

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 7

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2014

МОСКВА

*Журнал издается под руководством
Президиума Российской академии наук*

“НАУКА”

СОДЕРЖАНИЕ

- Конференция – “круглый стол” “Философия России первой половины XX века”.
Участовали: Б.И. Пружинин, В.А. Лекторский, Л.А. Микешина, А.И. Алешин,
В.А. Бажанов, А.А. Ермичѳв, В.К. Кантор, Ф. Лесур, Ю.Б. Мелих, С.С. Хоружий,
А.В. Черняев, Т.Г. Щедрина, П.Г. Щедровицкий 3

Философия и наука

- И.Т. Касавин** – К эпистемологии коммуникации: сила и слабость аналитического оптимизма 39
М.А. Сушин – Концепция “ситуативного познания” в когнитивной науке: критический обзор 50
Бао Оу – Основные вопросы философии инженерии 59
Е.Б. Рашковский – Философия науки, науковедение и мир культуры 68

Из истории отечественной философской мысли

- О.А. Жукова** – Философия культуры Николая Станкевича: к вопросу о русском европеизме 81
А.А. Ермичѳв – Скверный анекдот, или Дело двух профессоров 90
В.Н. Белов, П.М. Колычев – Судьбы марксизма и эмпириокритицизма в России. Размышления о книге Д. Стейлы 102

История философии

С.А. Воронцов – Преломление стоической и патристической традиций понимания схемы четырех добродетелей в сочинениях Исидора Севильского.....	108
Я. Хинтиikka – Рене мыслит, следовательно, Картезий существует	115
Е.В. Фалёв – Герменевтика М. Хайдеггера и философия жизни	125
Д.В. Бугай – Об издании комментария Прокла к “Тимею”	135

Из редакционной почты

С.П. Поцелуев – Феномен символического диалога в политике: условия возможности и российские практики	144
С.С. Хоружий – Идея неопатристического синтеза как недошедшее послание.....	154
А.Т. Павлов – К вопросу о влиянии на Герцена Кузена, Цешковского и Фейербаха ...	161
М. Эпштейн – О философских чувствах и действиях.....	167
Коротко о книгах	175

Критика и библиография

А.Г. Новохатько – Г.В. Лобастов. Диалектика разумной формы и феноменология безумия.....	176
И.К. Лисеев – П.В. Алексеев. Власть. Философия. Наука.....	179
К.Х. Делокаров – О книге П.В. Алексеева.....	182
И.И. Евлампиев, А.Д. Корыхалов – В.К. Кантор. Любовь к двойнику. Миф и реальность русской культуры.....	183
В. Малахов – С.Б. Крымский, Т.А. Чайка. Сергей Крымский: наш разговор длиною в жизнь	188
Наши авторы.....	191

Председатель Международного редакционного совета –
Лекторский Владислав Александрович

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Э. Агацци (Италия), Ань Цинянь (Китай), А.А. Гусейнов (Россия),
В.П. Зинченко (Россия), А.Ф. Зотов (Россия), А.Н. Нысанбаев (Казахстан),
А.П. Огурцов (Россия), Т.И. Ойзерман (Россия), М.В. Попович (Украина),
В.С. Степин (Россия), Ю. Хабермас (Германия), Р. Харре (Великобритания)

Главный редактор – Пружинин Борис Исаевич

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

П.П. Гайденок, А.А. Гусейнов, В.К. Кантор, В.А. Лекторский, В.Л. Макаров,
В.В. Миронов, Н.В. Мотрошилова, И.С. Разумовский (ответственный секретарь),
А.М. Руткевич, Ю.Н. Солонин, В.С. Степин,
Н.Н. Трубникова (заместитель главного редактора), Т.В. Черниговская
Сайт журнала – <http://www.vphil.ru>

Философия культуры Николая Станкевича: к вопросу о русском европеизме*

О.А. ЖУКОВА

Н.В. Станкевич, русский философ, поэт, создатель литературно-философского кружка. Кружок Станкевича способствовал развитию философской культуры в России. С его деятельностью связано возникновение такого социального и духовного феномена, как русский европеизм. Автор выявляет историческое значение творческого наследия Станкевича. В статье анализируются основные культурфилософские идеи Станкевича в контексте европейской и русской философских традиций.

N.V. Stankevich is Russian philosopher, poet, the creator of literary and philosophical circle. Circle Stankevich contributed to the development of philosophical culture in Russia. Its activity was connected with the emergence of such a social and spiritual phenomenon, as the Russian Europeism. The author reveals the historical significance of the creative heritage of Stankevich. The article analyzes the main ideas Stankevich's philosophy of culture in the context of European and Russian philosophical traditions.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: философия культуры, русский европеизм, интеллектуальная традиция, либеральные идеи, творческое самосознание, национальная культура.

KEY WORDS: philosophy of culture, Russian Europeism, intellectual tradition, liberal ideas, creative self-awareness, national culture.

Николай Владимирович Станкевич вошел в историю русской культуры как поэт, философ, создатель известного литературно-философского кружка. “Кружок Станкевича” – понятие, обладающее устойчивой историко-культурной характеристикой. Оценка вклада как самого Станкевича, так и участников кружка в историю общественной мысли России, ее интеллектуальную культуру дана была уже современниками. Историко-мемориальная реконструкция идейно-духовных процессов, происходивших в русском обществе в период царствования Николая I, произведенная А.И. Герценом в “Былом и думах”, закрепила за кружком Станкевича значение лидера в движении русских западников. Настоящая статья посвящена выявлению интеллектуальных оснований русского европеизма, у истоков которого находится кружок Станкевича, развивающий на русской духовной и социальной

* Статья подготовлена при финансовой поддержке факультета философии НИУ ВШЭ в 2013 г.
© Жукова О.А., 2014 г.

почве идеи и ценности европейского модерна в его просветительской, *философско-эстетической версии*.

Данная посылка возвращает нас к характерной для отечественной традиции проблеме России и Европы. По справедливому замечанию известного русского писателя-эмигранта, историка культуры В.В. Вейдле, “вопрос о России и Западе, вопрос о месте России, в Европе или вне Европы, – не только русский вопрос, хотя нигде он с такой болезненной остротой не ставился, не обсуждался так судорожно, как в России. Очень верно ощущали его у нас, как основной вопрос нашего исторического бытия” [Вейдле 2001, 121]. Обсуждая столь насущную для национального культурного самосознания проблему в статье “Границы Европы”, Вейдле оппонирует двум противоположным мнениям, обозначившим линию идейного раскола в русском обществе: “Вместо осознания России как неотъемлемой составной части европейско-христианского мира, временно выделенной из него (от XIII до XVII в.), но имеющей вернуться в его лоно, сохраняя при этом свою особенность, свое национальное лицо, у нас либо превозносили и готовились закрепить навсегда ее отдельность, либо отрицали все личные ее черты и стремились к простому уравниванию ее с Западом” [Там же, 121–122].

В этом контексте вопрос о русском типе философствования, в том числе и специфике русской культурфилософии, неизбежно приводит к вопросу о взаимодействии с другими типами философской рациональности, прежде всего европейской. Он связан с определением возможных форм смысловой взаимообусловленности и диалога в ситуации встречи, с *особенностями усвоения субъектами интеллектуального творчества философских концептов и культурных архетипов, выработанных внутри другой традиции*. Указывая на данную проблему, мы исходим из исторического факта, свидетельствующего о том, что русское общество в первой половине XIX в. активно осваивало культурные результаты европейской Просвещения. Тем самым русская культура становилась частью европейской цивилизации эпохи модерна, мыслившего себя как универсальный проект. Цель проекта состояла в генерировании современного социально-политического и культурного уклада. Принимающая и осваивающая ценности модерна русская культура сохраняла при этом исторически сложившуюся специфику, что дает основание интерпретировать ее как *национальную версию* общей европейско-христианской цивилизации.

В этом идеологическом горизонте складывались и концептуально оформлялись основные темы и сюжеты русской мысли с ее историософской и этико-религиозной доминантой, во многом предопределившей содержание русской философии преимущественно как *философии культуры*, что стало очевидным на рубеже XIX–XX вв., в эпоху расцвета русской философии, вступившей в период создания оригинальных систем. В целом линия развития русской философии XIX в. совпадает с этапами внутреннего развития ново-европейской философии, и не случайно также, что русская культурфилософия в период наивысшего подъема коррелирует с поисками европейских мыслителей, интерес которых смещается с проблематики философии природы и общества в область философии культуры. В связи с этим обратим внимание, что в истории русской мысли *проблема границы между европейской и русской философскими традициями* остается открытой. Она актуализируется рядом вопросов, например, как разграничить влияния предшествующих текстов и высоких практик культуры в субъективном опыте русских интеллектуалов, как определить форму диалога европейской философии и русской мысли, репрезентирующую диалог авторов, их творческих сознаний? Немаловажно также выявить пути овладения русскими мыслителями предшествующим опытом – характер и содержание новаций, которыми они обогащают возникшие на европейской почве философские идеи.

Специально заметим, чтобы состоялся обмен философскими, эстетическими и художественными идеями – образцами мышления, должны возникнуть предпосылки диалога. Только в процессе встречи с “другой” культурой, на границе, исходная культура осознает свои отличия, выстраивает и отграничивает свою целостность. Эта ситуация универсальна и в случае с индивидуальным опытом человека как целостного субъекта жизнотворчества,

у которого при встрече с другим индивидом (коллективной личностью, коллективным предшествующим опытом, культурой) запускается процесс самоидентификации в сложном взаимодействии “своего – иного/другого”.

Механизмы культурного диалога с точки зрения принимающей стороны были описаны Ю.М. Лотманом. На наш взгляд, они отвечают и ситуации с российской общественной мыслью первой половины XIX в., осваивающей выдающиеся образцы интеллектуального творчества западноевропейской философии и искусства, ее *классико-романтический дискурс*. Согласно концепции Лотмана, культура – это семиотизированный универсум. Диалогическая ситуация на уровне семиосферы (то есть культуры) означает “отделение своего от чужого, фильтрацию внешнего, которому приписывается статус текста на чужом языке, и перевод этого текста на свой язык” [Лотман 2004, 265]. В данных условиях “пространство, которое в одной системе кодирования выступает как единая личность, в другой может оказаться местом столкновения нескольких семиотических субъектов. Пересеченность семиотического пространства многочисленными границами, – уточняет Лотман, – создает для каждого движущегося в нем сообщения ситуацию многократных переводов и трансформаций, сопровождающихся генерированием новой информации, которое приобретает лавинообразный характер” [Там же, 262].

В диалогическом сопряжении различного рода культурных целостностей (субъектов культурного творчества – коллективного и индивидуального) наиболее активными источниками “семиообразовательных процессов”, по мнению культуролога, являются границы семиосферы. Обращает на себя внимание толкование Лотманом феномена границы: «Понятие границы двусмысленно. С одной стороны, она разделяет, с другой – соединяет. Она всегда граница с чем-то и, следовательно, одновременно принадлежит обеим пограничным культурам, обеим взаимно прилегающим семиосферам. Граница – би- или полилингвистична. Граница – механизм перевода текстов чужой семиотики на язык “нашей”, место трансформации “внешнего” во “внутреннее”, это фильтрующая мембрана, которая трансформирует чужие тексты настолько, чтобы они вписывались во внутреннюю семиотику семиосферы, оставаясь, однако, инородными» [Там же, 265].

Русская культура за многовековую историю своего существования неоднократно встречалась на границе с другой культурой. В случае с новоевропейской философской и художественной культурой она была поставлена перед задачей освоения “чужих” текстов и практик, в результате чего происходила интериоризация готовых образцов духовно-культурного творчества, их *интеллектуальная авторизация и персонализация* в границах индивидуального опыта. Особенность развития русской мысли состоит в том, что она после европейской модернизации, проведенной Петром Великим, выступала именно принимающей стороной. Наследники петровских реформ с подражательным рвением неопито подчинились иной культуре с более высоким уровнем рациональности, обладающей дисциплинарным мышлением, сложившейся институционализированной системой образования, философским и художественным языком, способным на уровне абстрактных идей, литературных и живописных образов выразить отношение к миру, истории, высшим реальностям, человеку.

Логика данного развития вполне отвечает схеме, предложенной Лотманом: «относительная инертность той или иной структуры выводится из состояния покоя потоком текстов, которые поступают со стороны связанных с ней определенными отношениями структур, находящихся в состоянии возбуждения. Следует этап пассивного насыщения. Усваивается язык, адаптируются тексты. При этом генератор текстов, как правило, находится в ядерной структуре семиосферы, а получатель – на периферии. Когда насыщение достигает определенного порога, приводятся в движение внутренние механизмы текстопорождения принимающей структуры. Из пассивного состояния она переходит в состояние возбуждения и сама начинает бурно выделять новые тексты, бомбардируя ими другие структуры, в том числе и своего “возбудителя”. Процесс этот можно описать как смену центра и периферии. При этом, что очень существенно, происходит энергетическое возрастание: система, пришедшая в состояние активности, выделяет энергии гораздо более, чем ее возбудитель, и распространяет свое воздействие на значительно более обширный

регион. Из этого, – делает вывод Лотман, – вытекает прогрессирующий универсализм культурных систем» [Там же, 269].

Удачная формула Лотмана – “прогрессирующий универсализм культурных систем” – как нельзя лучше характеризует историческую ситуацию русской интеллектуальной культуры первой половины XIX в. Это “энергетическое возрастание” принимающей стороны, возмущенной вторжением чужих культурных текстов, выполнявших роль философско-эстетических матриц мышления, было воплощено гением Пушкина и Глинки. На волне подъема национального самосознания, обеспеченного геополитическим успехом России в Европе после победы над Наполеоном, русская культура посредством своих художественно-эстетических достижений стала обретать лицо, узнаваемое в Европе. Однако успехи русской философии были не столь очевидны. Она находилась в преддверии создания школы, на пороге системной институционализации предметных полей исследования – разделов философского знания. Да и драматическая судьба первых русских мыслителей – Радищева и Чаадаева, как и ранее украинско-русского самородка Сковороды – только подчеркивала неоднозначность положения самостоятельно мыслящей личности в России и в XVIII в., и в XIX – на вершине ее имперского могущества.

В первой трети XIX в. складывающаяся философская культура в России продуцировалась в первую очередь системой университетского образования. При всех особенностях жизни университетов, связанных с политико-идеологическим контролем власти, неяркостью профессорско-преподавательского состава, идейным консерватизмом, она была нацелена не только на усвоение знаний. Запрос на естественно-научные и философские новации выражал себя достаточно сильно и в самой университетской среде, и в обществе. В гуманитарных науках интеллектуальный голод ощущался особенно остро. Бедность собственной философской традиции, не знавшей школы критического рефлексивного мышления, подталкивала неспокойные, взыскующие нового знания умы к диалогу с европейской интеллектуальной культурой. В системе отношений по формуле “учитель – ученик” русским умам, конечно, была объективно уготована роль “учеников” европейских мэтров и светил. И в этом тоже была сложившаяся на протяжении XVIII и начала XIX в. традиция ученичества, по примеру главного ученика – царя Петра, блестяще освоенная к этому времени людьми творческих профессий – музыкантами и художниками-пансионерами Императорской Академии художеств. Одна из ее устойчивых форм – обучение и стажировка в образовательных центрах Европы – дополнялась программами индивидуального совершенствования мастерства, как в случае с художниками-пансионерами. Но если композиторы и живописцы стремились в Италию – страну, обладающую колоссальным запасом античных, ренессансных и барочных художественных открытий, что прочно обеспечивало ей лидерство в европейской художественной культуре, то выпускники университетов двух столиц стремились в Германию, чьи университеты превратились в мировые центры образования, в кузницы социально-политических учений и теоретических идей. Николай Станкевич, после окончания словесного факультета Московского университета продолживший обучение в Германии, яркое свидетельство этого вектора развития русской философии.

Отметим, что прежде, чем Станкевич стал интересоваться немецкой философией, он попробовал свои силы на поэтическом поприще. Можно с уверенностью утверждать, что его интерес к философии первоначально носил эстетический и творческий характер. Будучи спровоцирован прецедентом поэтического сочинительства, он оставался эстетическим по преимуществу и тогда, когда Станкевич всерьез занялся Шеллингом и Гегелем, vychитывая в них именно смысл, *связанный с характеристикой человека как субъекта творчества в трансцендентном горизонте, преодолеваемом как свои собственные границы, так и границы культурной истории.* Этическая и эстетическая проблематика русской литературы для отечественных мыслителей так и осталась “приводным ремнем” творчества философского. Этико-религиозный и художественно-эстетический дискурс русской философии, собственно, и оказался той оригинальной теоретической и стилистической чертой, которая типологически отличает русскую философскую традицию в многообразии европейских философских школ [Жукова 2008, 12].

Достаточно рано Станкевич стал “изъясняться стихами”. Такая модель поведения мало чем выделяла юного барина от иных юношей его круга. Однако стремление получить признание, попробовать себя на поприще литературы, отличалось заметной активностью и самостоятельностью. С 1829 г., сначала в петербургском журнале “Бабочка”, а затем в московских – “Телескопе”, “Молве”, “Атенею”, он публикует свои стихи, отдавая предпочтение жанру элегии. Романтические мотивы, превращающие юношу, питавшего некогда надежды, в одинокого странника “пустыни мира” (“Два пути”, “Не сожалей”, 1832), как и традиционный для романтической фантазии набор космических и потусторонних образов (“Ночные духи”, 1831; “Избранный”, 1830; “Филин”, 1831 и др.) говорят, с одной стороны, о подражательной зависимости от доминирующей эстетики, с другой – о стремлении персонализировать используемую стилистическую систему образности. В схожей юношеско-романтической тональности, окрашенной в патриотические тона, написана и трагедия “Василий Шуйский”. Используя пятистопный ямб, шестнадцатилетний автор стремится выразить свои патриотические чувства, заклеить “козны и крамолы” врагов отечества, которые “народ из низкой зависти и злобы развращают” [Станкевич 1890, 128]. Интересно, что анонимный рецензент, которым оказался А.А. Дельвиг, отмечая незрелость сочинения молодого автора, оценил этот опыт весьма серьезно, предполагая в Станкевиче определенный талант и литературную будущность.

К подобной творческой удаче можно отнести стихотворения “Мгновение” (1832), где лирический герой созидает “новый мир” души, и “Подвиг жизни” (1833), в котором повзрослевший автор говорит о подвиге причастности к “жизни повсюдной”, достигаемом трансцендентным усилием преодоления “предела земного”. Характерный для Станкевича познавательного-волевой мотив, который можно считать его программой духовного поиска и личностного совершенствования, определен философской формулой “и все наполнится тобой”. Именно эта программа будет приложена и реализована в изучении немецких гениев мысли. Но прежде она будет раскрыта опять-таки в литературном произведении – в повести “Несколько мгновений графа Т***”, опубликованной в 1834 г. под псевдонимом Ф. Зарич и посвященной другу Станкевича, Януарию Михайловичу Неверову, который является прототипом героя. Однако настоящий герой данного произведения – сам автор повести.

По замыслу Станкевича, повесть раскрывает важные вехи интеллектуальной биографии автора. Духовная эволюция связана с поиском истины, сменяется периодом философской рефлексии, сомнения и скепсиса, преодолевается героем, который обретает готовность к подвигу, пытается применить творческие силы на практике, но неудачно¹. Результатом этого пути оказывается обращение героя (и автора) к искусству, особенно к музыке. Интеллектуальное восхождение завершается художественно-эстетическим апофеозом: абсолютная красота и истина открываются ему в искусстве и музыке. Именно искусство и музыка воспринимаются героем как *образы трансцендентного*, выступая, своего рода, “представителями неба на земле” [Станкевич 1982, 75]. Они дают творческой личности не только душевное прибежище, но и духовный прообраз совершенства. Согласно устойчивой романтической схеме, в конце повести герой умирает, обретая любовь, которая его обновляет. Трагико-романтическое предчувствие, к несчастью, сбылось в судьбе самого Станкевича. Не достигнув возраста двадцати семи лет, он скончался от туберкулеза, в Нови-Лигуре, на руках любимой им женщины, сестры М.А. Бакунина В.А. Дьяковой и друга А.П. Ефремова.

Восприимчивый не только к эстетическому совершенству Станкевич активно интересовался реальной историей. Для самосознания молодого дворянина события 1825 г. на Сенатской площади стали *этически травмирующей точкой отсчета*. Неудивительно, что в кружке Станкевича в эстетические переживания вторгалась социальная правда истории, обостряя обсуждение болевых проблем современности. Кружок, возникший зимой 1831–1832 гг., включал в себя Я.М. Неверова, И.П. Ключникова, В.И. Красова, А.А. Бее-ра, П.Я. Петрова, О.М. Бодянского, к нему присоединились В.Г. Белинский, К.С. Аксаков, М.А. Бакунин, В.П. Боткин, в Германии Станкевич сблизился с Т.Н. Грановским. Молодые интеллектуалы отнюдь не замыкались в рамках романтической эстетики. Кружок Станке-

вича на русской почве знаменовал собой начало расцвета специфического типа личности, возможного в культуре с доминантой метафизических ценностей, но с ограниченным социальным полем практического приложения сил. Этот тип “практических метафизиков” хорошо известен в русской истории по своему радикальному – революционному крылу. Но в эпоху расцвета кружка, бывшего по составу идей и умонастроений далеко не однородным, это размежевание эстетических и революционных идеалистов не было столь очевидным.

Идейное единство обеспечивалось поисками общего метафизического (вселенского) смысла, а психологическое единство – искренностью душевных порывов. Однако участники кружка всячески культивировали критический, трезвый взгляд на текущие интеллектуально-художественные и социальные процессы, вырабатывая принципы новой эстетики и критики, отвергавшей ложно-патетическую интонацию и излишнюю аффектацию. Это позволяло им бороться с литературными авторитетами и производить “переоценку ценностей”, пересматривая творчество А.А. Бестужева-Марлинского, Н.В. Кукольника, В.А. Каратыгина, царивших на олимпе литературной и театральной славы. Поиск подлинного в искусстве позволил Станкевичу разглядеть в молодом Алексее Кольцове несомненный талант и способствовать утверждению не только нового имени в русской поэтической традиции, но и новой народно-песенной эстетики. Станкевич, с которым Кольцов встретился в 1830 г., опубликовал его стихи с коротким предисловием в “Литературной газете”. Благодаря Станкевичу Кольцов познакомился с Белинским, который оказал на него большое влияние, с Жуковским, Вяземским, Одоевским и Пушкиным, опубликовавшим в своем журнале “Современник” стихотворение Кольцова “Урожай”.

Широкий круг интересов, впрочем, как и внимание к литературным событиям, еще не обеспечивает собственно философского пути познания, хотя и создает благоприятную почву для философского опыта. Надобен источник, сильный стимул в виде учителя или поражающей воображение и ум встречи. В судьбе Станкевича таким открытием-откровением стала встреча с философским творчеством Фридриха Шеллинга. Целостность философского взгляда на жизнь человека давала прочные основания личности, выстраивающей свои отношения с миром, по-христиански жаждущей спасения. В письме к Грановскому Станкевич признается: “Грановский! веришь ли – оковы спали с души, когда я увидел, что вне одной всеобъемлющей идеи нет знания... и что все другое – призрак” [Станкевич 1982, 149].

Об этой встрече с идеалистической философией Шеллинга убедительно говорит историк русской философии В.В. Зеньковский: «Философски Станкевич прежде всего испытал влияние Шеллинга, на которого, по его словам, “напал нечаянно”. Любопытно, – замечает Зеньковский, – что сам Станкевич считает, что Шеллинг “опять обратил меня на прежний путь, к которому привела было эстетика”» [Зеньковский 1991, 42]. Как считает автор, именно Шеллинг «вернул Станкевича к целостному восприятию мира и жизни: “я хочу полного единства в мире моего знания, пишет он вслед за упоминанием Шеллинга... хочу видеть связь каждого явления с жизнью целого мира, его необходимость, его роль в развитии одной идеи”. У Шеллинга (по свидетельству самого Станкевича), – продолжает рассуждение Зеньковский, – он учится понимать единство истории и природы, учится связывать разные стороны бытия в живое целое. Вместе с тем у того же Шеллинга Станкевич берет его трансцендентализм, его концепцию космоса» [Там же, 42–43].

Единство в мире знания достигается Станкевичем через синтез религии и философии, точнее, опытом христианской души, не отвергающей автономии разума, но примиряющей последние вопросы бытия в Боге: “только для души, примиряющейся с Богом... вся природа обновляется; тяжелые нравственные вопросы, неразрешимые для ума, решаются без малейшей борьбы. Жизнь снова становится прекрасной и высокой” [Станкевич 1914, 283]. Нетрудно заметить, что на вершине пирамиды стоит идеал “прекрасной и высокой” жизни – жизни эстетически и нравственно совершенной. По мысли Станкевича, духовное совершенство имеет ярко выраженное эстетическое и моральное содержание, измеряется им. Этот идеал не дан как простой образец в вере отцов – его нужно заново открыть в себе, утвердить как духовно-нравственный стержень личности, иначе невозможно. Век разума

и просвещения ставит перед человеком новые задачи, пересматривая значение религии, которая не всегда может дать искушенному в науках и знании человеку спасение. Внутренняя, глубокая религиозность Станкевича, отмечаемая многими, казалось бы, могла входить в противоречие с его требованием автономности разума. Однако он нашел этот положительный синтез философии и религии, понимая *веру как опытно достигаемое знание*, признающее ограниченность и недостаточность автономного разума. И именно о таком, рефлексующем религиозном сознании говорит Станкевич в одном из своих писем к братьям и сестрам из Берлина, от 17/29 октября 1837 г.: “Другие, и в наш век, могут удовольствоваться верою (разумею, не историческою); я не могу и некоторые из Вас не могут. Мы так далеко зашли, противоречие развилось слишком сильно, струны на душе порвутся, если им не дать этого строя; нет исхода, нет спасения... В самом деле, человек только тогда узнает, чего ему надобно, когда узнает вполне, что он такое и согласится, примет это значение, насладится им” [Там же, 161].

Шеллинг помог обнаружить Станкевичу бытийную связь человека с миром природы и культуры, понять, что в человеке “действует разумная жизнь всей природы” [Станкевич 1890, 149–151]. Это позволило молодому философу приблизиться к осознанию назначения человека – конечной цели его жизни. В письме Станкевич формулирует свой тезис: “вся природа есть лестница, по которой я идет к полному разумению в человеке” [Станкевич 1914, 585]. Достоинство человека напрямую связано с задачей совершенствования, воспитания и преобразования души. Проецируя эту задачу на будущее, Станкевич, уже в духе Гегеля, вменял ее не только человеку, но и целым народам. Важнейшим инструментом совершенствования он полагал философию, трактуя ее как “могущество ума, одушевленного добрым чувством” [Там же, 594]. Эта мысль высказана и в письме к Бакунину от 24 ноября 1835 г.: философия “...показывает человеку цель жизни и путь к этой цели, расширяет ум его. Я хочу знать, до какой степени человек развил свое разумение, потом, узнав это, хочу указать людям их достоинство и назначение, хочу призвать их к добру, хочу все другие науки воодушевить единою мыслью” [Станкевич 1982, 134]. По справедливому замечанию биографа Станкевича, П.В. Анненкова, “и в философии, и в эстетике Станкевич отстаивал права чувства, ему важно было узаконить все надежды сердца” [Анненков 1857, 9].

Неудивительно, что вторым его главным кумиром после Шеллинга стал Гегель, хотя и Фихте, увлекшего его идеей философии как строгой науки, и Канта, удвоившего его интерес к трансцендентализму, Станкевич знал и высоко ценил. В гегелевский период философских увлечений Станкевич словно бы обретает недостающее звено своей системы мировоззрения. В 1835 г. Станкевич поместил в “Телескопе” (№ 13–15) перевод “Опыта философии Гегеля” Г. Вильма со своими примечаниями. Отзвуки Гегеля можно видеть в двух его собственно философских сочинениях: “Моя метафизика” (1840) и “Об отношении философии к искусству” (1840). В эстетическом наброске Станкевич отрицает автономию искусства. Он развивает гегелевский тезис о соответствии, или “совпадении” исторических этапов художественного процесса с “эпохами общего духовного развития человечества”: “искусство... получает мировое значение, оно является целым, которое живет с духом и из духа, переживает с ним все судьбы его” [Станкевич 1890, 179]. Выскажем предположение, что Гегеля Станкевич интерпретировал с точки зрения концепции духовного саморазвития личности, считая, что у Гегеля личность не поглощается абсолютом, а как часть процесса самораскрытия духа проявляет свое творчество в истории и природе. Эти персоналистические идеи в системе представлений Станкевича, конечно, были продиктованы глубинной психологической структурой личности, верующей в любовь – в этот индивидуальный, спасительный путь жизни, который как “зародыш всякого знания и всякой деятельности” определяет меру человеческого в человеке [Станкевич 1914, 592].

Вообще гуманистический пафос очень важен для понимания культурфилософской концепции Станкевича. Если человек измеряется высшим идеалом любви, имеющим трансцендентную сущность, обнаруживаемую в реальности абсолютного духа, то не менее важна эта мера и для больших социальных общностей, действующих во всемирной истории и создающих свою культуру. Говоря о проблеме национального и универсаль-

ного, Станкевич подчеркивал, что национальные черты культуры различных народов определяются в процессе отбора и усвоения “общего” и чужеземного. Народу “надобно стремиться к человеческому – свое будет поневоле” [Там же, 754]. Универсализм человеческого определяет меру и значимость национального.

Становится понятным, что и русскую мысль через свой индивидуальный опыт изучения западной философии Станкевич приобщал к этой универсальной мере человеческих знаний, ценностей, значений и смыслов, не затеяя ее исходных национально-исторических оснований. Традиция понимания русско-европейского культурного диалога, заложенная Станкевичем, нашла яркое продолжение в творчестве Т.Н. Грановского. Как историк-европеист, путь интеллектуального воспитания русского общества Грановский напрямую связывал с западной научной традицией, указывая на “умственную связь России с европейской образованностью” [Грановский 2010, 454]. Говоря об успехах отечественной системы образования, формировавшей российскую интеллектуальную среду, частью которой являлась философская культура, Грановский, как верный продолжатель дела Станкевича, подчеркивал: “Мы продолжали учиться у старших братьев наших, мы не отреклись от благ просвещения, но приобрели право критики и самостоятельного приговора” [Там же, 454].

Последним философско-эстетическим опытом русско-европейского диалога в судьбе самого Станкевича стала встреча с Италией, с ее культурным наследием. По воспоминаниям И.С. Тургенева (которому посчастливилось сблизиться в Риме с угасавшим от туберкулеза философом), Станкевич, будучи тяжело больным, не переставал быть источником новых знаний и духовно-художественных открытий для неискушенного в этих вопросах будущего гения русской литературы. “Мы разъезжали по окрестностям Рима вместе, осматривая памятники и древности. Станкевич не отставал от нас, хотя часто плохо себя чувствовал; но дух его никогда не падал, и все, что он ни говорил – о древнем мире, о живописи, ваянии и т.д., – было исполнено возвышенной правды и какой-то свежей красоты и молодости”, – тепло вспоминает Тургенев [Тургенев 1980, 362–363].

Переписка Станкевича римского периода содержит ценные суждения о сущности искусства, раскрывает его философско-эстетическую систему, уточняет взгляды на природу красоты, христианский идеал, выраженный талантом художника непосредственно в образе. Не случайно П.В. Анненков, создавая биографию Станкевича, подчеркнул значение Рима в творческом опыте русского мыслителя. Он приводит один примечательный эпизод: “В Риме, например, происходили иногда споры об искусстве; особенно был один о значении *предания* в живописи. Станкевич допускал участие предания, как атрибута, с которым уже свыклось наше представление некоторых лиц, но отвергал его, когда оно становилось на месте живого понимания явлений и характеров. Он видел в нем тогда или материализацию искусства или уничтожение его в неясных стремлениях, чуждых всякой формы” [Анненков 1857, 220]. В этом городе, способном собрать все нравственные силы человека, развитие Станкевича, по мнению Анненкова, достигло своего *акме*. Подтверждением этой мысли являются два фрагмента из писем к Н.Г. и Е.П. Фроловым от 19 марта 1840 г. (описание и оценка главного собора римско-католической церкви – собора Св. Петра) и от 5 апреля 1840 г. (описание статуи “Моисей” Микеланджело в церкви Сан-Пьетро ин Винколи).

“Храм Петра превзошел мои ожидания: представьте громаду, которая была бы велика, как площадь, но такую стройную и гармоническую, что вы обозреваете ее одним взглядом. В церкви дышишь вольно и подымаешь голову выше. Я никогда не могу ждать от архитектуры чего-нибудь охватывающего душу своею необыкновенностью: *душа выше ее, но она довольна, когда находит себе такое жилище* (выделено нами. – О.Ж.). Огромный купол чудесен. Мы лезли и туда; мозаики, кажущиеся снизу почти миниатюрными, колоссальны. Двор церкви, с фонтанами и обелиском – великолепен”, – с восторгом сообщает Станкевич [Станкевич 1914, 687]. «Я, кажется, не писал вам еще о “Моисее” Микеланджело? Что это за художник! У него один идеал – сила, энергия, железное могущество, и он его осуществляет как будто шутя, как будто мрамор у него мнется под рукою! Эта статуя – в церкви Св. Петра. Лицо Моисея далеко от классического идеала: губы и вообще

нижняя часть лица выставились вперед, глаза смотрят быстро, одною рукою придерживает он бороду, которая падает до ног, другою, кажется, закон. О свободе, отчетливости в исполнении и говорить нечего. Гёте, посмотрев на творение Микельанджело, чувствовал, что не мог таким сильным взглядом смотреть на природу, и от этого в ту минуту она ему не доставляла наслаждения. Правда, что есть что-то уничижительное в этой гигантской силе, но не смело ли это сказать? В его искусстве нет этой мирящей силы, которая господствует и в греческом христианском искусстве. Он возвратился к Старому Завету; этот служитель бога ревнивого – настоящий его сюжет, богоматерь... женщина вообще – не его дело. Я готов был сказать: *в его искусстве нет божества... но это несправедливо – нет всего полного, любящего. Из божества в нем осталась сила* (выделено нами. – О.Ж.)...» [Там же, 704].

Если в искусстве нет божества, в нем отсутствует жизнь, полнота которой находит свое воплощение в любви – благом и прекрасном образе абсолютной истины. Как представляется, этот тезис Станкевича, сформулированный по поводу произведения искусства, выражает квинтэссенцию его философско-эстетических взглядов – мыслителя-поэта и человека христианской культуры, синтезирующего веру и разум в опыте познания – на пути интеллектуального восхождения личности к Абсолюту. "...Станкевич человек гениальный... Я никого не знаю выше Станкевича", – произнесет сакраментальную фразу, говоря о живом человеке, В.Г. Белинский [Белинский 1956, 193, 247]. И признается в письме к В.П. Боткину от 5 сентября 1840 г., вспоминая умершего друга и наставника: "Что был каждый из нас до встречи со Станкевичем?.. Нам посчастливилось – вот и все" [Там же, 554].

Гениальность Станкевича не сопоставима с гениальностью классических европейских философов, идеи которых он так живо воспринял. Она иного рода. Гениальность его личности была предьявлена примером, через опытный путь поиска истины и красоты. Она окрылила философскую мысль России, осознавшей себя частью общей интеллектуальной культуры христианской цивилизации. И в этом, пожалуй, был главный вклад Станкевича как мыслителя, в творчестве которого определяются важнейшие мотивы русской философии культуры, ее универсализм – позитивный синтез религии, искусства и философии, устремленных к трансцендентному горизонту бытия и познания.

ЛИТЕРАТУРА

- Анненков 1857 – *Анненков П.В.* Биография Н.В. Станкевича // Николай Владимирович Станкевич. Переписка его и биография. М.: Типография Каткова, 1857.
- Белинский 1956 – *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. XI. М.: Изд-во АН СССР, 1956.
- Вейдле 2001 – *Вейдле В.В.* Умирание искусства. М.: Республика, 2001.
- Грановский 2010 – *Грановский Т.Н.* Публичные чтения. Статьи. Письма / Т.Н. Грановский, сост. А.А. Левандовский, Д.А. Цыганков. М.: Рос. полит. энциклопед. (РОССПЭН), 2010.
- Жукова 2008 – *Жукова О.А.* Метафизика творчества. Искусство и религия в истории культуры России. М.: Изд-во НОУ ВПО "СФГА", 2008.
- Зеньковский 1991 – *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. Т.1. Ленинград: ЭГО, 1991.
- Лотман 2004 – *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб., 2004.
- Станкевич 1890 – *Станкевич Н.В.* Стихотворения. Трагедия. Проза. М.: Типография и словолитня О.О. Гервека, 1890.
- Станкевич 1914 – Переписка Николая Владимировича Станкевича. 1830–1840. Редакция и издание Алексея Станкевича. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1914.
- Станкевич 1982 – *Станкевич Н.В.* Избранное. М.: Советская Россия, 1982.
- Тургенев 1980 – *Тургенев И.С.* Полное собрание сочинений и писем: в 30 томах. Сочинения: в 12 томах. Т. 5. М.: Наука, 1980.

Примечание

¹ Отражает факт биографии Станкевича, после окончания университета некоторое время бывшего почетным смотрителем Острогжского уездного училища. Однако уже в 1835 г. Станкевич вернулся в Москву.

Наши авторы

- КАСАВИН**
Илья Теодорович – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, заведующий сектором социальной эпистемологии Института философии РАН, главный редактор журнала “Epistemology & Philosophy of science”
- СУЩИН**
Михаил Александрович – аспирант философского факультета ГАУГН
- БАО**
Оу – доцент Университета Цинхуа (Пекин)
- РАШКОВСКИЙ**
Евгений Борисович – доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник ИМЭМО РАН, директор Религиоведческого центра ВГБИЛ им. М.И. Рудомино
- ЖУКОВА**
Ольга Анатольевна – доктор философских наук, кандидат культурологии, профессор кафедры практической философии НИУ ВШЭ
- ЕРМИЧЁВ**
Александр Александрович – доктор философских наук, Санкт-Петербургский университет, кафедра истории русской философии
- БЕЛОВ**
Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор Саратовского государственного университета
- КОЛЫЧЕВ**
Петр Михайлович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского Национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики
- ВОРОНЦОВ**
Сергей Александрович – аспирант философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, преподаватель богословского факультета ПСТГУ
- ХИНТИККА**
Яакко – профессор Бостонского университета (США), профессор Хельсинского университета (Финляндия)
- ФАЛЁВ**
Егор Валерьевич – кандидат философских наук, доцент философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
- БУГАЙ**
Дмитрий Владимирович – кандидат философских наук, научный сотрудник философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
- ПОЦЕЛУЕВ**
Сергей Петрович – доктор политических наук, профессор Южного федерального университета

CONTENTS

RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY (a “round-table” discussion). By B.I. PRUZHININ, V.A. LEKTORSKY, L.A. MIKISHINA, A.I. ALESHIN, V.A. BAZHANOV, A.A. ERMICHEV, V.K. KANTOR, F. LESUR, Yu. B. MELICH, S.S. KHORUZHY, A.V. CHERNYAEV, T.G. SHCHEDRINA, P.G. SHCHEDROVITSKY, I.T. KASAVIN. To Epistemology of Communication: Strength and Weakness of Analytical Optimism. M.A. SUSHCHIN. The Concept of “Situated Cognition” in Cognitive Science: a Critical Review. BAO OU. The Main Questions of Philosophy of Engineering. E.B. RASHKOVSKY. Philosophy of Science, Science Studies and World of Culture. O. A. ZHUKOVA. Nicholas Stankevich’s Philosophy of Culture: to the Question of Russian Europeanism. A.A. ERMICHEV. Nasty Anecdote or the Case of two Professors. V.N. BELOV, P.M. KOLYCHEV. Fate of Marxism and Empiriocriticism in Russia. S.A. VORONTSOV. Stoic and Patristic Lenses of Interpretation of the Four Virtues Scheme in the Works of Isidore of Seville. J. HINTIKKA. René thinks, ergo Cartesius exists. E.V. FALEV. Heidegger’s Hermeneutics and Lebensphilosophie. D.V. BUGAY. On the Publication of Proclus Comment to “Timaeus”. LETTERS TO EDITORS. BOOK REVIEWS.

Сдано в набор 08.04.2014 Подписано к печати 16.06.2014 Дата выхода в свет 26 еж.
Формат 70 × 100^{1/16} Офсетная печать Усл. печ.л. 15.6 Усл.кр.-отт. 11.4 тыс. Уч.-изд.л. 18.9
Бум.л. 6.0 Тираж 718 экз. Зак. 271 Цена свободная

Учредители: Российская академия наук, Президиум РАН

Издатель: Российская академия наук. Издательство “Наука”, 117997 Москва, Профсоюзная ул., 90
Адрес редакции: 119049 Москва, Мароновский пер., 26
Телефон 8 (499) 230-79-56
Оригинал-макет подготовлен АИЦ “Наука” РАН
Отпечатано в ППП «Типография “Наука”», 121099 Москва, Шубинский пер., 6