

«Испания и Россия близки»
Беседа с Л.Е. Яковлевой

Любовь Евгеньевна Яковлева — известный российский философ и переводчик, специалист по испанской национальной философии, автор ряда монографий. Беседа состоялась 20 ноября 2008 г. на кафедре истории философии факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета



Уважаемая Любовь Евгеньевна, я очень рад возможности побеседовать. По нашей традиции, я хотел бы, прежде всего, расспросить Вас о Вашей научной деятельности. Как у Вас возник интерес к испанской философии?

Этот интерес появился во многом благодаря заведующему кафедрой истории зарубежной философии МГУ, на которую я поступила в 1970 г., ныне покойному Юрию Константиновичу Мельвилю. Как заведующий кафедрой, он понимал, что в зарубежной философии есть некоторые направления, которые остаются неисследованными в силу языковых препятствий. На нашем курсе он открыл сразу две специализации: для желающих изучать испанский и китайский языки. Из китаистов выросли очень значительные философы, такие как Анатолий Евгеньевич Лукьянов, Артём Игоревич Кобзев и другие. Они признаны не только в нашей стране, но и за рубежом, в первую очередь в Китае. Наша группа испанистов дала специалистов по латиноамериканской философии, например, Наталью Ивановну Петякшеву, ныне, к сожалению, покойную, Елену Викторовну Гараджу (она перевела «Трагическое чувство жизни у людей и народов» Унамуно, а сегодня несколько отошла от испанистики), Таисию Сергеевну Паниотову (в студенческие годы Горюнову), которая занимается латиноамериканской философией и культурой (её докторская диссертация называлась «Утопия в пространстве диалога культур»). В общем, первоначальный интерес родился через язык: изучение испанского

было очень интересным, у нас периодически устраивались «испанские вечера», на которых мы читали стихи, пробовали переводить испанских поэтов и даже танцевали.

Замечательно! Танец — типично философский жест.

Конечно, достаточно вспомнить Ницше. На третьем курсе я писала курсовую работу у Геннадия Георгиевича Майорова — «Проблема времени у Августина», столкнулась с большими трудностями, но всё-таки успешно её написала. А на четвёртом курсе я решила специализироваться именно по Испании. Так вышло, что меня опередили: Наталья Ивановна Петякшева взяла Х. Ортегу-и-Гассета, Елена Викторовна Гараджа — Мигеля де Унамуно. А мне в своё время нынешний декан социологического факультета Добреньков Виктор Иванович (тогда он работал на кафедре религиоведения) предлагал писать работу по религиозной философии Унамуно. Таким образом, мне предстояло заняться кем-то из неизвестных испанских философов. Я пошла в библиотеку Иностранной литературы на Таганке и нашла книгу Паулино Гарагорри «Унамуно, Ортега, Субири в испанской философии». Третьим именем было имя Хавьера Субири, и я решила заняться этим испанским философом. В то время в «Философской энциклопедии» было десять строчек о Субири, которые написал уже покойный к тому времени профессор Трахтенберг, — год рождения, название одного-двух произведений и очень краткое изложение. От этого я и отталкивалась, когда стала заниматься Субири.

Дипломатических отношений с Испанией тогда не было, даже Московский и Мадридский университеты никак не контактировали.

Это ведь был франкистский период!

Да, франкистский период. Но как работать, не изучая тексты? На русском языке не было ничего, а на испанском — хрестоматийные отрывки в антологии и отдельные журнальные статьи. Фундаментальных работ Субири я не могла найти. Свою роль сыграл личностный момент. Я из Молдавии, моя девичья фамилия Нирка, и мой будущий тесть, Александр Николаевич Яковлев, который был послом в Канаде, решил помочь мне. Его сын, который в то время жил в Канаде с отцом, прислал мне одну работу Субири на английском — «Проблема происхождения человека», затем Александр Николаевич обратился к послу Испании в Канаде, а испанцы оказались очень сердечными людьми. Им присущ персонализм в отношениях. Испанский посол не просто передал Александру Николаевичу работы Субири, но написал самому Субири. Поскольку жена Субири — дочь известного историка Кармен Кастро, — была дружна с испанским послом, то этот факт стал известен испанскому философу, и он был очень удивлен, когда узнал, что где-то в далёкой холодной России кто-то изучает его философию. Он был столь любезен, что прислал не только свои основные работы, но и рукопись, которую я до сих пор не издала. Насколько мне известно, в Испании она тоже не опубликована. Называется она «Биология и разум» и представляет собой машинопись практически без правки Субири.

Ещё я очень благодарна Хосе Луису Абельяну, книгу которого *«Historia crítica del pensamiento español»* тоже подарил мне посол. Это критическая история испанской мысли. На тот момент вышло три тома. Я хочу привести ещё один пример того, сколь сердечны испанцы: после защиты кандидатской диссертации, которая называлась «Критика философии Хавьера Субири», меня заинтересовал Абельян, поскольку он пытался писать историю философии в новом контексте. Он считал, что открытия культурной антропологии требуют пересмотреть взгляд на историю философии, рассматри-

вая не столько логику и филиацию идей, сколько обращаясь к культуре как к атрибутивной характеристике любого сообщества и вводя её как составляющую в историко-философский процесс. Поэтому нужно обращаться не только к истории философии, но и к истории мышления того или иного народа, той или иной культуры. В 1986 году я написала работу, которая называлась «Хосе Луис Абельян о национальной специфике испанского мышления» и была опубликована в журнале «Вопросы философии». Работа была в основном реферативного толка, поскольку я проштудировала первые три его тома. Однако кое-какие новые идеи — по сравнению с тем, что было у Абельяна, — я ввела. Когда я обнаружила, что продолжение его работы не поступает в нашу библиотеку, я написала самому Абельяну. Я просила его помочь мне со стажировкой. Он очень любезно ответил, что не может оказать финансовой поддержки, но может помочь в академическом плане. Я тогда работала в межкафедральной структуре, которая не входила в состав философского факультета, и по финансовым причинам поехать в Испанию не смогла. Я поблагодарила Абельяна в новом письме и отправила ему свою статью, опубликованную в журнале «Вопросы философии», и свою первую монографию. В ответ он прислал три тома своей книги и сообщил, что его подруга, живущая в Эскориале, перевела мою статью на испанский язык, и он опубликовал её в историко-философском журнале, издававшемся в Саламанке. Даже после защиты докторской диссертации мне никак не удавалось поехать в Испанию. Основной причиной были финансовые трудности. Наконец, на пятидесятилетие мои дети подарили мне тысячу долларов на поездку. Когда я была в Мадриде, я наконец встретилась с Хосе Луисом Абельяном, который к тому времени стал президентом «*Atheneo de Madrid*» — центра интеллектуальной и литературной жизни Испании. Когда мы вошли в его кабинет, он достал папочку и показал мне и мою статью, и книгу, и письма. Встреча была незабываемой.

Ещё до моего визита в Испанию, кажется, в 2000-м году, в Москве открылся Центр Сервантеса. У меня сразу сложились хорошие отношения с его сотрудниками. Я смогла расширить круг литературы по своей теме. Если бы не открылся этот Центр, думаю, я не смогла бы обосновать свои идеи относительно испанской философской традиции и её социокультурных оснований. Я подарила им восьмитомную испанскую энциклопедию, изданную в Барселоне. И все свои последующие книги я, конечно же, дарила их библиотеке.

В Петербурге у меня тоже была очень интересная встреча. Я приехала на гуманитарный конгресс и увидела, что через неделю после моего выступления планируется лекция Хосе Марии Вегаса «Радикальный реализм Хавьера Субири». Я не могла остаться, но попросила свою подругу передать Вегасу мою книгу «Хавьер Субири и особенности испанской философской традиции». Я оставила и свой телефон и, когда Вегас приехал в Москву, он позвонил и пришёл ко мне домой. В Петербурге он читал лекцию по-испански и предложил помочь мне перевести её на русский. Я занялась этим проектом. Сам Субири при жизни не был доволен ни одним переводом своих трудов на другие языки. В Германии переводилась его работа «О сущности», за которую он получил Большой Крест за заслуги. Как ученик Хайдеггера и ассистент Гуссерля, он увлекался неологизмами, так что читать и понимать его произведения — очень сложное занятие даже для людей, свободно владеющих испанским языком и думающих на этом языке.

Сейчас выходят на русском языке многие работы Х. Субири. А вот Х.Л. Абельяна почему-то не издают.

На сегодняшний день существует три фонда Субири: один в Америке; на конференции в Бостоне его деятельность была особенно заметна. Второй фонд существует в Латинской Америке, а третий — в Испании. Все они занимаются популяризацией творчества философа. Когда мы беседовали с Вегасом, я упомянула Абельяна, с которым ещё не была лично знакома. Он сказал: «Ну, какой же Абельян философ?». Я согласна с этим мнением только в одном аспекте. Х.Л. Абельян действительно не создал своего собственного философского учения. Он — чистый историк философии, в отличие от таких мыслителей как Г.В. Гегель или К. Ясперс. Гегель был великим философом, писавшим историю философии, создавшим первую теорию историко-философского процесса. А К. Ясперс так и не реализовал свой проект создания многотомной истории философии, хотя историко-философские работы, и особенно, методологические работы у него есть. Абельян как философ, конечно же, не выходит ни на уровень Гегеля, ни на уровень Ясперса. Но у него другая задача, другая научно-исследовательская программа. Абельян сосредоточился именно на истории испанской мысли. Ему было интересно проследить всю её историю, начиная с Сенеки и заканчивая XX веком. Оценка Вегаса была несколько пренебрежительной, но нужно учитывать, какую исследовательскую программу формулирует тот или иной философ. У Абельяна была программа реконструкции истории испанского мышления. Он собрал огромный материал. Но при этом у Абельяна нет собственно философских работ вне этой истории. Кто же станет переводить восьмитомную историю испанского мышления? В принципе, я могла бы реализовать этот проект, но кто будет его спонсировать?

Когда в издательстве «Весь мир» выходили работы Ортеги, я переводила одну из его работ — «История как система». Субири защищал диссертацию под руководством Ортеги, но стиль мышления у них совершенно различный. Если Ортега постоянно говорит о национальной философской традиции, считая, что философия, не достигающая уровня национального самосознания, не является в подлинном смысле философией, то у Субири вы такого не найдёте. Он очень академичный философ. Но, при всём его академизме, он читал публичные курсы для испанских интеллектуалов в Мадриде. Эти курсы были неофициальными, потому что в 1942 г. Субири покинул стены Барселонского университета и отказался от академической карьеры. Во времена Франко работал «семинар Хавьера Субири», его знаменитые «частные курсы».

Руководителем моей кандидатской диссертации был Алексей Сергеевич Богомолов, один из ведущих советских историков философии. При определении философской позиции Субири я опиралась на его работы по реализму. Дело это было непростое. Дело в том, что как в Испании, так и у нас существовало два подхода. Согласно первому, философия Субири — вариант томизма, неосхоластики и т.п. Согласно второму, это экзистенциализм. Я же отстаивала мысль о том, что это позиция особого метафизического реализма, квалификации которого я и предлагала. В те годы я была молода и далека от философской зрелости. Я ещё не знала С.Л. Франка, его работы были для нас закрыты. В четвертой главе своей последней книги «Национальные философские традиции Испании и России: опыт компаративного анализа» я сопоставляю метафизический реализм Х. Субири с метафизическим реализмом С.Л.Франка. В самой трактовке реальности и её динамического характера обнаруживаются удивительные параллели и подобия. Это тем более интересно, что Субири никогда не читал никаких русских философов. У меня не было возможности поработать с архивом и выяснить, не мог ли Субири встречать какие-то публикации Франка на немецком или на французском.

Франк дружил и переписывался со многими австрийскими и швейцарскими философами, но о его связях с Испанией мне слышать не приходилось.

Именно так. Сейчас мне представляется, что переводы осуществляются на христианской, точнее, католической платформе. Переводы его работ курируются Институтом философии, теологии и истории св. Фомы при поддержке Мадридского фонда Хавьера Субири. Жаль только, что при переводе его работ, речь идет о работе «Чувствующий интеллект. Часть 1: Интеллект и реальность» (перевод 2006) и работе «Пять лекций по философии» (перевод 2008), не осуществляется никакого сотрудничества с теми специалистами, которые уже переводили Х.Субири до выхода в свет этих последних переводов.

Например, в журнале «Человек» (2000г., №2-6), созданном благодаря Ивану Тимофеевичу Фролову, был опубликован замечательный перевод работы Х. Субири «Сверхприродное бытие: Бог и обожение в теологии Св. Павла». А в журнале «Вопросы философии» за 2002, № 5 была опубликована моя вступительная статья «От феноменологии Гуссерля к метафизическому реализму Х. Субири» и перевод одной из лекций из работы Х. Субири «Пять лекций по философии». Думаю, что координация деятельности российских переводчиков творчества Х. Субири, существенно бы повысила уровень и качество переводов, сделала бы философию этого значительного философа XX века известной нашему философскому сообществу. Я считаю, что серьезное препятствие на пути его изучения — то обстоятельство, что испанский язык является маргинальным языком для европейской философской культуры. Поэтому Субири и не знают, но на самом деле он гораздо достойнее и философичнее, чем, например, Юрген Хабермас. Кроме того, нельзя рассматривать Субири только в свете томистской ориентации его учения. Хотя Субири ничего не пишет об испанской философской традиции, у него нет специальных работ, посвященных этой проблеме, тем не менее, логика этой традиции тоже оказала на него влияние. А для того, чтобы проследить философскую традицию той или иной страны, нужно проследить этапы развития различных школ и увидеть, существует ли между ними какая-то связь. Существует ли какая-то особая призма, сквозь которую они воспринимают идеи других философских традиций.

Для Испании второй половины XIX — начала XX вв. главным философским ориентиром была Германия. Испанские философы XIX в. ориентировались на Краузе. Ортега ездил к неокантианцам Марбургской школы, Субири ездил к Гуссерлю и сотрудничал с Хайдеггером. Поэтому сразу возникает вопрос: в чём причина обращения одной национальной философской традиции к другой? И у нас в России, и в Испании была ориентация на Францию, но не такая глубинная, она не привела к формированию самобытной традиции. Но можно говорить и об обратном влиянии: например, Бальтасар Грасиан определённо повлиял на Шопенгауэра, а через него — на романтиков. В Германии возник романтический образ Испании. Но, когда читаешь «Карманный оракул» Грасиана, замечаешь, что там очень много от эпохи Возрождения — аллюзии на Макиавелли и других авторов. И, тем не менее, некоторые предпочтения отделяют один исторический период от другого. Мне кажется, в обращении к немецкой традиции начиная с Краузе первым и главным мотивом было то, что испанское общество того периода значительно отставало в культурном и образовательном отношении. В то же время, мессианская идея испанского народа (о том, что испанцы должны христианизировать весь мир) по-прежнему оставалась очень важной. Поэтому, обращаясь к германской философии, испанцы не могли воспринять Гегеля или Фихте с их апофеозом гер-

манизма. У Краузе же, во-первых, совершенно нет этого пангерманизма, а во-вторых, его вариант религиозности был вполне совместим с католицизмом. Кант и Гегель выражали протестантский дух, а католицизм представляли австрийские философы и немецкие романтики. Кроме того, для философии Краузе было характерно органицистское видение универсума и синтетическая попытка установления гармонии между моралью и правом. К такому же синтезу стремится и испанская культура, поскольку это культура пограничная (как, кстати, и наша), а в пограничной культуре сталкиваются самые различные тенденции. Даже сам дух испанского католицизма противоречив. Мы все знаем концепцию Макса Вебера, но мало кто обращается к Вернеру Зомбарту с его концепцией происхождения капитализма в Европе. Если Вебер жёстко связывает капитализм с протестантским духом, то как объяснить тот факт, что католическая Италия делает мощный рывок к капитализму? Зомбарт показывает, за счёт каких институтов этот рывок оказывается возможен. В Испании также господствует католицизм, но не совершается никакого рывка в сторону капитализма. Кроме того, как пишут Абельян и другие авторы, для испанской культуры «быть» всегда стояло выше, чем «обладать».

Итак, происходит обращение к немецкой традиции. В случае Ортеги это совершенно понятно: он сам писал в своих «Этюдах об Испании», что вырвать у Испании и России веру в гения и воспитать таланты — вот наиболее актуальные задачи испанской и русской культур. В немецкой философской традиции уже со времён Канта присутствует попытка уравновесить рациональное и иррациональное, трансформировать классическую систему знания. Кроме того, здесь есть методичность и организованность, позволяющие перейти на новый уровень философствования.

Существует проблема национальной философии, которая по-разному решается применительно к различным национальным культурам. В чём особенности испанской философии и в какой мере можно говорить об испанской философской традиции? Об этом в своё время писал Олег Владимирович Журавлёв, отталкиваясь от работ которого, можно говорить даже о «народной» философии.

Книга Олега Владимировича была одной из немногих точек опоры нашей отечественной испанистики. То, что он сделал в своих очерках по истории испанской философии XVIII–XIX вв., трудно переоценить. Эту работу непременно следует переиздать, в более художественном оформлении, ибо она того заслуживает. Олег Владимирович ввёл в научный оборот дискуссию об испанской науке, попытку выделить основные школы, попытался показать логику традиции. Когда же Вы говорите о «народной» философии, следует обратиться к термину «нация». В его отношении существует два основных подхода: западный подход связывает термин «нация» с политическим и гражданским сообществом, понимая под «нацией» людей, объединённых в рамках одного государства; восточный же подход связывает «нацию» с этносом, рассматривая первую как развитие второго. Оба подхода порождают определённые трудности. Кроме того, мы не должны забывать марксистский подход. В социальной философии Маркса нации отводилось определённое место в социально-историческом развитии. Нация, с точки зрения Маркса, возникла лишь в эпоху формирования и развития капитализма, в эпоху динамических изменений. Нация связала экономические факторы с внутрисоциальными связями. Национальные революции возникали, когда шло сокращение числа наций, что и вело к формированию наций. Буржуазные революции в Европе свели число наций к 25-ти. В Испании эту точку зрения выражает Хулиан Мариас — один из

учеников Ортеги, до сих пор активно пишущий, — который говорил о том, что Испания есть непрерывно становящаяся реальность. Испания может стать проектом будущего Европы, потому что в период Реконкисты здесь сложились традиции народного демократизма — *fueros*. На основе этих традиций развилось несколько этносоциальных общностей, которые порой называют даже нациями. Таким образом, Испания — первое европейское государство, которое называется «национальным государством национальностей». Язык басков даже не входит в романо-германскую группу языков, и в то же время входит в понятие «Испания». Существует идентификация «испанцы», хотя под неё подпадает большое количество значительно отличающихся друг от друга народов. Можно ли говорить об интегративных характеристиках той глубинной национальной философской традиции, которая объединяет все испанские провинции? Я считаю, что можно. Эта традиция реконструируется, и её интегративные характеристики можно обнаружить. Национальная философская традиция как раз и задаёт целостность культуры. Любая национальная традиция осознаёт себя через «другое». Этносоциальные и культурные различия между провинциями Испании по отношению к другому миру или хотя бы к остальной Европе отходят на второй план, а на первый выступает их единство. Через эту призму можно увидеть богатство мировой культуры.

Мы с Алексеем Васильевичем Соколовым когда-то давно выиграли грант «Национальные традиции в философии». В рамках его реализации Алексей Васильевич выстраивал общетеоретические положения, я писала об Испании, а потом в «Вестнике МГУ» мы опубликовали статью «Национальная философия и национально-философские традиции». После долгих обсуждений мы пришли к выводу, что «философские традиции» — конечно же, более общее понятие, чем «национально-философские традиции». Конечно, есть традиции «национально-нейтральные» — платонизм, неоплатонизм, кантианство и т.д. Эти традиции могут присутствовать в любой стране. Но в то же время, рецепция этих традиций в той или иной стране или культуре всё-таки зависит от национальной философской традиции. В этом отношении мы говорим о русском кантианстве, о русском позитивизме, об испанском марксизме или даже об испанском католицизме.

Вчера мы с Александром Иосифовичем Бродским говорили о русской философии. Александр Иосифович сказал, что знает только один национальный критерий — православие. Критерий размытый, часто вообще не работает, но другого нет.

Мне кажется, есть и другие критерии, хотя это, конечно, главный. Тип религиозной ментальности, безусловно, очень важный и недооцененный критерий. Этот критерий труден для исследователя, сложен для реконструкции, но очень важен.

Есть ведь светская философия, которая никак не обращается к религиозной традиции.

Да, конечно, светская философия есть. Но, когда мы говорим о типе религиозной ментальности, мы не подразумеваем, что все, кто следует этой ментальности, являются, например, христианами. В литературе часто встречается мысль о том, что, когда в XIX веке русская философия разделилась на два враждебных крыла, оба они оставались пронизаны тем типом религиозной ментальности, который характеризует православие. Православие — это кенотический тип христианства. Я даже попыталась вывести типологию «католик — протестант — православный». Протестанта интересует, каков я перед Богом, его волнует проблема индивидуального спасения. У католиков акцент дела-

ется на то, каков Бог во мне, а если во мне, то и в обществе; в католицизме ярко выражена социальная направленность, которая проявляется и в латиноамериканской теологии освобождения. Для православного важнее всего соборность. Бердяев — во многом религиозный философ, но он не принимает в христианстве идеи вечного ада. Как может русский человек блаженствовать, зная, что его собратья осуждены на вечные муки? Русского интересует, как спастись всем. Эта идея в равной степени присутствует и в религиозной ветви русской философии, и в народнической и анархистской ветвях.

Кроме этого критерия, я бы назвала ещё систему ценностей. Если ценности могут быть универсальными для всех культур, то *иерархия ценностей* позволяет отличить одну философскую традицию от другой. Наконец, стиль философствования, отношение к внефилософским формам культуры — прежде всего, к литературе. Испания и Россия в этом отношении тоже близки. В Испании во времена Франко литература выполняла функции, которые должна была бы выполнять философия. Когда философии вне стен иезуитских учреждений нет, её функции начинает выполнять литература, выступая той силой, которая интегрирует национальное сознание. У нас тоже так было, потому что философия была идеологизирована. У нас на кафедре был замечательный профессор — Юрий Григорьевич Кудрявцев, — который написал книгу о Достоевском. Полностью её удалось опубликовать уже после перестройки. Он предложил метод трёхкругового анализа Достоевского: первый круг — событийный, второй — социальный, а третий — философский, т.е. с точки зрения вечности. Да и П.Сорокин писал, что Лев Толстой — это наш национальный философский тип, потому что для Толстого любовь есть способ бытия; никто лучше него не выразил эту идею, хотя взгляды Л.Н.Толстого и были сомнительными с точки зрения православной ортодоксии. Не случайно Константин Леонтьев иронично называл и Толстого, и Достоевского наши «новые христиане».

Для современной России характерна многоуровневая идентичность — здесь представлены и ислам, и буддизм... Однако это русский ислам и русский буддизм. Некоторые татарки, соблюдающие обрядовую сторону ислама, говорят: «Когда очень плохо, помогает только ваш Бог». А в Бурятии господствует русский подход к буддизму, отличный от западных трактовок этого явления.

Я недавно беседовал с Еленой Петровной Островской, которая отстаивает точку зрения, что буддизм — национальная религия, что есть бурятский буддизм, калмыцкий буддизм и т.п. и что русский буддист-конвертит — фигура маргинальная.

Нужна точка отсчёта. Елена Петровна права, но права и я. Елена Петровна понимает нацию как этнос. Я же трактую нацию иначе и рассматриваю Россию как некое целостное образование. Мой коллега проф. В.Ф. Шаповалов решил найти выход из этой проблемной ситуации и говорить о России как о цивилизации. У цивилизации нет национального характера, поскольку в неё входят многие этносы. Но и ему приходится искать интегративные характеристики этой цивилизации. Когда мы разбираем это понятие, мы вынуждены прибегать к понятию общенационального характера. Для меня очень важны работы Н.С.Трубецкого, посвященные анализу этнических основ русской культуры: мне представляется, что он предложил очень эффективный способ исследования культур. Для него критерием национального развития культуры является её органичность. Культура развивается органично, если есть свидетельства о том, что в ней сформировалась глубинная национальная философская традиция.

Давайте ещё раз вернёмся к Испании. Что происходит в современной испанской философии?

Палитра очень многообразна. Когда я была в Мадридском университете, я посетила кафедру герменевтики и философии: герменевтика имеет здесь многочисленных сторонников. В 1970-е гг. появились новые ницшеанцы. У постмодернизма тоже есть приверженцы. Сейчас испанцы пытаются оценить многих своих философов как предтеч постмодернизма. Традиция философии, связанная с католицизмом — томизм, — по-прежнему сильна. Аналитическая философия представлена, но не играет заметной роли. Большой популярностью пользуется то, что называется «живой философией»: вопрошание о смысле жизни, о судьбе, о месте Испании в современном мире, и т.д. Большой интерес проявляют к женщине-философу Марианне Самбрано: идёт публикация её произведений и аналитических работ. По-прежнему развивается философия марксизма. Наконец, есть ещё мощная традиция медиков-философов, особенно психиатров. Недавно вышел многотомник Ферратора Мора, близкого к этой проблематике. Но какого-то доминирующего течения нет. Философским ориентиром для испанской культуры остаётся Ортега, поэтому выходит много работ, посвящённых «национальным обстоятельствам» философии. Интерес к истории испанской философии очень силен. Можно воспользоваться метафорой, заимствованной из спора Ортеги и Унамуно на рубеже XIX — XX вв. — Ортега призывал европеизировать Испанию, а Унамуно говорил о необходимости испанизировать Европу. Оба процесса происходят одновременно. Испания вошла в Европейское Сообщество, однако в той области, в которой она всегда лидировала, она вышла к очень низким показателям. Я имею в виду деторождение. Началось это после падения франкистской диктатуры.

Это следствие секуляризации?

В какой-то мере да, но не только. Свою роль играет процесс глобализации. Семья по-прежнему остаётся для испанцев главной ценностью, но деторождение падает.

Сейчас я взялась написать учебное пособие «Компаративная история испанского мышления в вопросах и ответах» — конечно, в сопоставлении с Россией. Один из вопросов касается роли женщины в современной Испании. По данным, которые приводятся в работе современной исследовательницы гендерных проблем Сусаны Кирпатрик, на территории Испании насчитывается более 127 феминистских организаций; в Каталонии даже много лесбийских организаций. Однако моё посещение Испании убедило меня в том, что испанцы — по-прежнему глубоко верующие люди. Однако испанский католицизм имеет свои характерные особенности. Существуют возможности для его сопоставления с православием. Это христианство не только культовое, но и выходящее в мир. Недавно я зашла в Петровский монастырь в Москве и на стене церковной лавки увидела надпись, очень похожую на ту, что мне пришлось читать в Испании в одном из католических храмов Сарагосы: «К чему ведут достоинства человека, если у него нет любви?». Когда-то Конфуций говорил, что если вы любите добродетели и не любите учиться, то все добродетели переходят в пороки: прямота в грубость, мужество в смутьянство, твердость в сумасбродство. Испания и Россия сильны пониманием важности жизни духа, приоритетом духовных ценностей над сугубо рационалистическими ценностями, утвердившимися в европейской культуре под влиянием Нового Времени и Просвещения. Сарагоса отчаянно сражалась с наполеоновскими войсками, и почти все её жители погибли. Точно так же сопротивлялась Москва, что удивляло На-

полеона, уверенного, что он несёт освобождение народу-рабу, и ожидавшего благодарности, а не столь ожесточенного сопротивления русского народа.

Большое Вам спасибо за интересную беседу.

Беседу провёл А.В. Дьяков

Основные публикации Л.Е. Яковлевой

1. Историко-критический анализ проблемы сущности в философии К. Субири // История зарубежной философии и современность. М., 1980.
2. Абельян Х.Л. о «специфике» испанской философии // Вопросы философии. 1988. № 6.
3. Субири К. Идея философии и философская позиция // Вестник МГУ. Серия «Философия». 1996. № 5.
4. Ортега-и-Гассет Х. История как система // Вопросы философии. 1996. № 6.
5. Сравнительный анализ национальных особенностей русской и испанской философии XIX–XX вв. // Проблемы управления в контексте гуманитарной культуры. М., 1997.
6. К вопросу о национальной традиции в философии // Человек, общество, культура. Тула, 1998;
7. «Архетип», «Существование», «Феноменология», «Экзистенциализм», «Гуссерль Э.», «Зиммель Г.» «Камю А.», «Ницше Ф.», «Ортега-и-Гассет Х.» и др. // Краткий философский словарь. М., 1998, 2001.
8. Бытие национальной традиции в философии (На материале испанской философии) // Вестник МГУ. Серия «Философия». 2002. № 4.
9. От феноменологии Гуссерля к метафизическому реализму Х. Субири // Вопросы философии. 2002. № 5.
10. Испанская и русская философские традиции: общее и особенное // Рабочие тетради по компаративистике. Вып..8. СПб., 2003.
11. Национальная философия и взаимодействие философских традиций. // Вестник МГУ. Серия «Философия». 2003. № 6 (в соав.).
12. Что угрожает демократии в эпоху массового общества. // Вестник МГУ Серия «Философия». 2006. № 5 (в соав.).
13. К. Субири и особенности испанской философской традиции. Йошкар-Ола, 1999.
14. Испанская философская традиция в XX веке: социокультурный анализ. М., 2003.
15. Национальные философские традиции Испании и России: опыт компаративистского анализа. М.–Йошкар-Ола, 2006.