

ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА

Национальные философские традиции: компаративное измерение

Л.Е. Яковлева

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
кафедра философии гуманитарных факультетов
119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, философский факультет, учебный корпус № 1*

Одной из важнейших проблем методологии историко-философской науки последних десятилетий является проблема соотношения общего и особенного, универсального и локального в историко-философском процессе. Существуют две основные модели решения этой проблемы. История философии рассматривается либо как взаимосвязанная и внутренне логичная последовательность философских событий в пространстве и времени, реализующая определенную цель (гегельянская традиция), либо как набор отдельных, не связанных по смыслу философских учений, «концептов», допускающих многообразную интерпретацию (постмодернизм).

Важную роль в признании многообразия и равноправности философских дискурсов сыграла философия постмодернизма и латиноамериканская философия освобождения. Постмодернистская критика «теней» современности поставила под сомнение претензию западной цивилизации стать целью мировой истории. Философия освобождения осуществила децентрацию западноевропейской традиции как господствующего дискурса современности, предложив себя в качестве модели интеркультурной философии. Мировая философия выступает в данном контексте как единое пространство взаимодействия разнообразных традиций в философии, важнейшее место среди которых занимают национальные философские традиции.

Диалогичность, полифоничность, равноправность различных дискурсов являются характерными чертами современной постнеклассической ситуации в философии. В то же время, как показал Ю. Хабермас, философская позиция современного идеализма неразрывно связана с «нормативным содержанием современности»: утверждением автономии индивида, его достоинств и прав, демократией, научным прогрессом и секуляризацией. Поэтому встает вопрос о том, можно ли сохранить позитивный вклад идеа-

лизма, преодолев его ограниченность, можно ли децентрировать философскую рефлексию любого возможного доминирующего центра, не впад в релятивизм?

Конкретным проявлением этой проблемы является вопрос о том, возможно ли вообще существование «национальной философии»? Ведь в философии существуют «вечные» вопросы, а философские ответы на них значимы для всех людей безотносительно к национальной принадлежности авторов. Поэтому, если рассматривать историю философии традиционно только как историю познания, то говорить о «национальной философии» столь же затруднительно, как, например, говорить о национальной математике. Правда, в 80-е годы XX века в отечественной литературе появились исследования, в которых утверждается наличие некоторой устойчивой структуры мира и мышления, присущей каждому народу — «национального образа» или модели мира, сказывающейся даже в математических построениях¹. Но до сих пор это утверждение является спорным и остро дискуссионным при всей популярности цивилизационных «некумулятивистских моделей» научного знания вообще и историко-философского знания в частности.

Значительное влияние на преобразование сферы историко-философской деятельности оказали достижения культурной антропологии с ее критикой этноцентризма и осознанием относительности культур, вследствие чего внимание исследователей все больше направлялось на внутрикультурную обусловленность каждой культуры. Понимание культуры как онтологической конститутивной черты человека, отличающей его от всех остальных видов животных, привело к новому взгляду на философию. На первый план выступает не научная составляющая философии, а мировоззренческая. Современный историк философии должен руководствоваться в своей работе представлением о философии как о «моменте наивысшего интеллектуального познания, которого достигают о себе определенные культуры, группы, социальные классы или индивиды»².

Если рассматривать философию в этом аспекте как атрибутивную характеристику культуры, с наибольшей силой выражающую мировоззрение, свойственное сознанию этносов в определенных конкретно-исторических условиях, то в этом смысле, безусловно, можно говорить о «национальной философии». Ведь именно философия выявляет систему ценностей того или иного народа и формирует его нравственные, эстетические, социальные, религиозные идеалы.

Анализируя идеи как магистральный путь развития культуры, историк философии должен проследить, как в этих идеях суммируется своеобразие исторической реальности народа. При таком подходе происходит отказ от «монистической» интерпретации философской истории и переход к «плюралистической» концепции культурного становления человеческого вида, а история философии приближается к истории культуры и общества. Но при таком подходе возникает опасность релятивизации философского познания, а вместе с ней трудности в исполнении философией ее главной миссии — стоять на страже культуры³. Каким образом сопрягается история познания и история культуры в истории философии — вот в чем проблема, от разрешения которой зависит рассмотрение вопроса о правомерности понятия «национальная философия» в методологии и теории историко-философского исследования.

¹ См.: Гачев Г.Д. «Национальные образы» мира. М., 1994. С. 46.

² Abellan J.L. La historia critica del pensamiento espanol. Madrid, 1979. P. 93.

³ Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. М.: Прометей, 1993. С. 238.

Исследование мирового историко-философского процесса в национальной (культурологической) форме значительно отличается, как показал З.А. Каменский, по цели, способу организации, материалу и результатам от логико-теоретического исследования¹.

Цель культурологического исследования философского процесса состоит в выявлении как детерминации философских идей со стороны национальной традиции, так и воздействия философских идей на развитие данного народа. При этом речь идет не столько о народе как определенной этнической общности, сколько об историческом стиле жизни народа, выражающемся в «системе его последних убеждений». Обосновывая необходимость разработки «полицентрической всемирной истории», великий испанский философ Х. Ортега-и-Гассет писал: «Народы отличаются не внешними условиями жизни и не тем, что находятся на разных уровнях эволюции человечества (которую мы правильно считаем единой), а разницей в радикальной ориентации духа»².

Понятие «традиции» столь часто употребляется как в обиходной речи, так и в социологии, культурной антропологии и философии истории, что требует существенных уточнений и концептуальной проработки применительно к теме данного исследования.

Отметим, что традиция, выступавшая на протяжении длительного времени как религиозная Традиция, была подвергнута сокрушительной критике в философии Просвещения. И только в философской герменевтике, прежде всего у Г. Гадамера, начинается реабилитация традиции, но уже не как религиозной Традиции, а как традиции исторической. Реабилитация традиции, предрассудков как пред-рассуждений и авторитета позволили Гадамеру дать обоснование научности гуманитарных штудий, доказать возможность достижения объективности в области гуманитарных наук³.

Говоря о «традиции», мы имеем, прежде всего, в виду наиболее показательные аспекты исторически выработанной коллективной идентичности. Традиция в этом плане всегда предстает как система взаимосвязанных традиций: познавательных, институциональных, прагматических, коммуникативных, религиозных, эстетических и т.д. Именно система традиций определяет структурную организацию культурного контекста, хотя она и является исторически подвижной. Целостность традиции задается теми моральными нормами, организованными формами поведения и верованиями, которые общность рассматривает как фундаментальные для поддержания своей идентичности.

Таким образом, понятие «национальная традиция», обозначающее систему взаимосвязанных традиций, призвано выявить сущность, которая отличает и характеризует каждый народ как некоторую межпоколенную общность и включает в себя осознание ее миссии в культуре. Мнения о факторах, влияющих на формирование и изменение национальной традиции, различны: раса, этнос, географическое положение, экономика, язык, религия. В европейском смысле слова понятие «народ» рассматривается как «тысячелетиями складывающаяся во взаимодействии с природной средой психофизическая индивидуальность с собственным строем языка и претворенным в формах своей жизни мироотношением»⁴. Биографией народа выступает его история, в ходе ко-

¹ См. Каменский З.А. История философии как наука. М., 1992. С. 94–97.

² Ortega-y-Gasset J. Obras completas. T. 3. Madrid, 1955. P. 380.

³ Шестакова М.А. Субъект гуманитарных наук // Исторический процесс: истоки, перипетии, перспективы: межвузовский сборник статей. Вып. 8. Йошкар-Ола: Марийский государственный технический университет, 2008. С. 65–80.

⁴ Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М., 1994. С. 43.

торой и складывается непрерывное и своеобразное единство народа. Раскрыть это существенное единство — задача философии истории определенного народа.

Но, хотя традиция зарождается в историческом процессе, и ее осуществление есть исторический факт, история и традиция не совпадают как понятия. Существует различие между традицией как фактом и традицией как ценностью. В первом смысле традиция характеризует порядок того, что есть (нечто делается просто потому, что так уже делалось). Во втором смысле традиция относится к порядку того, что должно быть. (Нечто должно цениться, потому что прежде ценилось). Как отмечает автор интереснейшей работы по проблемам латиноамериканской традиции Марио Самбарриано, «факт длительности традиции не решает вопроса о ее ценности, так как может быть достойна сожаления та традиция, которая продолжается, и оплакиваться та, которая утеряна»¹.

Традиция связана с настоящим, она передается в настоящем и, исходя из настоящего, определяет то, что нужно делать. В этом смысле любая система традиций строится на современном фундаменте, хотя и опирается на постоянно возобновляемое прошлое. Именно настоящее задает обращение к прошлому, исходя из аксиологического значения непрерывности и культурного единства как характерных черт традиции. Самбарриано подчеркивает значимость традиции для «самоинтерпретации, самоидентификации и самооценки некоторого «мы», стремящегося удерживать ее и в будущем через своих последователей»². Традиция позволяет народам знать, кто есть кто в полифоническом культурном пространстве современного мира. Она всегда связана с выбором, а выбор предполагает знание о различных системах культурных ценностей. Знание же это возникает при глубоком проникновении в традицию другого народа, характеризующую его культурное единство.

Национальная философская традиция, подобно характеру человека, яснее проявляется через отношение к другой национальной традиции. При этом следует учитывать, что «национальная традиция» — величина не постоянная, а социально-историческая, способная к изменениям. Кроме того, следует учитывать, что она по-разному реконструируется и интерпретируется исследователями. Чтобы можно было говорить не просто о существовании философии в России или Испании, а о «русском» или «испанском» качестве истории философской мысли, нужно выявить внутреннюю связь, образующую логику эволюции универсальных форм мысли, характерную для данного народа. Следует иметь в виду также, что чаще всего национальные различия касаются не содержания философских учений, а способов постановки и методов решения таких универсальных вопросов, как бытие, человек, субстанция, смерть, а также взаимоотношения философии с другими формами духовной культуры.

Противники понятия «национальная философская традиция» прибегают для аргументации своей позиции к следующему доводу: если мы признаем существование национальной философии, то это приведет к игнорированию концептуальных различий между «философскими школами», противоположными философскими направлениями, которые сосуществуют в рамках единой культурной системы данного народа. По нашему мнению, это может происходить только в том случае, когда национальные черты философии абсолютизируются. Если же исходить из рассмотрения национальных черт культуры как способа реализации некоторых универсальных ценностей, то подобной

¹ Sambariano M. *Identidad, tradicion, autenticidad*. Caracas, 1980. P. 128.

² Ibid. P. 132.

абсолютизации не произойдет. Философские традиции, воспринятые из различных культур, взаимодействуют не только между собой, но и с более широким мировоззрением народа и видоизменяются, становясь частью определенного культурного единства. М. Фуко удалось посредством культурологического анализа выявить общность систем мышления в таких различных дисциплинах конца XVIII века, как лингвистика, биология и политическая экономия. В своем исследовании мы попытаемся выявить общность национальной традиции в испанской философии XIX–XX вв. и описать ее, опираясь, прежде всего, на исследования самих испанских философов.

Испанская философия выбрана в качестве объекта национально-культурологической формы историко-философского исследования по двум причинам. Во-первых, в силу удивительного подобия процессов исторического развития Испании и России, особенно в XIX–XX вв. Обе страны складывались и развивались в пограничных зонах, на окраинах Европы, являясь — каждая по-своему — зонами взаимопроникновения западной и восточной культур. Практически одновременно в этих странах началась борьба против социального и церковного гнета, вдохновленная идеями французских просветителей. Сходный характер имели национально-освободительные войны против наполеоновской Франции и этапы революционной борьбы. Во-вторых, пограничная испанская культура как продукт средиземноморского евразийско-африканского культурного синтеза сыграла важнейшую роль в формировании латиноамериканской культуры. Это обусловило огромный интерес испанской философии XIX–XX вв. к поискам национальной традиции, к осознанию своеобразных черт Испании как некоторой целостности.

Испанская философия как национальный феномен

Активные исследования по истории испанской философии с целью поиска национальной философской традиции начались в Испании в 70-е годы XIX века. Им предшествовал семидесятилетний период острых социально-политических конфликтов, во время которого Испания пережила два иностранных вторжения, утрату владений в Америке, три смены династий, шесть отречений монархов, две карлистские войны, пять революций, провозглашение 7 конституций и множество военных переворотов. Дискуссия 1876–1878 гг. об «испанской науке» выявила две противоположные точки зрения по вопросу о существовании самобытной «испанской философии». Первая точка зрения, наиболее ярко выраженная А. Пидалем, исходила из того, что в Испании были выдающиеся философы, но не было оригинальных философских школ, единого философского творческого процесса, а, следовательно, не было национальной философии. Противоположная точка зрения отстаивалась крупнейшим испанским историком Менендесом Пелайо (1856–1912). Доказывая существование испанской философии, Менендес Пелайо выделял в истории испанской философии шесть оригинальных философских школ, которые, при всех их различиях, выражают логику развития философской мысли Испании. Под «философской школой» он понимал «интеллектуальное направление, сложившееся на базе новаторства мыслителя или группы мыслителей, с наибольшей полнотой выразивших мироощущение, миропонимание и интерпретацию мироздания, свойственные сознанию этноса, которое существует в конкретно-исторических и физических условиях»¹.

¹ Журавлев О.В. Пути и перепутья. Очерки испанской философии 19–20 вв. СПб., 1992. С. 106.

Интересно, что новый социальный и политический кризис Испании на рубеже XIX–XX вв., связанный с потерей последних колоний, ростом анархического и региональных движений в Стране Басков и Каталонии, спровоцировал в Испании не соответствующую социальную и политические реформы, а «интеллектуальную трансформацию, изменение отношения, которое состояло в обращении к подлинному культивированию мышления, литературы и исторических исследований»¹.

Речь идет об идеологическом течении в Испании конца XIX — начала XX века, ядро которого составили известные литераторы и философы Асорин, Анхель Ганивет, Антонио Мачадо, Мигель де Унамуно и др. Это течение получило название «поколения 98 года». Возвращение страны в прежние рамки «европейского государства» заставило испанскую культуру осознать себя в отношении к себе самой, к своей глубокой, и, как считали многие представители «поколения 98 года», непроявленной сущности. Испания стала философской проблемой для всего поколения, причем в решении этой проблемы «поколение 98 года» опиралось не на научные методы социологического исследования, а на свои личные, субъективные наблюдения, создавая литературную интерпретацию интеллектуального прошлого Испании посредством литературных пейзажей основных испанских провинций, психологических портретов испанцев, развития традиции пристального чтения художественных текстов, обнаружения их внутренней связи с историческим, биографическим контекстом, с эпохой в широком смысле слова², выявления различных этнических элементов в духовной культуре Испании.

Свое первое воплощение эти принципы получили у Анхеля Ганивета (1863–1898). Представители поколения поставили перед собой цель — осмыслить фундаментальные основы бытия на литературно-художественной, поэтической основе, создать испанскую «мыслящую литературу», в которой выявить «универсальную концепцию жизни, а вместе с ней чувство жизни испанцев». В фундаментальном труде «Испанское мирозерцание» Анхель Ганивет осмысливает испанскую литературу и искусство как важнейшую составную часть «идеального мира» Испании, ее национального духа. Признавая принципиальную необъективируемость этого духовного фундамента, Ганивет пытается передать его в ряде символов-образов. Такими символами испанской национальности выступают, по его мнению, христианский образ девы Марии и стоицизм Сенеки, в полной мере раскрывающие раздвоенность национальной жизни, разрыв между реальностью культуры и ее громадными духовными возможностями. Целая нация на протяжении всей своей истории живет внешне деятельной жизнью, воюет, погружена в «видимость», а где-то в «аскетическом, уединенном тайнике души» хранит «идеал» иной жизни, иных ценностей. Характерные черты испанцев, выступающие в их «внешней» истории, — личная независимость, индивидуализм, воинственность, витальность, экспансионизм, фанатизм, — являются односторонностями национального духа. Задачу снятия и преобразования данных односторонностей выполняло до сих пор только искусство, но не систематическим образом, а как кратковременный прорыв к духовности: в стране были гениальные художники, но не было интеллигенции — слоя людей, которые поддерживали бы постоянную связь с духом. «Для испанского искусства типичны гении, которые сами создают и сами замыкают художественные школы»³. Характерная же черта испанцев в их «внутренней истории» — непреодолимая страсть к бессмертию,

¹ Marias J. España inteligible, Madrid, 1985. P. 358.

² Гильермо Диас-Плаха. От Сервантеса до наших дней. М., 1984. С. 297–299.

³ Ganivet A. Idearium espanol. Madrid, 1954. P. 141.

чувство личного достоинства, религиозность испанской души, презрение к технике и прагматическим аспектам жизни.

Сходные идеи отстаивал крупнейший испанский мыслитель М. Унамуно, эссеистические работы которого имели наибольшее философское значение среди деятелей «поколения 98 года». Героя «испанского мышления», «испанского чувства жизни» Унамуно видит в Дон-Кихоте. В душе Дон-Кихота происходит борьба между миром, как он представлен разумом науки, и миром, каким мы хотим, чтобы он был, миром, соответствующим нашей вере. Дон-Кихот сражается за жизнь, за вечное продолжение жизни, так как живой человек стоит всех теорий и всех философий. «Другие народы оставили нам книги, институты, мы оставляем души. Св. Тереза стоит любого института, любой “Критики чистого разума”»¹.

Чувство целостности, спонтанности жизни — важнейшая составляющая испанской мудрости. «Самое серьезное занятие для испанца — спасение души, но не в религиозном смысле, а в смысле сохранения и защиты спонтанности и целостности индивидуальной жизни от всеми признанных идей, социальной активности и, прежде всего, от коллективной страсти»². Персонализм типичен для Испании, и не только для ее истории, но и для политической эволюции. Чтобы какое-либо действие было успешным в Испании, важен личностный контакт человека с человеком. «Жить — это действовать для англичан, мыслить — для французов, чувствовать — для испанцев»³.

Имея в виду именно эти черты духовной жизни испанского народа, Унамуно писал в начале XX века о необходимости «испанизировать Европу», т.е. научить Европу трагически чувствовать жизнь, избавить ее от антижизненности разума, противящегося жизни как страстному желанию личного бессмертия. Показательно название главного философского сочинения Унамуно «Трагическое чувство жизни» — этого «научнейшего опровержения науки, тщательного продуманного выпада против убивающего жизнь разума», по выражению Ортеги.

Внешне противоположный тезис о необходимости «европеизировать Испанию» высказывает в статье «Испания как возможность» крупнейший испанский философ XX века Х. Ортега-и-Гассет. Но в отличие от большинства, которое видело смысл этого лозунга в подражании Испании тому, чего ей не хватало в силу длительного периода ее духовной изоляции от остальных европейских стран, Ортега вслед за «поколением 98 года» утверждал, что европеизация не означает слепого подражания, имитации Европы. Ситуация Испании состоит в том, чтобы определить для себя, чем является Европа в современный период. Формула современной Европы, по мнению Ортеги, такова: «Европа=науке: все остальное у нее общее с остальной частью планеты»⁴. Поэтому Испания должна выработать испанскую интерпретацию мира и тем самым стать одной из европейских возможностей. Таким образом, под европеизацией Испании Ортега понимал необходимость культивирования испанского мышления, которое может появиться только тогда, «когда испанцы вольются в мировую культуру». Культуру же Ортега связывает в искренностью и вечностью выработанных идей, самодисциплиной, ясностью. «Вырвать с корнем веру в гения — чистую случайность — и взрастить талант — вот что было бы настоящим благодеянием и для Испании, витающей в облаках, и для Рос-

¹ Unamuno M., de. *Espana y los espanoles* Madrid, 1955. P. 205.

² Madariaga S., de. *Inglese, franceses, espanoles*. Madrid, 1931. P. 133–134.

³ *Ibidem*. P. 31.

⁴ Ортега-и-Гассет Х. *Этюды об Испании*. Киев, 1994. С. 291.

сии»¹. Эта выдержка из письма Ортеги Унамуно сжато и ярко очерчивает трудности, стоявшие перед испанскими философами в начале XX века, при выработке испанской интерпретации мира.

Понимание жизни как «радикальной реальности», взятой в качестве принципа мирочувствования, миропонимания и практического отношения к миру, — вот что составляет испанскую интерпретацию мира, по мнению Ортеги. Сравнивая свою позицию с позицией Дильтея, Ортега пришел к выводу, что у Дильтея идея жизни свелась к новой методологии исторического познания и не состоялась как парадигма нового мировоззрения Запада. Кроме того, основным недостатком популярных в то время учений В. Дильтея и М. Хайдеггера Ортега считал «выбор теоретизирующего субъекта» в качестве начала своих философских учений. С точки зрения Ортеги, познание — это всего лишь функция (хотя и важная) радикальной, беспредпосылочной реальности или жизни как драмы в онтологическом смысле. Идея жизни формулировалась им в краткой формуле: «Я — это я и мои обстоятельства, и если я не спасу их, я не спасусь сам»². Эта посылка лежит и в основе теории познания Ортеги, и в основе его социальной философии.

Современный испанский философ, ученик Ортеги Хулиан Мариас связывает оригинальность испанского мышления с присущей испанцам манерой самопознания.

Для Испании человек всегда был личностью; связь испанца с другим (мавром или иудеем в Средние века, американским индейцем в Новое время) была личностной; Испания понимала, что жизнь — это миссия, и поэтому она... избегала утилитаризма, приводящего обычно к рассмотрению человека как вещи... Испанец воспринимал жизнь как неустойчивость и не считал достижение успеха оправданием жизни, поэтому он проживал жизнь как приключение и чувствовал симпатию к побежденным. Произведение, с наибольшей силой и чистотой выразившее все испанское, произведение Сервантеса пронизано этим способом видеть вещи³.

Важный вклад в решение методологических проблем историко-философского исследования в культурологической форме на примере исследования испанской философской традиции внес Х.Л. Абельян. В своей многотомной работе «Критическая история испанского мышления» (последний, 8-й том вышел в свет в 1991 г.) Абельян исходит из следующих принципов историко-философского исследования испанской философии: 1) прослеживание смысла интеллектуальной эволюции испанской мысли с ориентацией на школы, течения, направления; 2) рассмотрение философии как высшей формы выражения национального самосознания (отсюда датировка начала испанской философии 1474 годом, когда впервые в результате объединения политики Кастилии и Арагона сложилось единое национальное государство со своей культурой и политикой); 3) изучение «национального характера» не как некоторых однозначных и единых для всех поколений черт, а как выражение культурных традиций в истории народа, их воплощения в процессе социализации индивидов и, следовательно, изучение его в исторической перспективе, изменении, посредством методов социальных наук; 4) рассмотрение национальных черт культуры, как способа реализации универсальных ценностей культуры (к чему призывал Ортега), что препятствует абсолютизации национальных черт философии. Наряду с теоретическими элементами испанской философии

¹ Там же. С. 276.

² Ortega-y-Gasset X. *Meditaciones de Don Qijote*. Havana, 1964. P. 52.

³ Marias J. *Espana inteligible*. Madrid, 1985. P. 421.

ской традиции Х.Л. Абельян уделяет большое внимание элементам неинтеллектуальным, таким как интересы, потребности, психология, экономика, социальная структура, религия.

Прошлое, по мнению Х.Л. Абельяна, нужно анализировать, исходя из внутренних, а не из внешних критериев, важнейшим из которых является влияние религии, «так как именно религиозный фактор наиболее глубоко сформировал нашу психологическую структуру, наши социальные черты и наше прошлое»¹.

Правда, Абельян далек от стремления рассматривать религию (католицизм) как единственную и главную причину изменений испанского общества, что было так характерно для испанских традиционалистов. Для Абельяна религия — один из многочисленных факторов, в действии которого наиболее полно воплотились характерные черты испанской истории. И, хотя процесс секуляризации охватил и современную Испанию, религиозные отношения остаются своего рода «культурным субстратом» испанского общества.

Влияние католицизма на формирование испанской философской культуры

В чем же сказалось влияние религиозного фактора на экономику, мораль, ментальность, психологию и общественное устройство Испании? Евангельское обожествление бедности, характерное для католической проповеди, произвело в Испании настоящую «культуру бедности», проявляющуюся, с одной стороны, в «мифологии нищего», а с другой стороны — в статичной концепции общества. Испанский католицизм выступал как «культура экономической отсталости». В сфере морали, правда, благодаря практике исповеди католицизм выставил более мягкие требования, признав аскетизм уделом святых, а не каждого человека. Однако все это сопровождалось интеллектуальным авторитаризмом, следствием которого было слабое научное развитие, рост нетерпимости и фанатизма, а также всеобщая лень. Худшим из следствий этого зла в Испании была постоянно возникавшая тема искоренения религиозных диссидентов.

Сильный религиозный и психологический «коммунитаризм», свойственный католицизму (общество и, прежде всего, церковь предшествуют индивиду), в социальном плане провоцировал реакцию индивидуалистического характера. «То, что социальная связь обеспечивалась авторитаризмом, иерархией и отсутствием интеллектуальной критики, производило моральную гибкость, преобразующуюся в огромную свободу в практическом аспекте поведения»². В этом коренятся причины так называемого испанского индивидуализма. Последний выражается в таких чертах испанцев: самоутверждение личности, ценность «жеста» и великих индивидуальных деяний, как на уровне действия (завоеватели, мореплаватели, открыватели), так и на уровне созерцания (мистики, поэты, художники).

Трагическое раздвоение религиозного духа Испании определило противоречивость испанского характера как «находящегося в постоянном колебании между сладострастием и духовностью, воодушевлением и скептицизмом, реализмом и романтизмом»³. В философии эта черта национального характера проявилась в стремлении к поиску гармонии между мистическим спиритуализмом и материалистическим сенсуализмом, между философией, наукой и религией. Установка на гармоничное сочетание

¹ Ibid. P. 126.

² Ibid. P. 144.

³ Varela X. La novela de Espana. Madrid, 1998. P. 91.

разнородных идей — еще одна характеристика испанской философии, связанная с особенностями испанского менталитета

Что касается влияния религиозного фактора на развитие философии в Испании, то оно проявилось в том значении мифа и метафорической формы мышления, которое они имеют в испанской философии. С мифом связаны и все остальные черты испанского мышления, выделяемые Абельяном в ходе историко-философских исследований: метафоричность, универсализм, антиклерикализм, эстетизм, гуманизм и субъективизм.

Решающей причиной научной несостоятельности испанцев, по мнению президента Международной ассоциации психотерапевтов Х.Х. Лопеса-Ибора, являются не социально-исторические факторы, такие как изгнание евреев, деятельность Инквизиции и ожесточенная борьба против Реформации, препятствующие научному творчеству, а отсутствие интереса к миру природы и космоса и «страсть к человеческим, этическим ценностям». «Отсутствие интереса к природе внутренне связано с отсутствием интереса к материальным благам и отсутствием фаустовского духа у испанцев»¹. Испанцам присуще особое понимание духовности. Если немецкий идеализм исходит из идеи духа, противопоставленного природе, и всегда имманентного собственному Я, то для испанской философии дух есть нечто субстанциальное в самом себе, столь же субстанциальное, как физический космос или человеческое Я, и обладающее изначальным правом на существование. Такое понимание духовности объясняет «вечный провиденциализм испанского народа, который, в конечном счете, есть не что иное, как специфический способ чувствовать трансцендентное»².

Поэтому испанскому мышлению ближе не порожденное немецкой философией понятие субъекта, а понятие личности как опоры вечных ценностей. Политический либерализм, который, казалось, культивирует индивидуальность, не укоренился на испанской почве именно потому, что он отрицает иерархию личностных ценностей.

Важнейшая черта испанского мышления, из которой вытекают и на которой основываются все остальные, это «отвержение социального и экономического в пользу человеческого, восхваление быть перед обладать в согласии с критериями, по которым человек преобладает над вещами, душа или дух над идеями или понятиями и моральное сознание — над психологическим самооправданием»³. Эта черта (философия как отрицание религии успеха) присуща всем кульминационным точкам испанской философии: эразмизму, антропологической и теолого-юридической доктрине колонизации Америки, многочисленным вариациям мифа о Христе, витализму Унамуно и Ортеги, современной критике «общества благосостояния».

Важную роль в формировании философской традиции играет язык, который является необходимым лингвистическим инструментом для создания самой философии. Спецификой испанской философии является то, что создать свой философский язык ей удалось значительно позже других европейских народов. Если в Италии свой философский язык был создан со времен Возрождения (в работах Д. Бруно), у французов — с М. Монтеня и, особенно, с Р. Декарта, у англичан — с Ф. Бэкона, а у немцев — лишь в XVIII веке с Вольфа, а по-настоящему с И. Канта, то в Испании, как отмечает Хулиан Мариас, свой философский язык был создан лишь в конце XIX — начале XX вв. благодаря Унамуно и Ортеге, хотя «в литературе и религии он обладал значительно большим

¹ Lopez Ibor J.J. El español y su complejo de inferioridad. Madrid, 1975. P. 231.

² Ibid. P. 176.

³ Abellan J.L. La historia critica del pensamiento español. T. 1. Madrid, 1979. P. 147.

совершенством и зрелостью, чем в других странах в период выработки их философского языка»¹. Работы великих гуманистов и схоластов XVII века были написаны на латинском языке, а в XVIII веке в Испании, по мнению Мариаса, не было творческой философии. Потребность в создании своего философского языка испанцы ощутили лишь в XIX веке, когда начался период господства идей в духовной жизни европейских стран. Философия стала жизненно необходимой для создания концептуальной системы, способной породить в Испании новую систему верований.

Подводя итог обзору работ испанских авторов, посвященных осмыслению испанской философской традиции, можно выделить следующие характерные черты испанской философии: 1) преимущественный интерес к социально-этической, а не умозрительной философии; 2) эклектическая тенденция к объединению науки, философии и религии, мистицизма и рационализма, жизни и разума; 3) культивирование форм интуитивного постижения сущности вещей, метафоричность испанской философии; 4) специфически эстетический подход к философии, утверждение фундаментального единства философии и литературы; 5) понимание жизни как «радикальной реальности», что составляет принцип испанского миропонимания; 6) персоналистский характер испанской философии.

Особенности конституирования национальной философской традиции в России

Формирование философии, сознательно вытекающей из национальной жизни, в России связано со славянофильским движением. Как отмечал в своей работе «Русская философия» А.Ф. Лосев, «первой органически русской философией, не обособленной, как в XVIII веке философия Сковороды, а такой, что не только восприняла православный, христианский способ мышления, но и стала образцом для всей последующей русской философии, оказалась философия славянофилов»².

Программа самобытной русской философии, выдвинутая И.В. Киреевским в 30-е годы XIX века, исходила из понимания философии как рефлексии над коллективным сознанием народа, которая должна стать ценностно-нормативным образованием, дающим цели для практической деятельности. «*Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта. Когда и как — скажет время; но стремление к философии немецкой, которое начинает у нас распространяться, есть уже важный шаг к этой цели*»³. Симптоматично указание на немецкую философию как методологическую, идейную основу создания самобытной национальной (русской) философии.

Речь идет, бесспорно, о старших современниках будущих славянофилов и западников — представителях немецкого романтизма в философии и литературе, стимулировавших развитие таких гуманитарных дисциплин как фольклористика, этнография или «народознание», как они назывались в XIX веке, а также сравнительно-историческое литературоведение и языкознание. Именно славянофилы становятся первыми собирателями и систематизаторами национального фольклора, создателями русской эссенстики, идейным центром литературно-публицистического и философского творчества. В рамках данного движения развивается та научно-исследовательская про-

¹ Mariás J. España intelligible. Madrid, 1985. P. 339.

² Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С. 78.

³ Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 68.

грамма, которая во многом определит специфику гуманитарного познания в XX веке — формирование историко-генетического, сравнительно-типологического и структурного методов исследования. Отметим, что, трактуя философию как рефлексию над коллективным сознанием народа, И.В. Киреевский и А.С. Хомяков пытаются создать всеобщий общественный идеал. Но такое понимание философии и ее задач неизбежно приводит к идеологизации философии, так как ни в одном акте человеческой деятельности всеобщее не может стать содержанием цели, а предметом классической философии выступало именно «всеобщее».

Различное отношение к народному преданию у славянофилов и западников имело существенное значение для развития такой популярной философемы как «русская идея». Если славянофилы видели в народном предании выражение русских национальных *идеалов*, то западники, особенно представители революционного демократизма, видели в нем выражение общественных *идей*. Идеи с логической точки зрения представляют собой высказывания, а потому являются прерогативой аксиоматического типа мышления и претендуют на общезначимость. Идеалы же как продукты генетического типа мышления не претендуют на общезначимость и объективность, они лишь задают общее направление процесса, которое разделяется и признается их сторонниками¹.

Историческое предание русского народа, собранное и описанное к 70-годам XIX века, становится той основой, на которой осуществлялся процесс самоидентификации русской культуры и формирования самобытной русской философии на протяжении всего XIX века. Критерием самобытности при этом является не столько отличие данной культуры от ценностей, норм, идей других культур, сколько *органичность* культуры, гармоничность, *непротиворечивость* взаимодействия ее многообразных частей, соответствие общему психическому облику данного национального целого.

Плодотворным методологическим принципом исследования национальной культуры является разработанный Н.С. Трубецким принцип самобытности как коррелята непрерывного и непрестанного национального самопознания. Уподобляя народ коллективной, симфонической личности, Н.С. Трубецкой писал: «Только постигнув свою природу, свою сущность с совершенной ясностью и полнотой, человек способен оставаться самобытным, ни минуты не вступая в противоречие с самим собой, не обманывая ни себя, ни других. И только в этом установлении гармонии и целостности личности на основании ясного и полного знания природы этой личности и состоит высшее достижимое на земле счастье»².

Большинство современных исследователей русской духовности и русской философии связывают стремление к соборному типу духовного единения, присущее русской ментальности, с православием как смыслообразующим элементом не только русской религиозной философии, но и (в трансформированном с точки зрения содержания, виде) русского стиля философствования в целом³.

¹О различии аксиоматического и генетического типов мышления см.: Смирнов В.А. Значение метода логической реконструкции для истории логики и философии // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии. Сб. статей. М.: Наука, 1988. С. 168–188.

²Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. М., 1999. С. 105.

³Бобков А.И. Влияние христианства на национальную идею (социально-философский аспект). Иркутск, 2000. С. 107; Гершунский Б.А. Россия и США на пороге III тысячелетия. Опыт экспертного исследования российского и американского менталитетов. М., 1999. С. 50; Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 26–58.

К чертам русского религиозного мышления Н.С. Трубецкой относил «отсутствие гибкости, пренебрежение к абстрактности и стремление к конкретизации, к воплощению религиозных переживаний и идей в формах внешнего быта и культуры»¹. Эти же черты проявляются и в атеистически ориентированных направлениях русской философской мысли. Достаточно вспомнить бердяевский анализ «религиозного» смысла русского коммунизма, идеал «самодержавной республики» позитивиста К.Д. Кавелина, «народнический» характер социализма подлинного «русификатора позитивизма» (выражение С.А. Левицкого) Н.К. Михайловского.

Отличие России от Европы, с точки зрения Михайловского, не в степени, а в самом *типе* развития. Именно русскому народу присуще стремление к «целостной жизни», к борьбе против раздробления духа в цивилизации, против социальной неправды. «Европейская история и европейская наука с одинаковой ясностью убеждали нас, что свобода, как безусловный принцип, плохой руководитель... она источена внутренними противоречиями... она бессильна изменить взаимные отношения наличных сил в обществе» — писал Михайловский². Чувство долга Н.К. Михайловского по отношению к народу соединялось у него с верой в общину и осуществимость в ней и через нее социального идеала, так как именно община (или артель) в русском обществе охраняет личность, биологическую целостность человека и «простое сотрудничество», когда несколько человек помогают друг другу в одном и том же деле. Именно народ как субъект идеального общества осуществляет, по мнению Михайловского, аксиологический выбор между различными ветвями социальной эволюции — органической и исторической. Изучение опыта социальной эволюции Западной Европы необходимо для того, чтобы сохранить присущий России тип развития.

На близость социальных идеалов религиозного идеализма, развивавшегося в русской философии начала XX века, и его постоянного оппонента — русского марксизма, обратил внимание С.Н. Булгаков. В своем сборнике статей «От марксизма к идеализму» (1903 г.) он писал:

Идеализм в России родился и стоит под знаком социального вопроса и теории прогресса. Он нужен его представителям не затем, чтобы уйти от земли и ее интересов — на небо ли, или в «болото реакции», или куда-нибудь еще, — а чтобы придать абсолютную санкцию и тем непреерекаемо утвердить нравственные и общественные идеалы; поэтому он не мирит с действительностью, а зовет к борьбе с ней во имя абсолютного идеала. Между марксизмом и идеализмом, при всей противоположности их в области «теоретического разума», существует значительная близость в сфере «разума практического», социальных стремлений и идеалов. Идеалы социальной справедливости и общественного прогресса, свободы и равенства, политического либерализма и социального демократизма или социализма с необходимостью вытекают из основных принципов философского идеализма; они не только не составляют монополии марксизма или какой-нибудь другой доктрины, но лишь на этих принципах и могут вообще основываться³.

Продолжая эту линию в трактовке особенностей отечественного философского развития, Г.Л. Тульчинский в своем исследовании метафизики российского духовного

¹ Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. С. 158.

² Цит. по: Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 98-99.

³ Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму / Труды по социологии и теологии. В 2-х т. Т. 1. М.: Наука, 1997. С. 3-4.

опыта констатирует: «Утопизм и эсхатологизм, нравственный максимализм в сочетании с правовым нигилизмом сближают русскую религиозную философию с ее оппонентом (социализмом — Л.Я.) — не по букве, но по духу, архетипически»¹.

Следуя парадигме социальной детерминации историко-философского процесса, основы которой заложены К. Марксом и развиваются в трудах отечественных философов, для полной реконструкции социальной детерминации необходимо выявление сложного взаимодействия трех сторон философствующего субъекта — национально-культурного, классового и личностного. «Подчеркивание только личностного начала в возникновении и развитии философских идей при забвении двух других сторон философствующего субъекта лишает историко-философский процесс по существу всякой закономерности. Забвение этого начала, обезличивание историко-философского процесса делает его еще более загадочным»².

В исследовании русской философской традиции наименее изученным при всем обилии книг, статей, посвященных русской культуре и российской цивилизации в целом, оказалось именно влияние национально-культурного фактора на философию в его сочетании с личностным компонентом философствующего субъекта. Причина этого состоит в сложном характере социально-национальной детерминации, которая гораздо ощутимее проявляет себя в этических и социально-философских компонентах различных философем, чем в гносеологических и онтологических компонентах философии.

В отечественной литературе представлены две крайние позиции в исследовании русской философской традиции. Одна из них сводится к своеобразному «национальному редукционизму» философствующего субъекта и настаивает на принципиальной «неизмеримости оснований рациональности» в различных по национальному духу культурах. В основе этой позиции лежат два методологических допущения: 1) основанное на теории лингвистической относительности Вильгельма фон Гумбольдта, Э. Сепира, Б. Уорфа предположение, что язык полностью определяет мировоззрение этноса, 2) сведение философского осмысления действительности исключительно к образно-целостной подсистеме, фиксирующей глубинные переживания субъекта философствования. Дискурсивная подсистема осмысления действительности, связанная с накоплением и развитием новых описаний, при этом рассматривается как детерминированная образно-целостной подсистемой, устанавливается жесткая зависимость описательной идентификации от нормативно-ценностной идентификации. Наиболее ярко эта позиция выражена в работах известного культуролога Г. Гачева.

Вторая крайняя позиция — полное игнорирование национально-культурного фактора в исследовании русской философии. Аргументы сторонников этой позиции опираются на гегелевское представление о философии как «науке о формах всеобщего в природе, человеческом обществе и познании», как области объективного знания, которая призвана самим миром «объективно представлять саму идею объективного знания, чтобы хранить эталоны объективного понимания в изменяющихся условиях мира»³.

¹ Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. СПб., 2001. С. 242.

² Соколов В.В. К вопросу о социальной детерминации историко-философского процесса // Методологические проблемы исследования истории философии в странах Западной Европы и Америки. М., 1986. С. 5.

³ Шулевский Н.Б. Философия как книга объективного знания. М., 2000. С. 8.

Поэтому с точки зрения сторонников этой позиции имеет смысл изучать развитие философских идей в России, но никак не *русскую* философскую традицию, поскольку философия, подобно науке, не может носить национального характера. Представление о том, что формы выражения философского знания и способы его получения всегда одинаковы, от долгого употребления приобрели статус неопровержимой истины, не допускающей каких-либо сомнений и критики. В своем выступлении на международной конференции по истории русской философии в ноябре 2002 года заведующий кафедрой истории русской философии РГГУ В.Б. Сербиненко высказал мнение о том, что «исследование национального характера не имеет отношения к истории философии, хотя и полезно», а М.А. Маслин счел изучение национальных особенностей русской религиозной философии проявлением «непартийного» подхода. В то же время, задача создания интегральной истории русской философии осознается как наиболее актуальная задача большинством историков русской философии. Хотя не вполне ясно, как ее возможно создать без обобщающей теории национального развития философии и разработанной методологии историко-философского исследования в национальной форме.

Существенный вклад в теоретическую разработку национальной формы обобщающего историко-философского исследования и осмысление целей, принципов и методов ее разработки внес известный исследователь русской философии З.А. Каменский. Но при этом З.А. Каменский решительно выступает против расширительной трактовки предмета национальной философии. Если предметом истории национальной философии могут быть, по определению В.С. Горского, как социальные и теоретические предпосылки созданной на территории, занимаемой данным народом, философии, так и дальнейшая «рационализация мировоззрения», т.е. функционирование в культуре народа уже выработанных знаний¹, то З.А.Каменский выступает против расширения предмета философии, которая понимается им как наука о формах всеобщего, до масштабов предмета истории духовной культуры вообще.

Если же у данной нации функционирует некоторое другое идеологическое образование, не отнесенное к этому предмету, или если оно функционирует не в понятийной, не в систематизированной форме, если оно не теоретизировано, то не может идти речь о функционировании философии, и, следовательно, перед нами какая-то иная форма — подготовительная, промежуточная или даже самостоятельная, но иная².

Конечной целью подобной историко-философской стратегии стало бы описание историко-философского процесса с точки зрения его национального развития. Но данная историко-философская стратегия, несмотря на то, что она была поддержана рядом отечественных историков философии — Т.И. Ойзерманом, М.В. Яковлевым, А.Г. Мысливченко и др., не была реализована в практике конкретных историко-философских исследований, в том числе и по причине ее чрезвычайной сложности.

Аргументы против возрождения проблематики русского национального сознания и его проявления в философии чаще всего опираются на то, что Ю. Хабермас назвал «конституционным патриотизмом», т.е. признанием универсальности демократических принципов, как если бы опасность для них исходила от самой идеи нации, или в силу постановки вопросов национального самосознания националистами. Нацию и демокра-

¹ Горский В.С. О соотношении всемирной и национальной истории философии // Известия АН Казахской ССР. Серия общественная. 1972. № 4. С. 23–26.

² Каменский З.А. История философии как наука в России XIX–XX вв. М., 2001. С. 320.

тию часто противопоставляют, несмотря на тот парадокс, что они возникли практически одновременно. Национальная идентичность является, прежде всего, вопросом личного и коллективного достоинства, потому что дает человеку через опору на социальные ценности основания для гордости и в этом плане выступает важным резервом для экономического роста и социальной солидарности.

В одной из своих последних работ «Надежда» Ф. Фукуяма говорит о «социальном капитале», необходимом обществу для решения задач экономического развития. Часть этого капитала основывается на том сознании общности, которое связано с идеей нации. Почвой для демократической легитимности в нашей стране может выступить именно нация, а не европейские демократические институты. Вопрос состоит в том, будет ли демократия воспринята как наилучший режим для нации или как ущерб для ее целостности и причина ее проблем? Национальное чувство может сыграть важную роль в преодолении скептицизма политических лидеров и цинизма граждан относительно возможностей реформирования институтов политической жизни. Безразличие по отношению к национальному наследию и собственному прошлому — признак не прогресса и здоровья некоторого сообщества, а упадка и болезни.

Методологически плодотворным принципом, позволяющим избежать обеих крайностей в трактовке национальной философии, является описание процесса философского осмысления действительности как диалогического взаимодействия его дискретно-дискурсивной и образно-целостной подсистем¹. Применительно к национальной истории философии это означает, что если первая подсистема обеспечивает накопление и развертывание описаний и характеристик конкретных философских учений, то вторая — устойчивость и преемственность динамики осмысления посредством идентификации вновь вводимых описаний с имеющимися твердыми десигнаторами. В качестве таковых выступает национальная традиция и, прежде всего, нравственно-ценностные компоненты, вытекающие из определенного решения вопроса о смысле бытия нации.

Если отвлечься от мистической составляющей национальной идеи в трактовке В.С. Соловьева, согласно которому *«идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»*², то национальная идея как раз выступает как то, «что сама нация думает о себе во времени», в чем видит смысл собственного бытия. Каждая нация обладает национальной идеей, выражающей определенную преемственность в духовной истории народа — при этом понимается, что у этой идеи может быть несколько модусов.

Спор о России, ее сущности и многообразии, который велся в отечественной философии как в XIX, так и в XX веке, характеризуется тем же терминологическим смешением, которое мы отмечаем при анализе споров об «испанской идее». Нация и государство рассматриваются как тождественные явления, а культурное своеобразие рассматривается как неизбежно предполагающее трибализм. Но нацию нельзя отождествлять с государством.

Государство — это политическая организация общества, в то время как нация представляет собой вид человеческой общности, члены которой объединены чувством солидарности, общей культурой и национальным сознанием. Хотя и нация, и государство являются продуктами социальной деятельности людей, концептуально они раз-

¹ Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / Под ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова. СПб., 2001. С. 25.

² Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. М., 1989. Т. 2. С. 220.

лично. Государство как политическая организация упорядочивает и упрощает значительно более спонтанную и множественную реальность. Как отмечает испанский историк Хавьер Туссель, «Европа с XV по XIX век перешла от 100 политических организаций к 25 в 1900 г.»¹. Концепт «нации», как мы уже указывали, обладает столь радикальной полисемией, что он кажется одновременно и архаичным (некоторые историки умудряются находить нации даже в классический период античной культуры), и новаторским, обладающим и позитивной, и негативной коннотацией.

Преобладающая в современном социальном познании *конструктивистская* парадигма трактовки нации как «воображаемой политической общности» (Б. Андерсон, В.А. Тишков, Б.Г. Капустин, А.Г. Здравомыслов) не учитывает того обстоятельства, что для существования национального сознания необходимо существование того, сознанием чего оно является. Не может существовать коллективной идентичности без памяти, какой бы избирательной она ни была, не может существовать коллективного проекта без исторического прошлого, какие бы очевидно ложные мифы его не окружали. Государство может способствовать укреплению нации или лишить ее мифов, но оно не создает нацию. Оно инкорпорирует этнические и культурные особенности, но не творит их *ex nihilo*.

Для трактовки нации более плодотворным является понятие гражданского общества, чем государства. Российская нация как историческая реальность существует с XVIII века. Именно в это время появились институты русской культуры, предназначенные для выработки некоторых нормативов относительно России. Российская Академия наук была основана в 1725 году, но научное сообщество сложилось в России гораздо позже и вне стен формального учреждения, через которое шло финансирование научных исследований². В конце XIX века возникает общенациональный рынок, складывается общая образовательная система, публичное мнение, прочная система административного управления.

В ходе полемики относительно российской идентичности важную роль играет осознание внутренней множественности России — этнической, конфессиональной, языковой. Поскольку для большинства отечественных исследователей термин «национальный» жестко привязан к этническому значению данного понятия, а зачастую они отождествляются, то Россию они рассматривают как особую цивилизацию, *суперэтническое* и сверхэтническое образование, предельный уровень идентификации для жителя России любой национальности, носителя специфического образа жизни и мысли³.

Правда, перед сторонниками рассмотрения России как особой цивилизации встают две трудно разрешимые проблемы: во-первых, описать механизм возникновения цивилизационного единства, во-вторых, дать аргументированную критику марксовской концепции нации, национальной идентичности как новой исторической общности эпохи буржуазных революций и капитализма, признающей полиэтничность большинства наций. Именно в полиэтничности, важной роли экономических и политических связей в формировании общности, многообразии институциональной жизни, сложности

¹ Tusell J. Espana, una Angustia Nacional. Madrid, 1999. P. 56.

² Кузнецова Н.И. Социо-культурные проблемы формирования науки в России (XVIII — середина XIX вв.). М., 1999. С. 71.

³ Шаповалов В.Ф. Россияведение. М., 2001. С. 17–23; Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М., 1997. С. 43–44.

структуры и самосознания нации многие исследователи видят отличительные черты нации как социальной общности более высокого уровня, чем этнос¹.

Спецификой возникновения русской философии по сравнению с национальными философиями Запада явилось то, что она конституируется как национальная в тот период, когда на Западе устанавливается некоторый «нефилософский интеллектуализм», связанный с сомнением по поводу возможностей классической философии.

Это сомнение затрагивает сами основания философского знания, благодаря которым философия отделилась в качестве самостоятельной области духовной культуры. В своем генезисе западноевропейская философия возникла в Древней Греции именно как теоретическое отношение к миру, которое осуществляет сознательный отбор представлений для построения картины мира на основе логических и гносеологических критериев. Необходимую причину генезиса философии представляет противоречие между основанным на нерациональном мифологическом воображении и начатками научного мышления. Антагонизм логоса (эпистемной предметности частных наук) и мифа (мистической реальности божественной истины) философия разрешает с помощью рефлексии, позволяющей ей извлекать культурные смыслы из социально-исторического контекста и превращать их в чистые логические конструкции — понятия, и за счет этого возвыситься над миром и над конкретным существованием человека в определенной исторической ситуации в поисках высшей объективности.

Ценность познания занимает самое высокое место в иерархии ценностей философского мировоззрения. И именно эта самоценность теоретического отношения к миру была поставлена под вопрос в середине XIX века в Европе столь различными философскими течениями, как философия немецкого романтизма и марксизм. Эта линия была продолжена в формирующейся у славянофилов русской философской традиции в виде идеала цельного знания, утверждения соборности в познании. С точки зрения представителей русского стиля мышления, только собрав в единое целое все свои духовные силы — чувственный опыт, рациональное мышление, эстетическую перцепцию, нравственный опыт и религиозное сознание, — человек начинает понимать истинное бытие мира и постигать сверхрациональные истины о Боге.

Большинство исследователей истории русской философии отмечают, что она не воспринимала себя исходно как принадлежащую единому целому — Западу. Уже в проектах основателей русской философской традиции И.В. Киреевского и А.С. Хомякова отчетливо выражена критичность по отношению к западной философии, претензия на создание философствования в новом смысле, способного преодолеть все пороки западной мысли — механицизм, рассудочность, прозаизм. Понятие разума как «цельного духа» в отечественной мысли настолько расширяется, углубляется и возносится, что он трансформируется в нечто сверхразумное, что в свою очередь приводит к расширительной трактовке философии как синкретического духовного образования, занявшего ту нишу, которую на Западе занимала философия.

Как убедительно показывает в своем типологическом исследовании русской философии П.А. Сапронов, «иллюзия по поводу себя как сверхфилософии — конститутивный момент отечественной мысли»², а уникальность ситуации в период формирования национальной философии в русской культуре состоит в том, что «у нас публицистический феномен религиозно-философской мысли появляется не наряду с философи-

¹ Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. М. 1990. С. 77.

² Сапронов П.А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб., 2000. С. 17.

ей и богословием, не как неизбежная дань секуляризации, а вместо философии и богословия»¹.

Даже столь склонный к систематичному мышлению философ С.Л. Франк считал метафоричность русского стиля философствования следствием не недостатка дисциплины ума, а нежеланием оставаться в пределах отвлеченного знания, порождающего опасные иллюзии технократических социальных идеалов.

К особенностям нашего философского развития относится тот факт, что формирующаяся национальная философская традиция столкнулась в конце XIX века с расцветом позитивных наук, с одной стороны, и бурным развитием социалистического движения, с другой. Эпистемологический статус философского знания в этих условиях оценивался достаточно низко; от философии ждали, скорее, решения практических задач — преодоления катастрофического разрыва между идеалом и действительностью. Этизация философской проблематики, неразработанность гносеологических и метафизических проблем, служебная роль философии по отношению к интересам народа — отличительные черты национальной философской традиции данного периода.

Россия, подобно Испании, является страной «второго эшелона» модернизации, т.е. вступила в процесс модернизации в период, когда на Западе уже было создано современное индустриальное общество с соответствующими социально-экономическими структурами и политической организацией, выступившее в качестве модели модернизации для остальных стран. Престиж науки, технологии, рациональности — отличительные черты этой модели. Широко известна теория М. Вебера о протестантском характере духа капитализма. Рассматривая «дух капитализма» М., Вебер имеет в виду этические максимы и нормы, реализующиеся в человеческом поведении как в его «этносе» — практическом «руководстве к действию», которые и объясняют переход от традиционного общества к современному индустриальному обществу.

Менее известной является концепция В. Зомбарта об уникальности рождения капитализма в Западной Европе вследствие возникновения «социального капиталистического духа». Капитализм, согласно этому подходу, не был предопределен закономерностями эволюции «традиционного общества», а является «своего рода «сдвигом» в истории человечества: генезис первичных очагов капитализма в средневековой Европе был обусловлен совпадением разнородных факторов в их неповторимом сочетании, что дало рождение основной компоненте — «социальному капиталистическому духу». Его родителями и носителями стали предприниматели с их невиданным ранее «желанием достижения состояния обогащения путем непрерывной хозяйственной деятельности»². Составляющими «социального капиталистического духа» являются, по Зомбарту, такие социальные институты как военное дело, государственные финансы и церковная политика.

Данная концепция актуализирует интерес к новой модели модернизации, не столь радикально антитрадиционалистски направленной, как модель М. Вебера. В своей работе «Модернизация “другой” Европы» отечественный исследователь в области социальной философии В.Г. Федотова вводит новый термин «постмодернизация» для обозначения такой модели модернизации, которая происходит без радикальной смены своих социокультурных основ, которая «организует массы для индустриализации без

¹ Там же. С. 143.

² Митенков А.В. Философско-антропологический анализ учения В. Зомбарта о генезисе общества. Автореферат дис... канд. философ. наук. М., 2002. С. 19.

смены идентичности»¹. Постмодернизационный сдвиг характеризуется современным американским исследователем Р. Инглехартом как «движение от авторитета государства к авторитету традиции, от нехватки ценностей к постсовременной поддержке ценностей, а также уменьшение эффективности и приемлемости бюрократических структур, отрицание Запада как модели и коллапс социальной альтернативы, уменьшение престижа науки, технологии и рациональности»².

В интересующем нас аспекте в обществе, соответствующем этому постмодернизационному сдвигу, осуществляется переход от «национального государства» (доминирующая модель для современного общества, подобно этничности — для традиционного общества) к «этико-национальным» процессам. То есть, этноэтика блага (для нас), как указывает К.О. Апель, вступает в отношение дополнительности к этике справедливости (для всех). Но, при всем различии моделей и типов модернизации, анализируемых в данном исследовании, общенациональная идеология рассматривается в качестве необходимого условия, как для сохранения, приумножения национальной культуры, так и для модернизации и постмодернизации в целом. Идея нации в начале XIX века смогла стать мобилизующей силой для западноевропейских стран, именно потому, что не только была осознанием прошлого, но и предполагала проекцию коллективной общности относительно будущего через способ опрокидывания своего существования на отдаленные времена. Так, некоторые испанские историки философии говорят об «испанском характере» философских сочинений Сенеки, Лукиана, Аверроэса, Маймонида и др. философов, т.е. опрокидывают представление о национальном характере философии на период, когда испанская нация еще не сложилась как нация. Удлинение предистории испанской философии, с одной стороны, позволяет заметить больше признаков испанского философского менталитета, а с другой — дает основание для мистической интерпретации философии как проявления «почвы и духа».

Для описания и реконструкции национальной философской традиции важно различать наличие национальной философии от существования философии в определенной стране в определенный период времени. Для характеристики национальной философской традиции важнейшим параметром выступает момент преемственности, связи в рамках национального философского сообщества, независимо от того, в должной мере или нет осознается самим философствующим субъектом этот момент. «Своя национальная философия возникает в определенный момент только тогда, когда появляется национальная философская традиция. Ее существование, в частности, обнаруживает себя в том, что каждый последующий философ зависит от своих предшественников и современников в своей стране в не меньшей степени, чем от философов других стран»³. Эта преемственность выражается в проблематике, в её понятийно-категориальном наполнении, в содержательной интерпретации понятий и категорий (то есть, в трактовке понятий, во вкладываемом в них смысле), в подходах к решению проблем, в типичных для данного сообщества способах выражения философского знания, в языке изложения, в жанровых особенностях содержащих философию произведений и т.д. Конечно же, идеи, выработанные в той или иной национальной философской традиции, имеют значение и для других национальных философий, но преимущественное развитие получа-

¹ Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы. М., 1997. С. 59.

² Цит. по: Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы. М., 1997. С. 91.

³ Сапронов П.А. Русская философия. С. 19–20.

ют лишь те идеи, способы мышления, для принятия которых подготовлена культурная национальная почва и которые соответствующим образом переработаны ею.

Именно попытка реконструкции этой связи, преемственности, выражающейся как через проблемное поле национального философствования, так и через типичные для него способы передачи философского знания, составляет основание для выявления и описания Национальной философской традиции.

Одним из критериев конституирования западных национальных философий — английской, французской, немецкой, — пришедшегося на XVIII век, явилось усилившееся влияние мыслителей различной философской ориентации, школ и направлений друг на друга в рамках единой национальной культуры. Даже в ситуации, казалось бы, безусловного лидерства немецкой философии на рубеже XVIII–XIX веков для французской и английской философии как первоочередно значимая выступала все же национальная традиция.

Общей чертой западных национальных философий являлась их разомкнутость, философские идеи, выработанные в рамках той или иной традиции, имели существенное значение для общеевропейского философского процесса в целом. Объяснение этому можно найти в том, что изначально все эти национальные философии принадлежали единому философскому целому — Западу. Как отмечает в своем исследовании П.А. Сапронов, «западные национальные философии осуществлялись таким образом, что им предшествовали первые шаги новоевропейской философии в целом. Скажем, Декарт начинал собой не французскую, а новоевропейскую философию как таковую. Это же, хотя и с некоторыми оговорками, можно сказать о Ф. Бэконе»¹.

Применительно к русской философии это означает необходимость различения русской философии как продолжения собственной национальной традиции и философии в России как деятельности философского сообщества, активно осваивающего достижения и образцы самых различных философских традиций и охватывающего значительно более продолжительный период времени. Необходимо учесть, что все зигзаги в развитии национальной культуры не напрямую отражаются в становлении и развитии философии.

Возникновение национальной философии в виде определенных школ и направлений, претендующих на новизну в той или иной области философии, представляет собой определенный этап в развитии культуры, который культура должна отразить, принять, так сказать, в «пантеон» национальных ценностей. Только тогда философия оказывается лицом культуры, обоснованием национальной идеологии, оправданием особенностей художественной культуры.

Важнейшую роль в принятии инородных идей и концепций играет именно национальная философская традиция. Когда налицо созвучие инородных концепций национальной философской традиции, то идеи и концепции начинают настраиваться на ее тональность и постепенно вливаются в симфонию национальной философии, как новые инструменты в оркестр. Поэтому философские течения, направления, распространяясь в других странах, претерпевают там существенную трансформацию.

Русское Просвещение, русское кантианство, русское гегельянство не было простым следованием данным философским традициям в иной культурной среде, а претерпело существенное видоизменение в соответствии с ценностными установками на-

¹ Там же. С. 21.

ционального мировидения. Так, в объяснении исторических явлений русские позитивисты гораздо ближе стояли к этицизму Канта, чем к Конту, не принимая во всей полноте его идеи¹. А Вл. Соловьев подвергал критике гносеологизм кантовской этики исходя из свойственной русской философии онтологизации истины и отрицания субъективизма как в области гносеологии, так и в обосновании этики².

Как мы уже указывали, национальный язык важен для выражения и передачи национальной философской традиции, хотя и не играет определяющей роли в ее формировании. Наряду с ним важнейшими факторами являются религия, культура, национальное самосознание. Соответственно этим факторам складывается проблемное поле философии, определяется ее предметная и методологическая специфика. С учетом действия этих факторов к числу основных параметров, в соответствии с которыми можно различать национальные философские традиции, можно отнести: 1) различие источников формирования философской традиции (к ним относится неоднородный мыслительный материал и особенности его синтеза); 2) связь между различными этапами философской эволюции этой традиции, выраженная в инвариантных идеях, философах, темах, установках и идеалах; 3) эпистемологический статус философского познания в его соотношении с внеположенными философии типами мыслительной деятельности данного сообщества; 4) общая картина мира, соотношенная с языковой картиной мира данного народа; 5) определенная для каждого сообщества иерархия социальных ценностей.

Особенностью синтеза неоднородного мыслительного материала в русской философской традиции явилась установка на выражение *цельности духа, а не системы*. Поэтому национальная философия с момента ее конституирования у славянофилов тяготеет к мифу, является неопределенной в своем статусе, неотграниченной от внеположенных ей форм мыслительной деятельности — религии и литературы, а вернее, литературной критики. Не случайно для русской философской традиции подлинно национальными философами выступают Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский. Как отмечает в своей статье «Л. Толстой как философ» П.Сорокин:

История философии знает много «сущностей мира». Такими «сущностями» являются то материя, то дух, то воля, то логос и т.д. Но едва ли в какой-либо философской системе так резко и ясно был объявлен за сущность вещей Бог, основным атрибутом которого является любовь, не знающая границ и предела, любовь не «умственная», а непосредственно живая. В этом особая важность философии Толстого для нас, как философии национальной³.

Инвариантными интеллектуальными установками русской философии как национальной традиции являются противопоставление себя западной философии, публицистичность (поскольку именно литературная критика определяла стилистику, интеллектуальный уровень и дисциплину ума русской философской мысли), синкретичность — отсутствие четких разграничительных линий между философией как теоретическим способом отношения к миру и духовно-практическими способами ее освоения, такими как религия и искусство. А поскольку русская философия конституировалась в качестве самобытной традиции как философия истории русского народа в его отношении к ми-

¹ См.: Радлов Э.В. Очерки истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. С. 114.

² Там же. С. 201.

³ Сорокин П. О русской общественной мысли. СПб., 2001. С. 166.

ровой истории, то идея *мессианского* предназначения России в объединении Востока и Запада становится доминирующей философемой данной традиции.

Именно в направленности на свою тематику и проблематику, а не в самобытной разработке исконных философских тем и проблем многие исследователи видят своеобразие русской философии. К таким темам относятся осмысление всеединства в качестве софиологии, словология или философия имени как «специфическая форма антропологически-экзистенциального осмысления целостности и полноты жизни»¹, гносеологический реализм, акцентирующий взаимопроникающую связь человека с миром. Объединяет всех представителей русской философской традиции и понимание философии как «рационального преодоления ограниченности рациональной мысли» (выражение принадлежит С.Л. Франку), способного уловить не только непостижимое существо реальности, но и многообразие ее структуры.

Правда, эта черта русской философии оценивается современными исследователями диаметрально противоположным образом. Так П.А. Сапронов видит в этой черте «ее (русской философии — Л.Я.) неготовность, нежелание и неспособность встать на философскую позицию»², отказаться от мифа, соответствовать философским критериям (в качестве такого критерия философичности и философии как таковой для него выступает западная философия). А И.М. Невлева и др. расценивает ее как особый способ рационального освоения мира, позволивший русской философии, несмотря на позднее становление, предвосхитить многие открытия современной западной философии — философии конца XX века³.

Аксиологическая трансформация русской философской культуры в советскую эпоху

Сравнительно поздно сложившаяся русская национальная философская традиция была прервана в 20-е годы XX века, когда в стране в качестве доминирующей идеологии утверждается марксизм-ленинизм. Отметим, что в учении К. Маркса мы сталкиваемся с претензией на расширительную трактовку философии, перед которой стоит задача практического изменения антагонистических общественных отношений, и справиться с этой задачей может лишь научно ориентированная философия. Эта расширительная трактовка философии имеет сходство с расширением предмета и задач философии в русской национальной традиции. Задача философии состоит не в объяснении мира, а в попытке его практического преобразования, хотя направленность этого преобразования рисуется различным образом религиозно-философским течением русской мысли и революционно-демократическим.

И если для В.С. Соловьева это «положительное осуществление христианских идеалов в Богочеловечестве», устремленность к «вечному», к Богу, то для В.И. Ленина это утверждение коммунистических отношений, поиск общественной свободы. Религиозно-философское течение русской философии сближает философию с богословием, а революционно-демократическое, с одной стороны, идеологизирует философию, с другой, выдвигает в качестве идеала философского знания философию как «науку о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления», т.е. сближает науку и философию. Положительным следствием этого явилось возросшее стремление к концептуальной систематизации как характерная черта советской философии, развивав-

¹ Безлепкин Н. Философия языка в России. К истории русской лингвофилософии. СПб., 2001. С. 6.

² Сапронов П.А. Русская философия. С. 352.

³ Невлева И.М. Русская философия. Белгород, 2001. С. 47.

шейся под флагом научности. Кроме того, философия становится широко распространенным явлением в массах, в отличие от предшествующего периода исторического развития.

Марксизм, унаследовавший от Гегеля взгляд на историю (политическую и духовную) как на единый всемирный процесс, дополнил ее идеей социально-экономической обусловленности общественной жизни. Это сыграло существенную роль в изменении методологии советской истории философии, нацеленной на изучение социально-политических и экономических особенностей формирования философских учений в разных странах, хотя идея национальной (в смысле культурно-особенной) философии оставалась ей чуждой, по крайней мере, на теоретическом уровне.

В то же время, марксизм смог стать концептуальной традицией (с набором значимых проблем и способов их решения) для России на длительный период времени только потому, что в трансформированном виде сохранил связь с национальной русской культурой, национальным менталитетом и ценностными установками национального мировидения, то есть, с «Национальной философской традицией». Можно утверждать, что Национальная философская традиция и национальная культура, теоретико-мировоззренческим выражением которой она является, не только осуществляют ассимиляцию инородных идей и концепций, но и выбор таковых.

В чем же проявилась эта связь марксизма с русской национальной традицией? Во-первых, в рамках марксистской философии была сформулирована такая сфера представлений о высших целях, о социально возможном, которая позволяла отдельному человеку идентифицировать свои цели с целями и ценностями общества, что всегда было важно для русской традиции. Уже Е.Н. Трубецкой подчеркивал, что Маркс и Энгельс восстают против «эксплуатации труда капиталом» вовсе не во имя экономических, а во имя этических начал, во имя идеи человеческого достоинства¹. Как отмечают наши ведущие политологи, «заостренно антисоциалистические идеи и символы свободы и демократии... пока не могут претендовать у нас на ценностный статус, потому что, в числе прочего, не вытекают из реальной российской традиции и основной своей частью не вписываются в нее»².

Во-вторых, марксизм утверждал принцип связи философского мировоззрения с реальной программой практической политики. Задача изменения мира как центральная задача философии соответствовала присущему русской философии XIX века расширению предмета и задач философии. По выражению Н.А.Бердяева, в философии того времени осуществлялся постоянный переход за границы философского познания, в поэзии — за границы искусства, в политике — за границы политики в направлении эсхатологической перспективы³.

Аксиологическая трансформация русской философской культуры в советский период была связана с тем, что идеал рациональности в сфере философского познания стал задаваться наукой. В пространстве российской философии была осуществлена замена понятий «дух», «душа», «культура» на более концептуальное понятие идеального. Усилился интерес к методологической и гносеологической проблематике, активно разрабатывались проблемы диалектики.

¹ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. Соловьева // Философские науки. 1991. № 4. С. 140–142.

² Алексеева Т.А., Капустин Б.Г., Пантин И.К. «Национальная идеология»: иллюзия или непонятная потребность? // Октябрь. 1997. № 1. С. 138.

³ Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 152.

Новые нюансы в понимании национальной философии стали заметными во второй половине 80-х годов. Несомненно, этому способствовала политико-идеологическая либерализация, наступившая после апрельского (1985 г.) Пленума ЦК КПСС. Но немаловажную роль сыграли и причины «внутрифилософского» характера. Во-первых, в 80-е годы в советской философии односторонняя сциентистская ориентация стала дополняться (если не сменяться) культуроцентристской ориентацией. Во-вторых, наступило разочарование в детерминистской теории общественного развития, понимавшей историю на основе всеобщих законов как всемирный процесс. Всё большую популярность приобретал концептуально противоположный ей «цивилизационный» подход к истории. В-третьих, существенно вырос интерес к отечественной мысли. Ослабление идеологических запретов позволило открыть и начать заново осваивать богатый мир русской философской культуры.

Последнее обстоятельство сыграло весьма важную роль в развитии идеи национальной философии. Так как для многих русских мыслителей проблема национального характера философии была действительно значимой. И неудивительно, что именно в контексте обсуждения проблем изучения русской философии и были поставлены вопросы общего характера — о понимании национальной философии в её соотношении с понятием «философии вообще».

В 80–90-е гг. XX века многоуровневый характер формирования философии стал предметом теоретического осмысления. В философии утвердился новый стиль мышления — интегральный, позволяющий человеку мыслить себя и как часть человечества, и как представителя региона (европеец, россиянин), и как представителя своего уникального народа, этноса, отдельной культурной общности.

Тип религиозной ментальности и специфика русской философской культуры

Сравнение испанского и русского религиозного мировидения позволит нам конкретизировать общее суждение о сходстве философских культур Испании и России.

В современных исследованиях российской духовности никто не ставит под сомнение роль православия и русской православной церкви в становлении нравственных ценностей и приоритетов российского социума. Позитивная составляющая русской идеи у ранних славянофилов понималась как самобытное религиозное понимание жизни, тесно связанное с глубинной сутью русской православной церкви. Русская философия XIX века и первой половины XX века отрефлексировала православный религиозный опыт с точки зрения его влияния на ментальные качества русского народа, на становление российской государственности. Но исследования православия как субстрата русской философской традиции, русской философской культуры еще только начинаются¹.

Высший идеал общественных отношений, задаваемый самой сутью православия как свободного внутреннего единения людей вокруг любви к Богу и его заповедям, выражен в понятии «соборности» как свободного внутреннего единения всех людей. Осознание общей ответственности людей друг за друга и их солидарности может быть достигнуто лишь милостью Божьей, отсюда неизбежная опора в осуществлении общественного идеала на Бога. Как отмечал П.И. Новгородцев в своей статье о русской философии права, «не раскол между правом, с одной стороны, и нравственностью, с дру-

¹ Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 26–58.

гой, ... а новая, непосредственная связность права и нравственности и подчинение их более высокому религиозному закону образует норму социальной жизни»¹ в России.

Отмечаемое многими русскими философами «отсутствие апологии государства и права в русской литературе имеет свою основу именно в том, что русский дух выражает себя в вечном стремлении к чему-то более высшему, чем право и государство»² и оценке существующего по мерке этого идеала. В этой перспективе большинство русских философов XIX — XX в. пришли к выводу о невозможности абсолютной рационализации общественных отношений.

Западная философия, особенно в ее немецком варианте, связанном с духом протестантизма, передает природу в безраздельное господство естествознания и религиозно опустошает мир, сводя религию исключительно к нравственному содержанию. Русская философия в системах Вл. Соловьева и кн. С.Н. Трубецкого возрождает учение о воплощенном Слове (Слово плоть бысть), определяющее духовную стихию православия, мистическое переживание природы как Софии, как *другого* Бога (Вл. Соловьев), синтез мистики и спекуляции, философии и поэзии.

Один из авторов сборника «Из глубины», С.А. Аскольдов, видит религиозный своеобразный талант православия в преобладании религиозного *чувства* над религиозной волей, в особой интимности и непосредственности чувствования Христа. Именно специфический способ взаимодействия с Христом через чувство, а не через волю, как это было характерно для западного религиозного сознания, давал православию большую внутреннюю свободу. Жертвы воли восполнялись в православном сознании пламенем веры и религиозным терпением, сораспятием Христу в своих страданиях. Это таинство заместительной силы одной религиозной стихии в сфере другой было особым благодатным даром русского народа... В России всегда осуществлялся подвиг братского замещения греха одних смирением, терпением других³.

Специфический талант русского религиозного сознания — «жить внутренне праведно в оболочке греха». Два начала русской души — звериное и святое — уравнивали друг друга, пока народ осознавал, что талант этот сохраняется лишь в непрестанном подвиге страдания, терпения и сознания своей греховности. Знаменитое долготерпение русского народа было «крестом, носимым им во имя креста и мистически сливающимся с Его крестной ношей»⁴. Как только это равновесие было разрушено в результате развития русского либерального и революционного движения, которое было либо безрелигиозно, либо враждебно христианству, отрицало историческую роль православной Церкви как «единственного места соборного и мистически-органичного соединения с Богом», а следовательно, игнорировало святое начало русской общественности, антигуманное начало победило человеческое. «Русь не потому “святая”, что живут в ней сплошные праведники, а потому, что стремление к святости, к сердечной чистоте и духовному совершенству составляет главное содержание и оправдание ее существования»⁵.

¹ Новгородцев П.И. Сочинения. М., 1995. С. 374.

² Там же. С. 368.

³ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 232–233.

⁴ Там же. С. 234.

⁵ Иоанн. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский. Русская симфония. Очерки русской истории. СПб., 1998. С. 63.

Православие сопоставляется указанными авторами с другими формами христианства, с католичеством в частности, не с богословской точки зрения, не с точки зрения их догматических расхождений, а как *два разных источника социокультурной интеграции*. Речь идет о двух разных общественных стимулах, создающих образ жизни, политический уклад, мораль, философию, науку и т.д. Если попытаться, опираясь на экспертные оценки специфики православия, выявить схему православной мысли в отличие от католической и протестантской, то она может быть выражена следующим образом. Если протестанта мучает вопрос: «Каков я лично перед Богом?», а католика: «Что представляет Бог во мне?», то для православного человека главным является вопрос: «Что представляет Бог в нас, в нашей жизни?». Нравственная обязанность православного христианина, как убедительно показал С. Булгаков, состоит в ответственности не только за свою душу, но и за все общество¹.

Специфическим для православия является именно способ общения с Христом через *чувство*, а не через *волю*. Истоки этого способа общения с Богом лежат в святоотеческой традиции восточного христианства, в которой «любовь-агапе понимается не как добродетель, связанная с неким специфическим свойством души, волей, но как метафизическая суть реальности, сама по себе, изнутри воздействующая сначала на бытие как таковое и только потом — на те или иные душевные качества. Агапе причастна воле только в той мере, в какой она есть элемент реальности»².

Связь христианских и дохристианских элементов в православии, как показал в своих работах по исследованию русского религиозного сознания Г.П. Федотов, гораздо сильнее, чем у народов Запада, и не по причине мощности славянского язычества, а в силу специфики исторического развития — отсутствия Реформации и Контрреформации в российской действительности. Культ матери-Земли, имперсоналистический характер русского язычества, восприятие христианства через Византию, утвердили кенотический тип христианства на Руси — путь к спасению лежит через страдание в земной жизни, претерпевание страстей, послушание основывается не на страхе, а на милосердии и кротости, образцом для которых является уничижение Христа. «Русская церковь так любит своих страстотерпцев, что в сонме ее национальных святых почти не осталось места для мучеников за веру, которые всегда были на первом плане в литургическом и народном культе и греческой, и латинской церкви»³.

Таким образом, культовый эстетизм, космологизм, почитание божественного Материнства, милосердия в качестве высшей христианской ценности, приоритет чувства по отношению к воле — общие черты православного типа религиозности, выступающего в качестве культурного субстрата русской философской традиции.

Вместо заключения

Подводя итог сравнению испанской и русской философских традиций, можно отметить, что, если возможна универсальная философия как «всеохватывающая систематика возможностей мышления» (определение К. Ясперса), то основанием этой универсальности может быть лишь максимальное проникновение в единичное. В статье в качестве такого единичного по отношению к мировой философии на современном эта-

¹ Булгаков С.Н. Религиозно-философский путь. Статьи и исследования. М., 2003. С. 160.

² Субири Х. Сверхприродное бытие: Бог и обожение в теологии Св. Павла // Человек. 2000. № 2. С. 96.

³ Федотов Г.П. Русское религиозное сознание: Киевское христианство. X–XIII вв. // Православие и католичество. Социальные аспекты. М., 1998. С. 129–130.

пе ее развития рассматриваются многообразные национальные философские традиции, изучение которых позволяет выявить общую для всех народов систему ценностей, представлений, идеалов и способов мышления.

Соотношение национальных, региональных и универсальных философских культур можно рассматривать как частный случай соотношения единичного, особенного и общего в историко-философском процессе.

Обсуждение проблемы национальных традиций в философии выявляет и другую значимую для современной философии проблему — проблему самоопределения философии, поиска новых методологических оснований в определении самого предмета философии, специфики философского дискурса, места и роли философии в системе духовного производства.

Становление неклассической парадигмы философского знания актуализировало изучение опыта повседневной жизни отдельного человека и важности ее анализа для философии. Философия начинает выступать как рефлексия не только над творческой составляющей цивилизационного опыта, но и над опытом фрагментизированного повседневного сознания располагающих досугом потребителей. Взгляд на философию как «интерпретатора жизненного мира», проясняющего рациональные основания познания, деятельности и коммуникации, «интерактивное знание», создающее новые формы небюрократической коммуникации, — отличительные черты хабермасовского проекта философии.

Постмодернистская децентрация историко-философского процесса, в свою очередь, привела к осознанию ценности различий, не как спецификации некоторой единой сущности (западноевропейской философии, в данном контексте), а как полноты реализации и интенсивности *своего особенного*, для которой нет заранее установленной, ограничительной границы (национальных философий).

Своеобразие каждой национальной формы философии есть признак подлинности самой национальной культуры, тогда как неопределенная общность свидетельствует лишь об отсутствии развитой национальной культуры. Максимум самореализации — это все, что доступно свободно действующим философским культурам и за что они несут ответственность. Философия проясняет обоснованность той или иной системы ценностей в ответе на главный мировоззренческий вопрос о загадке бытия, о смысле человеческой жизни, но при этом требует от человека самостоятельного осуществления выбора этих ценностей. Философия познает мир и человека через осмысление полученных в процессе личного и коллективного опыта данных о свободе, ответственности, ценностях и условиях, в которых они сложились. Как подчеркивает Р. Рорти, те или иные способы описания мира приобретают свои преимущества от людей, использующих их, а не от прозрачности словарей относительно реальности¹.

Многообразие национальных философских культур представляет собой достоинство человечества, так что любая угроза самобытности, искажение ее — это угроза человеческой культуре как таковой. Культура постмодерна предоставляет индивиду право свободного выбора различных систем ценностей, что неизбежно приводит к толерантности, т.е. необходимости терпимого отношения к «инаковости» других людей и культур, к признанию ценностей социального разнообразия, которые порождены национальными, региональными, индивидуальными особенностями.

¹ Рорти Р. Философия и зеркало Природы. Новосибирск, 1997. С. 272.

Сравнительный анализ становления и развития испанской и русской философских традиций в XIX–XX вв. позволил не только установить между ними четкие типологические параллели и на уровне социальных и историко-культурных условий их существования, и на уровне конкретной тематики, постановки философских проблем, но и выявить их расхождения.

Конечно же, существование философии в той или иной стране не сводится только к осознанию уникальности, самобытности собственной национальной философской традиции. Но, по глубокому убеждению автора, именно национальная философская традиция задает параметры отношения к философским традициям других народов, к освоению достижений других философских культур, обеспечивая сохранение и трансляцию накопленного и социально-организованного наследия. Изучение философии в национальном контексте, а не в ее имманентном движении, как это было обычно для традиционных историко-философских исследований, позволяет полнее всего выразить и осуществить бесконечное многообразие мировой философии.