

Влияние религиозной ментальности на национальные философские традиции

Л.Е.Яковлева
(Россия)

En el artículo sobre la filosofía española y rusa del siglo XIX y XX se discute el impacto de mentalidad religiosa en la formación de una tradición filosófica nacional. Se introduce el concepto de una tradición filosófica nacional. El catolicismo español y la ortodoxia rusa son como dos fuentes diferentes de integración socio-cultural. Se revelan las características de tradiciones filosóficas españolas y rusas, formadas bajo la influencia de un tipo particular de mentalidad religiosa.

Перспективным направлением в современной методологии истории философии является исследование связи философии с национальной традицией. По каким признакам может быть идентифицирована национальная философия? Обладает ли философия, развиваемая в разных странах, одинаково высокой степенью национальной идентичности, какое значение может иметь исследование философии в национальной форме для мировой философии – вот далеко не полный перечень сложных методологических проблем построения типологии истории философии по национальным особенностям той или иной традиции.

Важнейшим показателем наличия национальной философской традиции является момент связи, преемственности философских учений в рамках национального философского сообщества, независимо от степени осознания этого момента самим философствующим субъектом. Существование национальной философской традиции обнаруживает себя в том, что каждый последующий философ зависит от своих предшественников в своей стране больше, чем от философов других стран. Эта преемственность выражается как в проблемном поле национального философствования, так и в типичных для данного сообщества способах выражения философского знания. Конечно же, идеи, выработанные в той или иной национальной философской традиции, имеют значение и для других национальных философий, но преимущественное развитие получают лишь те идеи, способы мышления, для принятия которых подготовлена культурная национальная почва и которые соответствующим образом переработаны ею.

Для реального, содержательного определения той или иной национальной философской традиции необходим учет нескольких параметров: источников формирования философской традиции, инвариантных идей, выражающих связь между различными этапами философской эволюции, эпистемологического статуса философского познания в соотнесении с другими типами мыслительной деятельности данного сообщества. Национальная философская традиция предстает в этом аспекте как высший уровень национального самосознания, который содержит в себе определенную *картину мира, философию истории* и типичную для данного сообщества *иерархию ценностей*.

Одним из существенных оснований для формирования национальной философской традиции является *тип религиозной ментальности*. Менталитет можно обозначить как «духовно-стационарную основу человеческого существа, которая как

раз и позволяет ему бесконечно видоизменять свое поведение, оставаясь при этом одним и тем же» (Барулин В.С., 2000, с.190).

Но может ли религиозная вера, особенно христианская вера, с ее универсалистскими притязаниями, для которой нет «ни эллина, ни иудея» и которая обращается ко всем «языкам», иметь национальный характер? Можем ли мы говорить об испанском католицизме, отличном от французского или итальянского и т.п.? Если под нацией понимать не только совокупность описываемых наукой ее феноменологических обнаружений, но и бытийное начало, творчески производящее свои обнаружения, то можно обнаружить национальные черты в пределах одного и того же вероисповедания.

Как указывал С.Н. Булгаков, национальным является и не может не быть таковым способ усвоения сверхнародной по своему содержанию христианской истины. «Мы отнюдь не превращаем этим религию в атрибут народности, скорее наоборот, народность становится здесь атрибутом религии, точнее, той индивидуальной формой, в которой воспринимается вселенская истина, ее преемником» (Булгаков С.Н., 1993, т.2, с.453).

По общему мнению исследователей истории испанской философии, влияние католицизма на испанскую культуру относится к одному из ведущих типологизирующих признаков испанской философии. Выросший в католической культуре философ не может предоставить человеку ту степень свободы, которая дана в протестантской культуре. Католическая культура воплощает в философии особенные схемы мышления и набор определенных верой смыслов. Одним из важнейших принципов католического мирозерцания является принцип иерархичности бытия, исходящий из невозможности познания человеческим рассудком общего плана божественного промысла. Великий план божественного творения может быть только предметом веры, не требующим доказательств, а мироздание – объектом созерцательного любования и, по мере возможностей, интерпретации. Отсюда происходит ориентация испанской философии не на схему мира, а на конкретного человека, личность, которая строит свою жизнь в реальном многообразии жизненных ситуаций, обстоятельств своей жизни.

Отмечаемая большинством исследователей религиозность испанского человека требует вдумчивого анализа ее характерных черт и архетипов. Р. де Маэсту, характеризуя религиозность испанского человека, писал: «испанец верит в абсолютные ценности или перестает верить совершенно. Для него поставлена дилемма Достоевского: или абсолютные ценности, или ничто» (Ramiro de Maeztu, 1938, p.101)

Отметим противоречивость религиозного идеала Испании, в котором мистическая сосредоточенность на божественном сочетается с формализмом, связанным с интересом к религиозным внешним практикам, а не к духу. Мигель де Унамуну противопоставляет мистику как внутреннюю свободу, утверждение индивидуальности внешнему, гнетущему закону Священной службы. Мистицизм и испанскую теологию XVI века Унамуну рассматривает как наивысшее выражение религиозного духа испанского народа в отличие от Инквизиции и римской ортодоксии, повинных в интеллектуальной нищете и реакции против европеизации. Именно Унамуну сделал из Дон Кихота икону испанского национализма. Дон Кихот – это Испанский Христос, Санчо Панса – народ, кихотизм – национальная религия. Согласно Унамуну, кихотизм (вера против разума) и героизм – это основные характеристики испанского бытия, которые должны быть сохранены при продвижении страны к модернизации.

Испанский индивидуализм, о котором писали в той или иной форме практически все представители поколения 98 года, значительно отличается от англосаксонского или германского индивидуализма. Дело в том, что «личностный идеал испанца покоится на христианской основе и не отменяет мысль о братстве...Испанец любит личную свободу из-за вечности, а не из-за земных приобретений. Он ищет самоисцеления, а не самовозвышения» (Шубарт В., 2000, с.263). 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»(Lopez Ibor J.J., 1975, p.231).

Испанцам присуще особое понимание духовности. Для испанской культуры 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 PROVIDENЦИАЛИЗМ испанского народа, связанный с вечным поиском трансцендентного. 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. Немецкий философ подчеркивает, что Кастилия, образец испанского ландшафта, сформировавшего душу испанца, выражает эту укорененность испанского народа в вечности, в Абсолюте.

Призрачность кастильского ландшафта, с его мерцающими световыми явлениями, увлекает его жителя за пределы горизонта – в бесконечность, приближая к сверхъестественному миру. Это заставляет преходящее казаться слабым отблеском Божественного и – побледнеть в сравнении с ним. Это придает жизни сакральный оттенок. В таком ландшафте, который своим простором расширяет взор и душу, как в русских степях, только и мог вырасти человек вселенского чувства, а культура, которую он сформировал, может быть только культурой конца. Ее приметы проступают в испанце тем ярче, когда он, как и русский, без оглядки доверяется духу своего ландшафта (Шубарт В., 2000, с.258).

Противоречивость религиозного испанского духа, порожденная борьбой двух тенденций – мистицизма как созерцательного познания божественной реальности в вещах (жизнь практическая при этом не рассматривается как высшее благо) и формализмом римской ортодоксии, направленной на социальное обустройство человека в действительном, а не воображаемом мире, обусловило противоречивость испанского характера. Противоречивость эта, увековеченная, прежде всего, испанской литературой и драматургией и ставшая объектом философской рефлексии, выступает как борьба между духовностью и сладострастием, воодушевленностью и скептицизмом, реальным и романтическим. Этот удивительный альянс идеализма и практицизма, привязанность к конкретной реальности и меланхолия, которая прорастает из болезненного осознания прохождения времени, как сказал бы Асорин; вера против разума и героизм, согласно Унамуно; или сочетание воображения Эль Греко, инспирированного исторической реальностью Кастилии, с подлинным реализмом, но реализмом созерцательным, родным братом кастильского мистицизма.

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

М. де Унамуно рассматривал философию своего народа как выражение трагической борьбы «между миром, как он есть, как он представлен нам разумом науки, и миром, каким мы хотим, чтобы он был, миром, соответствующим тому, что говорит о нем наша вера, наша религия. В этой философии и кроется причина того, что мы, в принципе несводимы к Культуре, то есть не подчиняемся ей». (Унамуно, 1996, с.293). Фундаментальная потребность человека найти ответ на вопрос о своем предназначении находит свое удовлетворение в вере в высоту национального идеала своего народа. Для Испании, таким идеалом является католическая вера, позволившая, по мнению Менедеса-и-Пелайо, «защитить Европу от наступления ислама, евангелизировать языческие народы, побороть лютеранство».

Исследуя влияние религии на ранней стадии развития капитализма в Западной Европе, В. Зомбарт отмечал сдерживающее влияние католицизма на развитие капиталистического духа в Испании, где религиозный интерес в результате тысячелетней войны с исламом развивается так сильно, что заглушает все остальные интересы. Рыцарски-религиозный идеал, сложившийся в ходе постоянного крестового похода против неверных:

Накладывает свою печать на все колониальные предприятия испанцев, он определяет собой внутреннюю политику государей. Феодализм и фанатизм сплелись в такое жизнепонимание, которому, в конце концов, в трезвом мире не осталось больше места. Национальным героем Испании становится, без сомнения, наименее капиталистический тип в мировой истории – последний странствующий рыцарь, привлекательный и симпатичный Дон Кихот (Зомбарт В., 1994, 181).

«Реализм» выступает как характерная черта католической схемы мышления и означает веру в этическую значимость и эстетическую ценность человеческих поступков, прославление действительности, созданной Богом. Художественная потребность в чувственном величии и пышности отличает испанский католицизм от протестантизма. Это художественное отношение выражается в признании добродетели, которая занимает высокое место в социальной этике католицизма – *magnificencia* – «стремление создавать что-либо великолепное и пышное». Даже в национальном виде спорта испанцев «бое быков» доминирует художественная точка зрения, которая дает качественную, а не количественную, оценку в высшей степени персонального действия отдельных индивидов.

Для католической идеологии важен постулат постоянного творения мира Богом, на этом основании она отвергает абстрактную разумность протестантской культуры, попытки построения «мировой схематики» в немецкой классической философии. Мир, прежде всего, постоянно создаваемое Богом многозначное целое, которое может быть схвачено лишь в символической форме. Органическая трактовка бытия рассматривается как адекватная форма постижения непрерывно создаваемого Богом тварного мира. Органицизм характеризуется единством цели и разнообразием функций, которые может исполнять один и тот же орган, но сама эта цель не является продуктом рефлексии.

При оценке влияния католицизма на испанскую философскую традицию мы должны учитывать опосредованный характер этого воздействия, которое шло, в основном, через нижний пласт культуры испанского общества, т.е., через систему

ценностей, удовлетворяющих потребности широких слоев национальной общности. Аксиологическая система верхнего пласта испанской культуры, в котором шел постоянный культурный обмен с другими европейскими культурами, была гораздо сложнее и противоречивее. Но этот обмен приводил к подчеркиванию собственных национальных традиций и ценностей.

Итак, влияние католицизма как субстрата испанской культуры, проявилось, во-первых, в доминировании мифа и мистических форм познания в испанской философской традиции. С мифом связаны и такие черты испанского мышления как метафоричность, универсализм, антиклерикализм, эстетизм, гуманизм и субъективизм. Второй отличительной чертой испанской философии является ее персоналистский характер. Даже у испанских марксистов «наблюдается гиперболизация роли субъекта, лишаящая объект какой бы то ни было независимости от субъекта и на онтологическом уровне» (Бранденбург В.Я., 1998, с.224). Экзистенциализм М. де Унамуно и рациовитализм Х. Ортеги-и-Гассета так же исходят из неразрывной связи человека и мира, личности и бытия.

Потребность в персонализации Бога приводит в испанском католицизме к утверждению и всеобщему почитанию Девы Марии, мариолатрии, в которой «мало-помалу повышалась божественность Девы Марии, вплоть до почти полного ее обожествления», и которая «отвечает только потребности чувствовать в Боге совершенного человека, включить женственность в состав Бога» (Унамуно, 1996, с.170). Девственная чистота, красота стоит в центре культа Богоматери в испанской традиции. На символическом уровне образ «возлюбленной», «невесты» – это тот модус феминного, который мобилизуется для репрезентации испанской нации. Как указывает О.В. Рябов, «альтернативой материнской ипостаси феминного является образ нации как «Девы»... Традиция воспринимать Деву Марию как покровительницу Испании прослеживается, начиная с XVI в; этот образ активно эксплуатировал режим Ф.Франко после победы над «безбожными республиканцами» (Рябов О.В., 2001, с.44) Хотя процесс секуляризации охватил и современную Испанию, религиозные отношения остаются своего рода «культурным субстратом» испанского общества.

Процесс коммуникации между субкультурой испанского общества – католицизмом – и различными поколениями в рамках единой национальной культуры закрепляется в знаковых структурах традиции в виде кода. «Код – это, что сверх набора знаков известно как получателю, так и отправителю сообщения» (Моль А., 1973, с.137) Распространение в Испании крауизма, а не гегельянства или кантианства, Унамуно связывал именно с католическими корнями немецкого пиетизма.

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. В этом коренятся причины так называемого испанского индивидуализма. Испанец характеризуется индивидуализмом спонтанного, а не рефлексивного характера. В социальном плане этот индивидуализм проявлялся в анархизме, терроризме, государственных переворотах, отсутствии солидарности. Он не стремится к социальной солидарности, но когда ощущает ее, всегда трактует в духе братства и справедливости. Индивидуализм 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).

Поясняя различия между католицизмом и протестантизмом как различными формами христианства, немецкий романтик Ф.Д.Шлейермахер выделял как отличительную черту католицизма - «единство и социальную организованность, выраженную в римской церкви», а в протестантизме – «дух индивидуальной свободы» (Шлейермахер Ф., 1994, с.272-273). Отношения человека и Бога по-разному выстраиваются в католицизме и протестантизме. Если первый ставит отношение отдельной личности с Христом в зависимость от отношения человека и Церкви, то второй, напротив, ставит отношение индивида с Церковью в зависимость от отношения индивида с Христом. Протестантизм отстаивает превосходство человеческой справедливости над божественной благодатью, морали над религией, в то время как католицизм осуществляет синтез божественной благодати и справедливости.

Отношения католика с Богом устанавливаются при непосредственном участии религиозного сообщества, поэтому наиболее яркой психологической чертой католицизма является коммунитаризм. Общение со святыми, культ святых выражает глубокую сущность католического мировоззрения, так как именно они выступают посредниками между земным и небесным миром. Как показал Ф. Шлейермахер, именно идея, «что все конечное нуждается в высшем посредничестве, чтобы соединиться с Божеством, и что человек, который охвачен конечным и обособленным, и которому даже само это божественное слишком легко представляется в этой форме, может найти спасение лишь в искуплении» (Шлейермахер Ф., 1994, с.211) составляет основную идею христианства. Протестантизм, напротив, отвергает любое посредничество как сомнение в Божественном всемогуществе.

В отношениях с колонизованными народами на первом месте у Испании стояли не чисто экономические интересы, а гуманистические ценности. Дух нации в XVII столетии полностью отчуждается от хозяйственных дел и обращается к церковным или придворным рыцарским делам, считая земледелие и торговлю занятием, не подобающим человеку хорошего рода. Испанцы этого периода

Жили и творили в идее католического культа и иерархического мировоззрения: использовать его как можно шире они считали своим призванием, их гордость состояла в том, чтобы удерживать то положение, которое делало их к тому способными; впрочем, они стремились наслаждаться жизнью в веселом времяпровождении, без тягот. К трудолюбию и наживе путем прилежного труда они не питали никакой склонности (Зомбарт В., 1994, с.108).

В протестантских странах, напротив, активно развиваются средства массовой коммуникации, этика сообщества, направленная на прославление и защиту коллективных интересов, то есть, прилагаются сознательные усилия для поддержания человеческих взаимоотношений. Протестантизм вызвал к жизни общества, здравомыслящие, богатые, свободные, проявляющие себя в том, что касается социальных институтов и экономики, но не способные к какому бы то ни было великому свершению. Потому что их религия с самого начала уничтожала в человеческом сердце все то, что делает его восприимчивым к отваге и благородным самоотверженным поступкам, то есть, стяжание бессмертия, эсхатологизм, проявляющий себя в католицизме. Ибо

В католицизме специфически религиозным является стяжание бессмертия, а не оправдание, как в протестантизме. Это последнее имеет скорее этический, нежели религиозный смысл. Не случайно у Канта, в философии которого протестантизм, нравится ли это или нет протестантским ортодоксам, достиг своих предпоследних

выводов, религия зависит от морали, а не мораль от религии, как в католицизме (Унамуно, 1994, С.82).

Мессианство, персонализм, отказ от систематической завершенности, эмоциональная окрашенность и энергетическая напряженность мысли, антропоцентристская ориентация – такова общая характеристика «кода» испанской культуры, сложившегося под непосредственным воздействием католицизма.

Отечественные исследователи русской философской мысли, в свою очередь, выделяют антропологизм в качестве одной из характерных черт русской философии и связывают его с русским типом религиозной ментальности. 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 целом (Бобков А.И., 2000, с. 107). 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» (Трубецкой Н., 1999, с.158).

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.

В современных исследованиях российской духовности никто не ставит под сомнение роль православия и русской православной церкви в становлении нравственных ценностей и приоритетов российского социума. Русская философия XIX века и первой половины XX века отразила 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 начинаются.

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 другой,... а новая, непосредственная связность права и нравственности и подчинение их более высокому религиозному закону образует норму социальной жизни» (Новгородцев П.И., 1995, с.374) 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» (Новгородцев П.И., 1995, с.368) и оценке существующего по мерке этого идеала. В этой перспективе большинство русских философов XIX–XX в.в. пришло к выводу о невозможности абсолютной рационализации общественных отношений.

Уже у А.С. Хомякова соборность как принцип абсолютно свободного соединения в любви Христовой, трактуется не только как особый способ объединения людей, но и как *метод познания*, лежащий в основе нового типа рациональности. Познание здесь носит характер свидетельства и описания, а не определения и доказательства, ориентируется на внутреннюю очевидность истины, которая в полноте дана Церкви, а не на формальную принудительность внешнего доказательства, управляющую частными мнениями, и тем самым свобода в постижении реальности Церкви рассматривается не как право, но как обязанность. Опыт жизни в Церкви задает идеальный образец человеческого общения, возможность осуществления которого в мире не может быть гарантирована никакими формальными императивами, нормами или подчинением внешнему авторитету. Специфическим для православия является именно способ общения с Христом через *чувство*, а не через *волю*.

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, уже в первых своих самостоятельных шагах, 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 видел религиозное своеобразие 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 других» (Аскольдов С.А., 1991, 232-233).

Специфический талант русского религиозного сознания – «жить внутренне праведно в оболочке греха». Два начала русской души – звериное и святое – уравновешивали 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» (Аскольдов С.А., 1991, с.234). 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» (Иоанн, 1998, с.63).

Православие сопоставляется указанными авторами с другими формами христианства, и 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 схемы 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 общество. (Булгаков С.Н., 2003, с.160).

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-агаре 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. Агаре причастна воле только в той мере, в какой она есть элемент реальности» (Субири Х., 2000, с.96).

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 милосердии и кротости, образцом для которого является уничтожение Христа.

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. Инвариантными интеллектуальными установками русской философии как национальной традиции, сложившимися под влиянием православия, являются интуитивизм, синкретичность (отсутствие четких разграничительных линий между философией как теоретическим способом отношения к миру и духовно-практическими способами ее освоения, такими как религия и искусство), онтологизм. А поскольку русская философия конституировалась в качестве самобытной традиции как философия истории русского народа в его отношении к мировой истории, то идея *мессианского* предназначения России в объединении Востока и Запада становится доминирующей философемой данной традиции.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Барулин В.С., Российский человек. – СПб, 2000.
2. Бобков А.И. Влияние христианства на национальную идею (социально-философский аспект). – Иркутск, 2000.
3. Бранденбург В.Я. Марксистская традиция в испанской философской мысли. – Иркутск, 1998.
4. Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т.т. – Т.2 - М., 1993.

5. Булгаков С.Н. Религиозно-философский путь. Статьи и исследования. – М., 2003.
6. Вехи. Из глубины. – М., 1991.
7. Зомбарт В. Буржуа. – М., 1994.
8. Иоанн Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский. Русская симфония. Очерки русской историософии. – СПб., 1998.
9. Lopez Ibor J.J. El español y su complejo de inferioridad. – Md., 1975.
10. Моль А. Социодинамика культуры. – М., 1973.
11. Новгородцев П.И. Сочинения – М., 1995.
12. Ramiro de Maeztu Defensa de Hispanidad. – Md., 1938/
13. Рябов О.В. «Матушка-Русь»: опыт гендерного анализа поисков национальной идентичности России в отечественной и западной историософии. – М., 2001.
14. Субири Х. Сверхприродное бытие: Бог и обожение в теологии Св. Павла// Человек. – 2000, №2.
15. Трубеткой Н.Н. Наследие Чингисхана. – М., 1999.
16. Унамуну Мигель де. О трагическом чувстве жизни. – Киев, 1996.
17. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. – СПб., 1994.
18. Шубарт В. Европа и душа Востока. – М., 2000.