

ДИСКУРС & ДОГМА



ДИСКУРС
& ДОГМА



Выпуск монографии
посвящается 70-летию
Южно-Уральского
государственного
университета

La edición especial del
número se dedica a la
70 aniversario de la
Universidad Estatal de
los Montes Urales
del Sur

The issue is devoted to
the 70th anniversary of
Southern Ural State
University

Le numéro est dédié au
70^e anniversaire de
l'Université d'Etat de
l'Ural du Sud

70

ЮУРГУ
ЧММИ - ЧПИ - ЧГТУ - ЮУРГУ
1943-2013

Южно-Уральский государственный университет
(национальный исследовательский университет)
Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur
Научно-образовательный центр
«Комплексные проблемы современной политики»
Centro Científico-Educativo
«Los problemas complejos de las ciencias sociales»
Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM, México)
Автономный Университет Штата Мехико
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, México)
Национальный Автономный университет Мексики
Colegio de México
Коллегия Мексики

ДИСКУРС и ДОГМА

DISCURSO Y DOGMA

Челябинск
2013

ББК 87 Ф01: Ю + Ю
М 735

Дискурс и догма: сборник научных статей / под общей редакцией Хвощева В.Е. и Малышева М.А. Россия-Мексика. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, Изд-во НОЦ «КПСР», 2013. – 199 с.

Discurso y Dogma / coordinadores: Mijail A. Malishev y Vladimir E. Jvoshev. Rusia-México. – Cheliabinsk: Centro editorial Científico-Educativo «Problemas Complejos de las Ciencias Sociales». – 2013. – 199 pp.

Дискурс и догма содержат гораздо больше тождества, чем различий. Одно переходит в противоположность другому, обособляется, чтобы снова двинуться навстречу, к слиянию.

Научное издание подготовлено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации (соглашение № 14.В37.21.0266 от 30 июля 2012 г.)

El discurso y el dogma contienen más similitudes que diferencias. El primero se transforma en la contraposición del segundo; luego separa y otra vez se mueve a la unión.

La presente trabajo está preparada con el apoyo del Ministerio de Educación y Ciencia de la Federación Rusa (№ 14.В37.21.0266, 30.07.2012).

Научные рецензенты:

Доктор антропологии, профессор Манола Сепульведа Гарса
Доктор исторических наук, профессор Виктор Сергеевич Балакин

Dictaminadores científicos:

Doctora en Antropología, profesora Manola Sepúlveda Garza
Doctor en Ciencias Históricas, profesor V. S. Balakin

Одобрено Советом Исторического факультета ЮУрГУ

Одобрено Административным Советом Гуманитарного Факультета АУИИМ

Aprobado por el Consejo de la Facultad de la Historia de la UEMUS

Aprobado por el Consejo de Gobierno de la Facultad de Humanidades de la UAEM, México

ISBN 978-5-696-04476-7

© Издательство НОЦ «КПСР», 2013

© Издательский центр ЮУрГУ, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Владимир Ефимович Хвощев Современный гуманитарный дискурс: формы, содержание, тенденции	5
Эрминнио Нунье Вильявисенсио, Анна Марселя Мунгара-и-Лагарда Что такое человек?	8
Роберто Андрес Гонсалес Инохоса Диалектика границ души или пролегомены к антропологии страха	20
Марта Долорес Дельгадо Визе Дискурс: объективная связь с реальностью через «понятийный образ»	34
Фидель Флорес Кипрос, Хувеналь Варгас Муньос Софистический дискурс: между релятивизмом и педагогией	46
Рубен Мендоса Вальдес Общественная ответственность Университета в перспективе профессионального образования XXI века	56
Игорь Владимирович Вишев Догмы религии, метафизического и диалектического материализма о личном бессмертии и возможность их дедогматизации в процессе дискурса	71
Марианна Альфредовна Фаденчева Три догмы этнического национализма	96
Юрий Васильевич Беспечанский Диалектика дискурсивного и догматического в религиозной вере	105
Сергей Сергеевич Логиновский Диалектика божественного и тварного в святоотеческом учении о Церкви	128
Мария Ильинична Мирошниченко Гендерные особенности формирования национально-культурных смыслов	156
Виктория Александровна Лезьер (Апрелева) Преодоление самоочевидностей в философском дискурсе Льва Шестова	187

INDICE

Vladimir E. Jvoshev El discurso contemporáneo humanitario: formas, contenido y tendencias5	Vishev Igor Vladimirovich Los dogmas de la religión, del materialismo metafísico y dialéctico sobre la inmortalidad personal y la posibilidad de su des-dogmatización en el proceso discursivo71
Herminio Núñez Villavicencio ¿Qué es el hombre? 8	Mariana Alfredovna Fadeicheva Tres dogmas de nacionalismo étnico96
Roberto Andrés González Hinojosa Dialéctica de los límites del alma o prolegómenos para una antropología del terror20	Iuri Vasilievich Bespechanskii Dialéctica de lo discursivo y lo dogmático en la fe religiosa105
Martha Dolores Delgado Wise Discurso: enlace objetivo con lo real, a través de la «imagen conceptual»34	Serguei Sergueivich Loguinovski Los santos padres sobre la diferencia entre la iglesia y el reino celestial128
Fidel Flores Quiros Juvenal Vargas Muños El discurso sofisticado: entre la relatividad y la pedagogía46	María Illichna Miroshnichenko Las particularidades del género femenino en la formación de los significados nacionales y culturales156
Rubén Mendoza Valdés La responsabilidad social universitaria en la perspectiva de la educación profesional para el siglo XXI56	Victoria Alexandrovna Lezyer (Apreleva) Superación de las autoevidencias en el discurso filosófico de León Shestov187

Владимир Е. Хвошев
кандидат философских наук,
заведующий кафедрой политологии
Южно-Уральского государственного университета

СОВРЕМЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ДИСКУРС: ФОРМЫ, СОДЕРЖАНИЕ, ТЕНДЕНЦИИ

Человеческое мышление догматично, но в поиске догмы, соответствующей времени и месту, неизбежно разворачивается разнообразный дискурс. На первом этапе этот сумбур обретает различные формы, на втором – относительно сложившиеся формы группируются на содержательной основе и только потом – на третьем этапе становятся понятными тенденции дискурса к образованию догм. Подобный процесс известен в естественных науках как упорядочивание хаоса и подсказывает логику исследования гуманитарного по своей природе феномена – дискурса.

Vladimir E. Jvoschev
Doctor en Filosofía (Ph. D),
Jefe de la cátedra de politología
de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

EL DISCURSO CONTEMPORÁNEO HUMANITARIO: FORMAS, CONTENIDO Y TENDENCIAS

El pensamiento humano es dogmático, y en la búsqueda del dogma, correspondiente a su tiempo y lugar, inevitablemente se despliega un discurso polifacético. En la primera etapa, esta confusión adquiere diferentes formas, en la segunda estas formas inestables se agrupan en la base del contenido rico y sólo después, en la tercera etapa, se convierten en tendencias comprensibles del discurso que conducen a la formación de dogmas. Un proceso similar es inherente a las ciencias naturales como ordenadoras del caos que determinan la lógica de la investigación del discurso: un fenómeno humanitario por su naturaleza.

В научной литературе понятия «дискурс» и «догма» соседствуют редко, если не считать работ автора, в которых они упорно сводятся вместе. Смее утверждать, что и тот и другой феномен, хорошо известные по отдельности, остро нуждаются в совместной детерминации, поскольку представляют противоположности, стремящиеся к единству. Оба явления по сути тождественны: и дискурсы и догмы в той или иной форме выражают мнения, суждения, мировоззрения отдельных личностей или групп людей. По своей природе дискурсы и догмы субъективны, а значит, отличаются не только друг от друга, но и содержат внутренние различия в широком спектре. Отсюда множественность дискурсов и догм по одному и тому же предмету.

Любой дискурс по своей природе феномен гуманитарный: он не существует как объективная реальность вне человека, независимо от его воли. С другой стороны, общественный дискурс по отношению к конкретному индивиду представляет собой объективное явление, с которым каждому приходится считаться и которое оказывает решающее влияние на индивидуальный дискурс. А это значит, что дискурс имеет не только гуманитарный, но и социально-политический характер.

Общее представление о чем-либо, тем более мировоззрение отдельного человека, обладает целостностью видения действительности и логичностью мысли. За исключением случаев умственных расстройств или слабоумия, когда мир воспринимается разорванным на противоречивые фрагменты. Но целостность, логичность, завершенность – важнейшие показатели догмы. Отсюда следует, что представления и взгляды нормального, здравомыслящего человека всегда догматичны, а дискурсивные проявления человеческой психики – характерные признаки «болезни», отклонения от нормы.

Образно говоря, дискурс – психическое заболевание субъекта, требующее лечения путем формирования у больного догмы. Этот вывод распространяется не только на отдельную личность, но и на сообщества людей и человечество в целом. Ставшая расхожей метафора «безумный мир» в действительности является отражением его дискурсивного состояния.

Проблема заключается в том, что наука и практика не располагают универсальным лекарством – той догмой, которая бы радикально вылечила всех и каждого, а долгое принудительное употребление

имеющихся догматов вызывает у субъектов аллергию с последующим обострением хронической болезни – дискурса.

Активизация общественного дискурса (особенно политического) прямо указывает на приближение момента бифуркации в общественном сознании и связанных с ним изменений в общественной жизни. При этом характер надвигающихся изменений будет определяться лекарством (догмой), которое смогут предложить обществу власть или гражданское общество. В зависимости от догмы (идеологии формирования социальных отношений), от того, насколько её примет значительная часть населения, страну ожидает хаос или хотя бы относительный порядок.

Уместно заметить, что напрашивающаяся ассоциация дискурса с хаосом, а догмы с порядком верна лишь частично. Известно, что хаос рождает порядок, а принуждение к порядку располагает к хаосу. Этот неравновесный процесс нуждается в обстоятельном исследовании, поскольку обладает высокой неопределённостью и, зачастую, непредсказуемыми разрушительными последствиями.

Несомненно, что начинать исследование социального явления необходимо с изучения объективно сложившихся его конкретных форм. И делать это нужно, руководствуясь проработанной экономистами методикой обучения «case study». С оговоркой, что речь идёт не об обучении известному, а о первоначальном аккумуляровании материала в виде кейсов, которые исследовать ещё предстоит.

Разработка кейс-догм, кейс-дискурсов и кейс-нарративов сложная исследовательская задача, требующая значительных сил и времени, поскольку реальные догмы, дискурсы и нарративы становятся кейсами лишь при определённом форматировании, процедуру которого ещё предстоит прояснить. А результатом таких усилий должна стать трансформация непрерывных догматических, дискурсивных и нарративных потоков информации в дискретную мозаику кейсов, пригодных для сравнительного анализа и статистических исследований.

Только разобравшись с формами догм, дискурсов и нарративов можно рассчитывать на успехи в исследовании их содержания и тенденций развития.

Библиография

Хвощев В.Е. Политическая наука: диалектика дискурсивного и догматического. Вестник ЮУрГУ. Серия социально-гуманитарные науки. Выпуск 18. – № 10 (269). – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ. – 2012. – С. 167–170.

Эрминьо Нунье Вильявисенсено
доктор филологии, профессор-исследователь
Гуманитарного факультета Автономного Университета Штата Мехико

Анна Марселя Мунгара-и-Лагарда
студентка Гуманитарного факультета
Автономного университета Штата Мехико

ЧТО ТАКОЕ ЧЕЛОВЕК?

Философское мышление показывает, что человек постоянно задает вопросы о себе самом. В этой работе мы отталкиваемся от проблемы современного дискурса и, в отличие от картезианского сомнения, которое было уверено в самом себе, наше сомнение, напротив, есть сомнение в нас самих. Логические, лингвистические и культурные условия мышления изменились, и уже нельзя отстаивать разъединение объектов или понятий между собой и настаивать на абсолютной дизъюнкции между абсолютным субъектом и объектом. Сегодня ощущается настоятельная потребность задуматься над тем, что раньше казалось чем-то ясным и незыблемым.

Herminio Núñez Villavicencio
doctor en filología, profesor-investigador
de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México, México

Ana Marcela Mungara y Lagarda
estudiante de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México

¿QUÉ ES EL HOMBRE?

El pensamiento filosófico muestra que el hombre ha venido planteándose, de manera constante, la pregunta sobre sí mismo. En este escrito nos ocuparemos de la misma cuestión en el discurso contemporáneo en el que, a diferencia de la duda cartesiana que estaba segura de sí misma, nuestra duda, en cambio, duda de sí misma. Las condiciones lógicas, lingüísticas y culturales del pensamiento han cambiado y ya no se puede sostener la disyunción de los objetos entre sí, de las nociones entre sí o la disyunción absoluta del objeto y del sujeto; hoy aparece como insorteable la exigencia de sopesar las supuestas claridades, de evaluar las seguridades.

Introducción

En uno de los libros de filosofía más conocidos y de mayor influjo en las últimas décadas Michel Foucault dice en el prefacio: “Por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates- es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como reflexión general; medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva” (I, pp. 8-9).

Al concluir el libro su autor repite que “el hombre es una invención reciente” (I, p. 375). Afirmaciones que causan perplejidad y desconcierto en una primera lectura y piden una aclaración. Efectivamente, la suposición más generalizada en esta cuestión es la de dar por sentado que el hombre, desde los griegos, ha venido planteándose la pregunta sobre sí mismo, esto parece confirmado por el pensamiento filosófico y otras manifestaciones que ha desarrollado. Aunque no se excluye que en otras latitudes y en otras culturas esta pregunta haya tenido central importancia en tiempos más antiguos. Si el hombre apareció en el planeta hace más de cuarenta y cinco mil o sesenta y cinco mil años, en algún momento inició a ocuparse de esta pregunta. En estas líneas nos ocuparemos de la misma en fechas recientes, lo que nos permitirá aclarar lo que Foucault ha querido decir al respecto.

En los años sesenta del siglo pasado Foucault, en su texto citado, quiere decir que el hombre como objeto de las ciencias humanas nació hace aproximadamente doscientos años; señala que el hombre como objeto de estudio, que no sólo vive, habla y produce, sino que también representa su vida, su trabajo y su lenguaje, el hombre objeto de las llamadas humanidades, es un productor de cultura. En efecto, las humanidades nacen en el momento en que la producción de cultura, la elaboración, la fruición y el intercambio de representaciones de sí hace aparecer al hombre cultural que se separa del hombre biológico. De modo que el hombre se constituyó en la cultura occidental en aquello que hay que estudiar y al mismo tiempo

en aquello que hay que saber. Por primera vez desde que existen seres humanos y viven en sociedad, el hombre, como individuo o en grupo, se convierte en objeto de la ciencia. Esto constituye un acontecimiento en el orden del saber y, en esta perspectiva, una pregunta inevitable es la de saber si poseemos una naturaleza común –suposición la más generalizada– gracias a la cual podemos reconocernos como seres humanos o, por el contrario, somos el producto de variados factores externos.

En esta cuestión tomaremos en consideración lo planteado en el diálogo de Eindhoven (1971) que sostuvieron Noam Chomsky y Michel Foucault, evento que fue registrado para la televisión, transmitido parcialmente y publicado en su totalidad por quien fue el moderador de la discusión, apareció con el título “Human nature: Justice versus Power”, en el libro de *The Basic Concerns of Mankind*. Londres, Souvenir Press, 1974.

¿Somos producto de representaciones?

Las ciencias humanas de las que habla Foucault y su concepto de hombre se fundan en una radical disociación entre hombre biológico y hombre cultural, entre el mundo de los hechos y el de las representaciones. Por esta razón, para este pensador la biología, la economía y la filología no son ciencias humanas, ni estas últimas son prolongación de las primeras: las ciencias humanas se ocupan del hombre que vive, habla y produce sólo en cuanto se representa su vida, su lenguaje y su trabajo. De modo que “las ciencias humanas no son el análisis de lo que el hombre es por naturaleza (I, p. 343), sino de lo que ha llegado a ser por cultura. El hombre del que hablan las ciencias humanas no se da en el modo de ser y de funcionar biológico.

Tal vez la caracterización que propone Foucault de las ciencias humanas no lograba convencer en los años sesenta: sin embargo, sí parece ofrecer un cuadro atendible del espíritu de esos años, en particular la imagen del hombre que nos hemos formado como característica de buena parte de la segunda mitad del siglo XX. Son los tiempos de los estudios culturales, en que el hombre es esencialmente un productor de representaciones: sueña y relata sus sueños, escribe historias y novelas, elabora ideologías y las toma como norma, tiene expectativas económicas, proyecta edificios y objetos de uso, inventa imágenes y *eslogans* publicitarios, habla de sí y de otros, cuenta chistes y hace oración. Como dice con acierto Diego Marconi (2, p. 89), es el hombre de Hans Georg Gadamer y de Roland Barthes, de Claude Lévi-Strauss y de Umberto Eco, de Jacques le Goff y de Pierre Bourdieu, parece que tiene un cuerpo sólo

para tener una imagen, parece pertenecer a una especie animal sólo para poder transmutar la realidad biológica en los más variados mitos étnicos, y parece tener un cerebro sólo para poder sepultar en alguna parte al más fecundo de los constructores de mitos, el inconsciente.

Por otra parte, siguiendo una huella hegeliana, el mundo de las representaciones ha invadido el mundo de los hechos y de las cosas: parece que no hay “objetos naturales”, todo es un producto construido por el lenguaje –que a su vez es eminentemente cultural y social-, marcado por la ideología, puesto en acto mediante prácticas sociales específicas de cada cultura. Parece, entonces, no haber un más allá material que vincule de algún modo el mundo de las representaciones: lo que algunas veces es llamado “material” –ciencia, tecnología, relaciones de producción- en realidad a su vez es cultural. Esta imagen integralmente cultural del hombre es de una plasticidad indefinida y se ha dicho que es la disolución de la naturaleza humana.

Si el hombre es esencialmente un productor de cultura, entonces, lo que él es termina por depender de la cultura que produce. Si no hay objetos naturales y sólo los hay culturales, el hombre es también un objeto cultural y nada más que la más brillante de sus invenciones; y se puede pensar aún algo más, no es un objeto cultural sino millares de objetos culturales, tantos cuantos son los proyectos de humanidad elaborados por cada cultura. Esto nos permite hablar del proyecto de hombre cristiano, del hombre procurado por Marx y otros. Mao-Tse-Tung hablaba de una naturaleza humana burguesa y de una naturaleza humana proletaria, sostenía que no eran la misma cosa. De manera que la naturaleza humana, por una parte, se multiplica en las formas de vida humana características de las diversas culturas y, por otra, se vacía de contenido, convirtiéndose en una *tabula rasa* en la que se pueden diseñar hipótesis de humanidad que tienen el estatuto de personajes literarios. Tal vez esto explica por qué con frecuencia se recuerda lo que decía Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos* (1889): “El mundo verdadero se ha convertido en fábula”.

En el siglo XVII las exploraciones geográficas y sus sucesivos descubrimientos imaginarios, de costumbres extrañas, de paradójicas creencias, de sistemas morales ajenos habían inducido a J. Locke a dudar de que la humanidad compartiera un sistema innato de ideas metafísicas y principios éticos; estas exploraciones habían abierto el camino a la retórica etnocéntrica que coloca al hombre europeo y en particular al inglés como modelo. Dos siglos después, la exigencia de un sutil control y de menos

violencia en la relación con la población de las colonias generó la antropología en el sentido moderno del término; después, especialmente en el siglo XX, los antropólogos pusieron bajo nuestra mirada y consideración el espectáculo de la infinita variedad de los modos de ser hombres y mujeres en nuestro planeta. No se trataba solamente del registro de nuevas creencias, rituales, estructuras de parentesco, formas de organización social, instituciones económicas, tipos de cultura material y formal etc.; se trataba del registro de nuevas identidades humanas, porque prevalecía entre los antropólogos y esto en varias formas, la convicción de que los diferentes elementos de lo que se había empezado en llamar una cultura conformaban un sistema, se referían el uno al otro en un modo que daba lugar a una forma específica de la forma humana. Si se considera el término humanidad desde este punto de vista podría parecer que la sola identidad biológica de la especie, el ser *Homo sapiens sapiens* no implica gran cosa: esa identidad biológica no vincula ni nuestros conceptos, ni nuestras creencias, no determina cómo se constituyen nuestras familias, nuestras religiones, nuestros servicios educativos, nuestras costumbres sexuales, nada de lo que estábamos habituados a considerar como propiamente humano. En este sentido y como también señala Marconi, el 2% de genes que nos distinguen del chimpancé determina solamente una invención sin límites: la humanidad, más que una especie, sería una capacidad de interpretación (2. .p. 91).

Ahora bien, en la disociación biológico/cultural el núcleo del argumento antropológico es el lenguaje, y hubo un tiempo en el que se pensó que éste condicionaba todo lo relativo a lo que se pudiera pensar sobre el hombre. Esta convicción en su argumentación tiene tres premisas: la primera da por descontada la extrema variedad de lenguas; la segunda da también por aceptado el carácter cultural del lenguaje, lo hace depender de la cultura en la que esta práctica social se inscribe; y en la última el lenguaje tiene efectos retroactivos en cada aspecto de la cultura de un pueblo, de manera esencial mediante las interacciones sociales, las relaciones institucionales, la afectividad; en otras palabras, mediante el lenguaje una comunidad define su propia ontología, dice qué cosas existen para ella y para cada uno de sus miembros y cómo esas cosas pueden ser hechas. Esta tercera premisa conocida como tesis de Sapir-Whorf sostiene que el lenguaje condiciona al pensamiento y no se limita a expresarlo. En este orden de ideas, Wittgenstein ya no fue capaz de ser un filósofo de la

totalidad y de los sistemas, estaba inclinado a mostrar a la luz del día el *patchwork* de los juegos locales de la vida y de sus reglas. Su teoría de los juegos de lenguaje se convirtió en uno de los argumentos más influyentes del pluralismo moderno y postmoderno.

Hay algo más en esta dirección. en la psicología conductista se sostiene que gracias a las conocidas técnicas de “condicionamiento”. cada ser humano singular es completamente manipulable independientemente de su talento, inclinaciones, tendencias, capacidades, vocación y raza de sus antepasados (3, p. 400); manipulable en el sentido que sus modelos de comportamiento pueden ser plasmados a placer. La calificación de “natural” y con mayor razón la herencia genética individual, en esta psicología, no son relevantes en la formación de determinada personalidad. En sus investigaciones el hombre cultural no debe nada al hombre biológico.

Hay otra contribución específicamente filosófica en la discusión biología/cultura. El existencialismo, en sus diferentes versiones ha insistido en atribuir a cada individuo la ilimitada capacidad de determinar su propia vida –no sus circunstancias materiales sino su sentido- gracias a sus propias elecciones, a una serie de decisiones incondicionadas e infundadas. Según Jean-Paul Sartre el individuo llega a ser enteramente responsable de sí mismo, de su propia situación y del mundo, es responsable porque todo queda bajo su elección. Los existencialistas pretendían que también se tomara la responsabilidad del elemento de elección que hay en lo que parece adhesión pasiva, rutina o hábito. Esta línea de pensamiento conduce a concentrar la atención en lo que, en sentido fuerte, es objeto de elección y materia de proyección, esto lo consideran como la esencia de lo humano. En esta filosofía lo humano logra concreción en la acción deliberada, en el dominio de la ética, de la política y de la creación artística, también en la actividad interpretativa consciente, con la que nos apropiamos de una situación. Ante todo esto, el hombre natural aparece como materia oscura y muda, en espera de ser humanizada por la decisión. Sartre, con una agudeza que lo elevaba a una especie de conciencia universal, sintió que lo que deshonra a los seres humanos es ser indolentes, encerrados e idénticos a sí mismos. Su filosofía es una lucha contra la obscenidad, la alienación de la comodidad burguesa; entra en liza contra el ser humano acabado y supuestamente adherido a la realidad. Consideraba que lo importante es no ser una cosa: *on a raison de serévolver*. El ser humano es el ser sin disculpa si es explicable sólo desde su libertad.

El regreso de la naturaleza humana

Foucault caracterizaba al hombre –al objeto de las ciencias humanas– como una invención reciente, pero al mismo tiempo anunciaba su próximo fin (1, p. 375). En la proliferación de proyectos de formalización y en la concentración de la literatura de esos años en un lenguaje sin sujeto –como se lo consideraba en el *Nouveau Roman*– Foucault veía premoniciones de un regreso del lenguaje y advierte que la importancia de la lingüística y de su aplicación al conocimiento del hombre hace reaparecer, en su enigmática insistencia, la cuestión del ser del lenguaje. Cuestión que considera entorpecida todavía más por la utilización, cada vez más extendida, de las categorías lingüísticas, ya que ahora es necesario preguntarse qué debe ser el lenguaje para estructurar así aquello que, por sí mismo, no es, a pesar de todo, ni palabra ni discurso y para articularse sobre las formas puras del conocimiento. Y agrega que por un camino mucho más largo y mucho más imprevisto nos hemos visto reconducidos a ese lugar que Nietzsche y Mallarmé indicaron cuando uno preguntó: ¿Quién habla? Y el otro vio centellear la respuesta en la palabra misma. La interrogación acerca de lo que es el lenguaje en su ser vuelve a tomar una vez más su tono imperativo (1.p. 371). Y añade: “El que la literatura de nuestros días esté fascinada por el ser del lenguaje no es ni el signo de un fin ni la prueba de una radicalización; es un fenómeno que enraíza su necesidad en una configuración muy vasta en la que se dibuja toda la nervadura de nuestro pensamiento y de nuestro saber. Pero si la cuestión de los lenguajes formales hace valer la posibilidad e imposibilidad de estructurar los contenidos positivos, una literatura consagrada al lenguaje hace valer, en su vivacidad empírica, las formas fundamentales de la finitud” (1, pp. 371-372).

Desde el interior del lenguaje probado y recorrido como lenguaje, en el juego de sus posibilidades tensas hasta el extremo, lo que se anuncia, entonces, es que el hombre está “terminado” y que, al llegar a la cima de toda palabra posible, no llega al corazón de sí mismo, sino al borde de lo que lo limita. Este nuevo modo de ser de la literatura fue necesariamente revelado en obras como las de Artaud o Rousseau.

Entonces, según este filósofo el hombre está muriendo en la medida en que brilla con más fuerza el ser del lenguaje. Pero su profecía habría tenido verificación si se hubiera confirmado con la llegada de la informática. En cambio, la impresión que prevalece a casi cincuenta años de distancia es

que lo que Foucault parecía entrever en realidad tuvo una vida efímera. Efectivamente, hubo un tiempo –y todavía hay quien lo sostiene con una postura que no puede ser sino mimética y anacrónica- en que el mundo parecía despojarse de los hombres para ser cubierto por la red del lenguaje: en algunos círculos se hablaba de un lenguaje sin hablantes (puramente sincrónico) del que los hombres no eran más que instrumentos. Pero ese tiempo ha fenecido, el lenguaje ha vuelto como una facultad humana (4, p. 11).

No obstante, hay que aceptar que Foucault tenía razón cuando decía que algo nuevo estaba comenzando en el modo de considerar al hombre y corresponde con lo que anunciaba el pensamiento de Nietzsche al decir que: el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión suponía en el ser mismo de las cosas. Entonces, lo que estaba de regreso no era el lenguaje sino nada menos que la naturaleza humana y el naturalismo que se esgrime por doquier en nuestros días. Durante todo el siglo XIX, el comentado fin de la filosofía y la promesa de una próxima cultura no fueron sin duda sino una sola y única cosa con el pensamiento de la finitud y la aparición del hombre en el saber (4, p. 374). Lo que estaba desapareciendo era la disociación entre naturaleza y cultura, la separación entre hombre biológico y hombre cultural.

En 1959 Chomsky publicó una reseña del *Comportamiento verbal* del influyente psicólogo conductista Skinner. En esa reseña el joven lingüista refuta en modo contundente lo que esta escuela ofrece de la adquisición del lenguaje. De esa crítica el conductismo no logró recuperarse. El relativismo antropológico no tuvo mejor suerte; en los años ochenta fueron progresivamente desmontados sus principales lugares comunes que habían sido usados para corroborar la tesis de Sapir-Whorf según la cual el lenguaje condiciona al pensamiento.

Diego Marconi en el capítulo II de su citado libro menciona que la psicóloga Eleanor Rosch demostró que la estructura de la percepción del color determina al lenguaje y no al revés. Efectivamente, el léxico del color varía de una lengua a otra, pero esto no quiere decir que quien habla lenguas diferentes “vea” colores diferentes o un número distinto de los mismos. La visión del color es determinada fisiológicamente: todos vemos los mismos colores, aunque los llamemos de manera diferente. Como dice Pinker “los seres humanos de todo el mundo coloran su mundo perceptivo usando la misma paleta” (3, p. 54). Este ejemplo de los colores señala

claramente una diferencia de superficie a la que no corresponde una de "profundidad"; pero para captar esta unidad profunda bajo la variedad superficial era necesaria una visión diferente a la de las ciencias humanas a las que hace referencia Foucault. Se trata de tomar como objeto no tanto las representaciones simbólicas –textos, discursos, rituales, mitos, ideologías- o los sistemas de representación, sino más bien las capacidades humanas que son base de la formación, elaboración y comprensión de representaciones, y los procesos mediante los cuales estos se forman, elaboran y comprenden. Esto es lo que ha intentado hacer la ciencia cognitiva, y con ello ha favorecido la rehabilitación de la noción de naturaleza humana. Los modelos de la visión y del reconocimiento de objetos, de la generación y de la comprensión del lenguaje, del razonamiento y de otros procesos cognitivos elaborados en los años setenta y ochenta por la ciencia cognitiva se presentan como modelos universales que no discriminan entre europeos, chinos o mexicanos. No resulta que a nivel de estos procesos cognitivos de base, los hombres fueran significativamente diferentes por su pertenencia cultural.

La disociación de la naturaleza humana se había alimentado de la variedad de productos y sistemas simbólicos; pero esta variedad aparece como efecto de superficie, y la universalidad de modelos y procesos cognitivos trae consigo la reconstitución de la naturaleza humana. Reconduciendo los procesos cognitivos a mecanismos profundos característicos de la especie, la ciencia cognitiva parece terminar describiendo una mente humana universal y trans-histórica. Por el contrario y podemos entreverlo en sus libros, Foucault no habría nunca aceptado que los logros de la ciencia cognitiva pudiesen caracterizarse como descubrimientos de ciertos caracteres objetivos de nuestra especie. En el debate de Eindhoven reafirmó que lo que regularmente sucede en la mente no puede considerarse sino como contenidos culturales entre otros más, que surgen en ciertas circunstancias y son posibles por determinadas condiciones históricas.

En los escritos que preceden su *Historia de la locura* Foucault toma posición ante el resurgir, en psicología, de actividades de matriz organicista, poniendo así en duda que se pueda dar una especie de "meta-patología" capaz de reunir bajo un solo principio la patología fisiológica y la patología mental. La raíz de esta última, dice Foucault, debe buscarse en una relación "históricamente situada" que de vez en vez determina entre la imagen del hombre y la de su "otro", sea loco o enfermo.

En *Historia de la locura* Foucault realiza un trabajo de reconstrucción diferente a los cánones del historicismo. en ese libro trata de poner en claro no las transformaciones que tiene un mismo concepto. sino cómo aparece en el tiempo y en un sistema de saberes bien precisos. Su objetivo no es mostrar cómo, en el transcurrir del tiempo, una misma figura, la del “loco”, haya asumido características diferentes. sino más bien lo que busca es mostrar cómo una serie de elementos, cuya determinación no es en primera instancia científica. hayan sido reagrupados en una nueva figura. la locura, sobre la que se encontraron diferentes formas del saber científico y del control social. La división entre “normal” y “patológico” emerge, desde este punto de vista, como el producto de una configuración específica del saber, de una episteme histórica, y como la división preliminar de la que derivaría cualquier otra distinción sobre lo que es conforme a la “naturaleza humana” y lo que, en cambio, representa una desviación de su fundamento natural.

En *Nacimiento de la clínica* construido con materiales empleados en *Historia de la locura*, Foucault da un paso más y muestra cómo los elementos fundamentales que han establecido en el mundo moderno el orden y la jerarquía de saberes, encontraron su sistematización más avanzada en el terreno de la medicina, campo profundamente implicado en un proceso de redefinición de los mecanismos de funcionamiento del poder. De modo que, aun cuando el análisis del poder moderno en términos de dispositivos disciplinarios todavía no formaba parte de su bagaje teórico, *Nacimiento de la clínica* veía en los progresos de la medicina no un acercamiento a la “verdad” de la naturaleza humana, sino la señal de una transformación de la “mirada clínica”, o de la actitud por la que, en base a un conjunto de exigencias que no podrán ser completamente circunscritas de manera suficiente. ahora es posible “ver” lo que antes no se veía. atribuir visibilidad a una serie de fenómenos que habían permanecido del todo ajenos a los intereses de la investigación médica.

En *Las palabras y las cosas* Foucault concentra la atención en lo histórico de los sistemas del saber en tres ámbitos que considera caracterizadores en la descripción del nacimiento de la epistemología moderna entre los siglos XVI y XVII: biología, economía política y filología, cuidadosamente distinguidas como historia natural, análisis de las riquezas y gramática general; disciplinas que definen el horizonte del pensamiento clásico pero que, según Foucault, no pueden ser consideradas

como anticipaciones históricas de las correspondientes formas modernas del saber. Observa también que el saber clásico tomaba en consideración seres vivientes particulares (en cuanto singulares) que podían aparecer en la superficie del saber sólo mediante el marco de representaciones que hacía legibles los caracteres. En oposición, la biología moderna reduce los seres vivientes a fenómenos transitorios de una ley más general de la existencia, que tiene su base en nociones “cuasi-trascendentales” entre las que aparece también la “naturaleza”, y más específicamente la “naturaleza humana” (1, pp. 285-302).

Reiteramos que el rechazo de Foucault a considerar “naturaleza humana” como un concepto propiamente científico o destinado a una especie de progresiva aclaración científica parte de una serie de análisis que venía haciendo desde sus primeros escritos hasta *Las palabras y las cosas*. Este esfuerzo está ligado particularmente a la crítica que hace a la función cuasi-trascendental que la idea de “naturaleza humana” ha recubierto en una serie de campos que dan lugar a la medicina y las ciencias humanas, a la biología y a la política. En esta crítica Foucault rechazaba distinguir entre ciencia cognitiva-determinada formación histórico-cultural- y su contenido. Los rasgos constitutivos de lo mental, de lo que la ciencia cognitiva presume poder llegar a conocer su existencia y naturaleza. Contra este punto de vista Chomsky se limitó a observar que “la naturaleza de la inteligencia humana ciertamente no ha cambiado de manera sustancial probablemente desde el hombre de Cromagnon. Al inicio del diálogo sostenía que un elemento fundamental de la naturaleza humana lo constituye el conocimiento instintivo y esquemas innatos” (1, pp. 10-11).

Una conclusión

Pero sería un error pensar que en los desarrollos del cognitivismo queda reparada del todo la fractura entre hombre natural y hombre cultural, porque lo que se ha hecho en estas investigaciones es estudiar los procesos cognitivos al nivel de algoritmos, los modelos que proponen estos estudios son abstractos y realizables tanto por un ser humano como por un sistema universal. De modo que el concepto de ser humano que de ello deriva no es la recomposición del hombre cultural y del hombre biológico, el objeto de la ciencia cognitiva no es un objeto biológico, y los modos de su realización por parte del hardware cerebral humano son todavía materia de especulación más que de conocimiento científico. En este caso no son pocos los que piensan que el estudio del cerebro obligará a hacer una

revisión radical de los conceptos y modelos de estos estudios, y que llevará a abandonar la analogía mente/computadora que ha tenido un papel *eurístico* fundamental en la ciencia del conocimiento. Es este, tal vez, el desafío técnico de los próximos años. Una verdadera recomposición del hombre biológico y el hombre cultural será sólo posible si los procesos cognitivos pueden entenderse a partir del funcionamiento del cerebro. Sólo así se podrá hablar de manera fundada de composición científica de la naturaleza humana. Por lo tanto, hasta cuando este reto no se consiga, se puede decir que la “muerte del hombre” que se anuncia en *Las palabras y las cosas* tiene como propio objeto la muerte de la “naturaleza humana”, de aquel principio regulatorio que ha orientado no sólo a las ciencias biológicas durante una fase de la historia que duró más de un siglo, sino también la visión de los procesos culturales, de la historia y de los proyectos de emancipación social inspirados en las ideas que Foucault siente que hacen eco en las palabras de Noam Chomsky. Se puede legítimamente pensar, como lo ha dicho Foucault, que el hombre del que habla la ciencia cognitiva no es sino uno de los tantos personajes de novela inventados por nuestra cultura.

Библиография

1. Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 1979.
2. Marconi, Diego. Il ritorno della natura umana. // Noam Chomsky, Michel Foucault. *Della natura umana. Invariante biológico e potere politico*. Roma, Derive Approdi, 2008.
3. Pinker, Steven. *The Language Instinct*. London, Penguin Books, 1994.
4. Foucault dedica gran parte de su obra a la descripción de la formación del lenguaje moderno como un espacio no definido ya por la retórica sino por la biblioteca. *El espacio literario* (1955) es el libro que indica la importancia de M. Blanchot en la construcción del *corpus* canónico que constituye la biblioteca esencial del pensamiento de la diferencia o pensamiento de la conciencia sin sujeto. Según Anna Poca, M. Foucault, G. Deleuze y J. Derrida, entre otros, reconocen en la obra de M. Blanchot una *ontología de la literatura*: una meditación que contesta las limitaciones del Heidegger tardío, quien quisiera ver salvado el ser en el lenguaje de la poesía. Inversamente, Blanchot ve en la obra del *logos* el ser que lo dice todo, incluso su propio fracaso (Anna Poca, “De la literatura como experiencia anónima del pensamiento”, Prólogo a la edición española de *El espacio literario*, Paidós, Barcelona, 1992).

Роберто Андрес Гонсалес Инохоса

доктор философии, профессор-исследователь Гуманитарного факультета
Автономного университета Штата Мехико

ДИАЛЕКТИКА ГРАНИЦ ДУШИ ИЛИ ПРОЛЕГО- МЭНЫ К АНТРОПОЛОГИИ СТРАХА

В настоящей работе развивается антропологическая концепция, которая исходит из факта конечности человека. Эта конечность не теоретическое изобретение, а данность. Вместе с этим мы признаем, оригинальность человека как существа открытого миру. В этом смысле мы считаем, что человек призван развернуть свое бытие, постепенно продвигаясь к границам своего существования, мы полагаем, что опыт как страх поможет выяснить такое онтологическое приращение

Roberto Andrés González Hinojosa

doctor en Filosofía Roberto Andrés González Hinojosa es profesor-investigador de
la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México

DIALÉCTICA DE LOS LÍMITES DEL ALMA O PROLEGÓMENOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA DEL TERROR

En el presente trabajo se desarrolla una concepción antropológica que parte del dato de la finitud del hombre. Esta finitud no es una invención de teoría, sino dato. Junto a esto reconocemos también el dato del estado de abierto del hombre como posición original del ser humano en el mundo. En este sentido, consideramos que el hombre está llamado a desplegar su ser, recorriendo gradualmente los contornos de sus límites existenciales; consideramos que una experiencia como la del terror puede ayudar a esclarecer semejante incremento ontológico.

La presente investigación posee una connotación prospectiva. En ésta se pretende rastrear el entrecruzamiento temático que se suscita cuando inciden el asunto terror y el concepto de monstruo: es decir, cuando coinciden teóricamente la esencia del terror con la definición general de monstruo; ambas nociones las conectamos a su vez con la idea del hombre como ser que posee la consigna existencial de ir permanentemente tras la huella de sus límites. La presente es una reflexión en torno a la naturaleza del terror y el monstruo so pretexto del ser del hombre. Comenzamos dibujando lo que podría considerarse una radiografía del terror, a continuación vinculamos el terror con la noción de monstruo. Posteriormente hemos ensayado la vinculación entre la experiencia del terror con la experiencia filosófica de la *alétheia*, esta última promovida por los filósofos presocráticos. Concluimos comparando la experiencia del terror con la sensación del caos, el peligro y la obnubilación del juicio.

I

Preguntar por la naturaleza del terror siempre es una cuestión inquietante y paradójica a un mismo tiempo. Resulta inquietante porque el terror siempre es una posibilidad latente a cualquier ser humano, amén de que en el terror se desvelan los temes límites de la condición humana, es decir, en el terror se revela la condición finita y contingente del ser del hombre, quien a pesar de esta condición desgraciada conduce su barca cuesta arriba remando contra el viento. Sin embargo, la manifestación del terror es también paradójica y en cierta manera trágica.

Respecto a los límites del alma, comenzaremos citando una sentencia proferida por el viejo Heráclito, quien a la letra dice: "Los límites del alma, por más que procedas, no lograrás encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos". (1). Mediante esta sentencia se afianza teóricamente el dato de la finitud del ser del hombre. No obstante, si bien la condición de este ser es la finitud, su consigna existencial consistirá en darse permanentemente a la tarea de buscar los confines de su limitación, con la garantía de no hallar sus contornos nunca. ¿Qué quiere decir esto?. la condición del hombre está marcada por la finitud y la limitación, desde luego: éste es limitado tanto en el horizonte temporal como espacial. Sin embargo, es precisamente gracias a esta condición que éste habita frente a un sinfín de posibilidades, poseyendo en su horizonte la posibilidad de venir a más y también la de venir a menos.

Al respecto Heráclito también afirmaba. “es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo” (I. B. 115). Podría decirse que gracias a esta condición, la categoría de libertad encuentra sustento ontológico precisamente en el ser del hombre. El hombre es libre justamente porque es un ser limitado y al mismo tiempo deseante de más ser. El destino del hombre consiste en abrir y explorar permanentemente nuevos caminos; a este respecto decía nuestro filósofo de Efeso: “para el hombre, el ethos [la libertad] es su destino” (I. B.119), es decir, la libertad es el destino del hombre. La vida del hombre, de suyo, es una aventura, que está por escribirse en cada subjetividad, ensanchando en cada momento el margen del límite anteriormente logrado. El destino de cada hombre consiste en darse a la búsqueda de su propio destino. Cada sujeto tiene la consigna de crear su propia biografía conforme a sus propias fuerzas y posibilidades en el orden del tiempo. Hay libertad porque hay hombre, el hombre es la condición ontológica de la immanencia de la posibilidad como horizonte de despliegue antropológico.

Heráclito ha dejado en claro que el ser del hombre es de suyo liminar: está abierto al tiempo y constantemente se encuentra rozando sus contornos existenciales. En este sentido, cabe agregar que Aristóteles abre su *Metafísica* afirmando que “todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones” (2. p. I 25). En otras palabras, todo hombre por naturaleza posee tentación y curiosidad por lo que no sabe o por lo que se ignora, desea saber y sentir siempre algo más. El hombre está naturalmente dispuesto y llamado a ensanchar sus límites, en tanto que no está completo; para este ensanchamiento se precisa explorar distintas veredas asumiendo la factura del costo de semejante osadía. Hay que señalar que la curiosidad está inscrita en la estructura dinámica del ser del hombre y uno de los costos que se debe pagar por esta curiosidad es efectivamente el terror.

Ahora bien, en torno al concepto de terror Noël Carroll dice que “el miedo [pavor, horror] son el precio que estamos obligados a pagar por la promesa de experimentar algo que elude nuestro marco conceptual. Es decir, son el costo que estamos dispuestos soportar para satisfacer nuestra curiosidad” (3, pp. 16-17). Diríase que el terror es un precio que el hombre está dispuesto a pagar por causa de su natural ímpetu de ser más.

Etimológicamente “La palabra “terror” deriva del latín “terror” y del francés antiguo “terrou”, y éstos de “terrere”, que significaba espantar, aterrar..., consiste en sentir una agitación, poner los pelos de punta” (3, p. 63).

El terror es una atmósfera, a todas luces, incómoda para el alma humana, es una situación no grata. El terror nos descubre el lado oscuro del ser del hombre, y generalmente viene asociado con pesadillas, fobias, temores arrastrados por todos desde la infancia. Sin embargo, lo paradójico consiste en que a sabiendas de que el terror es una situación incómoda, el hombre en alguna medida se encuentra aberrantemente tentado hacia éste. El ímpetu de crecimiento conduce al hombre hasta la frontera de lo ordinario donde se finca el alba de lo extraordinario. La tentación que siente el hombre hacia el terror, podría decirse, es la misma tentación que siente hacia la trasgresión de sus límites. El hombre está siempre tentado a rebasar sus propios contornos a través de distintos caminos, el terror representa sólo uno de ellos.

Puede afirmarse que el terror es una atmósfera liminar (4, p. 31), en la que el hombre es instalado en la frontera de lo ordinario y asoma hacia lo extraordinario. Toda novedad, en cierto sentido, es extraordinaria, el *plus ultra* es el claro de lo extraordinario; el terror descorre el velo de lo ordinario y permite atisbar el umbral de lo extraordinario. El terror nos conduce hasta el umbral de la parte oscura allende a lo rutinario, nos conduce hasta el dintel de lo que Shirley Jackson denomina fabulosa oscuridad sin forma.

En el terror el ser del hombre se disloca. El terror sobreviene siempre de una manera violenta, cual golpe de roca sobre las aguas, fragmenta en partes lo que toca, así también en el hombre, el terror fragmenta momentáneamente las partes de su unidad. El terror nos permite descubrir una suerte de otro yo, un yo que ignorábamos, ya porque permanecía reprimido, ya porque no existía sino hasta este preciso momento. El terror nos permite ser más, nos permite explorar e integrar el lado oscuro a la fisonomía compleja de nuestro ser.

Por esto es que puede también afirmarse que el terror es una manera trágica de descubrir nuestros límites ontológicos, precisamente porque el terror sobreviene como algo súbito y con rostros impredecibles, demarcando una suerte de adentro y un afuera, un yo y un algo que me sobrepasa y enfrenta. El terror, podría decirse que, en cierto sentido, es una situación límite, en la que se entrelaza y distingue el yo limitado y lo otro que sobreviene inesperadamente, y que al sobrevenir me descubre la funcionalidad o plasticidad de mis contornos liminares. En otras palabras, el terror es una manera trágica, o en el mejor de los casos abrupta, de descubrir y recorrer los límites existenciales porque nos descubre algo más; se

finca con ello muestra finitud y a la vez se confirma la plasticidad de nuestras posibilidades. El terror es una manera no grata, aunque excesivamente emocionante, de prolongar los límites del alma.

Esto puede entenderse en virtud de que, a fin de cuentas, el terror sólo puede verse cumplido no precisamente en la gestación de un argumento o factura de una idea, sino antes bien en la creación de una sensación capaz de estremecer a cualquier mortal. Dice Lovecraft, "la atmósfera es lo más importante, pues el criterio final de autenticidad [del terror] no es la construcción de un argumento sino la creación de una sensación dada" (5). Y a su vez Stephen King agrega, "pienso que el terror es la más excelente de las emociones" (6, p. 20), y los medios para provocar terror en el alma son múltiples y de distinta clase. El terror es una sensación escalofriante, la cual sólo puede experimentar el ser humano. Esto puede entenderse en virtud de que el hombre es el ser que puede interpretar simbólicamente los signos del peligro y la amenaza. Ante esta amenaza sobreviene la atmósfera de dicha sensación agitada que pone los pelos de punta. Queremos aclarar que el terror se propicia siempre y cuando exista este ejercicio hermenéutico de peligro; pues sin éste, no se efectúa ninguna sensación de amenaza ni de peligro. Hay que mencionar que esta atmósfera no siempre es ocasionada por lo ajeno, por algo desconocido, sino que nuestro semejante podría tornarse en algún momento en el artífice del terror. Este comentario tiene cabida toda vez que el terror no siempre es ocasionado por el monstruo no humano, sino también el humano en algún momento dado puede trastocarse en un monstruo. No obstante, nos interesa explorar en este momento el terror que viene por el lado del monstruo no humano.

II

Si bien puede decirse que el terror es la atmósfera en la que el alma experimenta miedo, pavor u horror, también es cierto que este pavor es ocasionado por la manifestación de algo intimidante, es decir, por la manifestación de algo capaz de provocar precisamente terror en el alma. Terrorífico es sólo aquello que intimida, aquello que representa una seria amenaza contra la integridad del ser. El terror crece en proporción directa a la manifestación de la amenaza. Por esto, insistimos, el terror precisa de un ejercicio hermenéutico a través del cual se interpreta la amenaza del peligro. Sin este ejercicio hermenéutico, puede sobrevenir la amenaza e inclusive la muerte pero desprovista de terror. No obstante, dice Lovecraft que el horror es una posibilidad que se encuentra íntima y naturalmente

alojada en el alma humana, y su florecimiento está estrechamente conectado con la manifestación de lo monstruoso.

¿Cómo cabría definir el ser del monstruo?. ¿qué cosa es un monstruo? Desde cierto ángulo, podría decirse que el monstruo representa propiamente el rostro a través del cual sobreviene el terror; el terror posee una infinidad de rostros, cada uno personificado por la máscara de algún monstruo. La noción de monstruo “abarca muchas manifestaciones (desde los demonios hasta los vampiros, pasando por los hombres lobo, los dioses paganos y muchas más cosas)” (6, p.14). Salvador Freixedo agrega diciendo que los semblantes y gama de monstruos es multifacética, “el folklore de todas las razas y países está plagado de la aparición de monstruos de todos los tipos. Unos son humanoides más o menos deformados, otros son animales..., otros son seres o cosas que no se parecen a nada conocido, pero que dan la impresión de estar animados” (7, p. 73). Por lo general, la manifestación del monstruo es inesperada y desconcertante, es una aparición violenta capaz de fragmentar en partes el ánimo de los hombres. El terror es consecuencia de la irrupción violenta del ánimo por causa de alguna amenaza, misma que puede sobrevenir de algún monstruo. Por eso sostenemos que la irrupción del monstruo generalmente desorbita los cuadros mentales del hombre, es consustancial a la experiencia del terror el trastocamiento de las estructuras mentales en el hombre; sin este trastocamiento la amenaza terrorífica o la experiencia del terror no tiene cabida. Si un monstruo es capaz de generar el terror en nosotros, no sólo es porque representa una amenaza, además lo es porque no se parece a nada conocido. En el terror todo el ser del hombre naufraga sin encontrar asidero, no da crédito a lo que ve, la razón se turba y sus sensaciones se agitan. Lo desconocido intimida a cualquiera, lo desconocido provoca pavor, tanto como la noche densa de lo desconocido o la inminencia del peligro.

Sin embargo, cabe hacer una pequeña acotación, no todo monstruo resulta intimidante, la literatura fantástica, por ejemplo, está repleta de monstruos, cuya manifestación no suele provocar terror, justo porque no constituyen una amenaza, por el contrario, se muestran prestos aliados a las empresas humanas, son amigos, consejeros, protectores, guardianes. El alma humana se siente acompañada y protegida por este tipo de monstruos “benéficos”. La seguridad de que estos monstruos no representan una amenaza confiere seguridad al ánimo humano. Por lo que puede concluirse que un monstruo que no es peligroso ni terrorífico en sí mismo, representa un ser aliado y

justo protector del hombre. Por contraste a esto, en el terror se padece una suerte de abandono a todo riesgo; su experiencia es equiparable a la ausencia completa de todo espíritu protector: en el terror se echan de menos los héroes benefactores.

Dice Noël Carroll: “Los monstruos que encontramos en las historias de terror son uniformemente peligrosos..., cuando dejan de ser amenazadores dejan de ser terroríficos” (3, p. 71). Los monstruos peligrosos son invariablemente terroríficos porque son intimidantes; cuando un monstruo deja de representar una amenaza entonces deja de infundir terror, deja de ser peligroso. *El terror permite al hombre habitar en el peligro*, orilla al sujeto hasta el borde de sus posibilidades; en el peligro el hombre pone en juego la totalidad de su ser, arriesga un miembro, medio cuerpo y la misma vida. Este riesgo del ser es lo que se traduce en terror. En el terror el sujeto lidia con la muerte misma, habita momentáneamente al borde del abismo, construye una habitación en el peligro del desfiladero: justo por esto los pelos se ponen de punta.

En el terror se encuentran combatiendo frente a frente el dios Eros contra Agonis, sólo uno de los dos saldrá bien librado, de esta batalla el sujeto puede salir vivo, muerto o mutilado. Hay que reconocer que el sujeto que sale librado de dicha batalla renace como una nueva criatura, la experiencia del terror lo ha transformado; ahora podrá compartir su hazaña con los demás narrándoles su experiencia acerca del peligro.

La constitución ontológica y emotiva del ser del hombre es lo que permite habitar virtualmente la situación de cualquier otro a quien puede reconocer como prójimo, es decir, el hombre es naturalmente capaz de sentir simpáticamente el miedo que le provoca la acechanza de una amenaza que proviene de un monstruo. Asimismo, guarda casi en automático su distancia cualitativa respecto de este último. El hombre reconoce en su semejante la posibilidad de su ser, cada persona virtualmente soy yo habitando distinta circunstancia. A este respecto dice Martin Buber, “la palabra primordial Yo-Tú, nace de una vinculación natural; la relación de la palabra primordial Yo-Ello nace de una distinción natural” (8, p. 13). A su vez Eduardo Nicol agrega en este mismo sentido, “cada hombre contiene en su ser propio virtualmente todas las modalidades posibles de existencia distintas de la que definen la suya propia” (9, p. 279). Cada situación del tú es virtualmente la situación de yo, el reconocimiento entre los hombres es inmediato. Ahora bien, esta condición ontológica del ser del hombre es lo que obliga en definitiva a ver en el

monstruo a alguien distinto. Dice Santiesteban Oliva que el monstruo siempre es “lo otro; es lo ajeno a nosotros” (4, p. 35). Dificilmente el hombre puede reconocerse en el espejo de un monstruo, y esto obedece a una razón muy sencilla, la naturaleza humana no es la naturaleza del monstruo. Así como la interacción Yo-Ello nace de una distinción natural, así también la interacción hombre-monstruo obliga a una natural distinción.

El monstruo será siempre considerado como lo totalmente otro, lo diferente, lo ajeno a nosotros, pese a que muchos han sido consecuencia de la creatividad del mismo espíritu. Se diría que el monstruo, al menos en su versión peligrosa, es el costado que el hombre se niega a reconocer como propio, es el costado bastardo que el hombre se niega a integrar a su estructura ontológica, y se niega a integrarlos porque ve precisamente en aquéllos una amenaza, una negación aberrante de su ser propio. La distinción entre el monstruo y el hombre no obedece a una cuestión lógica, sino a una razón de corte estético y ontológico: el monstruo siempre será lo absolutamente otro, lo diferente, lo ajeno, ya por su constitución, ya por su parecer. El monstruo representaría la versión grotesca del Ello, lo cual impele al hombre no sólo a sentirse extraño frente a él, sino aun más, si es peligroso, a rechazarle categóricamente.

Consideramos que el monstruo, por un lado, representa la personificación de los distintos miedos alojados en el alma del hombre y mediante su configuración contribuye a desinhibirse; en este sentido, podría afirmarse que por causa del hombre los monstruos se liberan. Acerca de este punto Carroll afirma, “los monstruos afloran de los humanos, quienes no hacen sino expresarlos, liberarlos” (4, p. 25). Mientras que por otro lado, los monstruos también representan la personificación de anhelos o fuerzas que por cuanto no pueden desarrollarse en el ser, el hombre las ve reflejadas o realizadas en la manifestación de alguno de aquéllos.

El monstruo no sólo es ocasión de terror, también suele ser ocasión de admiración y fascinación. Es repelente y fascinante. Dice Santiesteban Oliva que el monstruo suele ser maravilloso y terrorífico, y “produce dos sentimientos encontrados: repulsión y fascinación” (4, p. 15). El monstruo suele ser la ocasión también de la desinhibición de ciertas proyecciones humanas, de ciertas fijaciones promovidas por su misma finitud, tales como la incapacidad de volar y sentir fascinación por las alturas, no poseer una superfuerza y anhelar la dispersión de todo obstáculo, no poseer la invisibilidad y

desear pasar desapercibido, la carencia de omnisciencia y querer conocer cualquier pensamiento o acontecimiento futuro, etc.

III

En fin, ¿cómo podría definirse la noción de monstruo? La real academia de la lengua española dice que monstruo es una producción contra el orden regular de la naturaleza, es una creación anómala y extraordinaria de la naturaleza. Por su parte Santiesteban Oliva define al monstruo de la siguiente manera: “Animal fabuloso y terrorífico. Ser nacido con malformaciones importantes” (4, .p. 39). Y a su vez Noël Carroll dice que “los monstruos son considerados violaciones de la naturaleza y anormales... son abortos metafísicos” (3. p. 126). La primera nota que salta a nuestra vista es que el monstruo es una anomalía, en este sentido, es algo extraordinario, precisamente porque infringe el orden regular de la naturaleza. El monstruo es la excepción de la regla natural, representa la fisura a través de la cual la naturaleza misma se autosupera, se autotrasciende. Aristóteles diría que un monstruo es un engendro que por cuanto se ha desviado de su causa final ha sobrevenido en algo anómalo e irregular a su especie; el monstruo para el estagirita es la excepción de la especie, la desviación de la trayectoria natural, que va desde la causa eficiente hasta la causa final, trastoca a cualquier criatura en anómala, la vuelve monstruosa

El monstruo, tanto terrorífico como fascinante, siempre representará lo diferente, lo totalmente otro. Esta valoración, siempre tendrá al ser del hombre como coordenada de referencia. Debido a que el hombre es el único ser capaz de crear valoraciones de corte ontológico y estético. Es el único ser capaz de atemorizarse y de quedar fascinado. Porque su modo de ser se cifra en la aventura de ir tras la huella de sus límites, y uno de los costos de este lujo es precisamente el terror.

Hemos mencionado que el terror que puede infundir un monstruo se encuentra estrechamente vinculado con su capacidad dañina, pero quizá lo sea aún más por su capacidad desconcertante, por su potencialidad impredecible, por su capacidad de generar desconcierto, esto es, por su capacidad de trastornar las estructuras mentales del hombre, habituado a cierta representación, anonadado por el poder de impacto por parte del monstruo sobre la sensibilidad y la capacidad de predicción.

Tocante a esto, pensamos que los filósofos presocráticos tenían mucha razón al afirmar que tanto la razón y la existencia encuentran seguridad cuando pueden sostener el pie sobre algo firme, es decir, sobre algo que

garantice seguridad. Entre los primeros intentos que pueden subrayarse a este respecto se encuentra la sentencia de Anaximandro que a la letra dice: "ahí de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario, pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de injusticia según el orden del tiempo" (10). El segundo gran intento de la era presocrática hacia el anhelo de seguridad se encuentra en Heráclito quien dice, "por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común" (1, B 2), y agrega "Al cambiar reposa" (1, B 84). El tercer y más contundente esfuerzo presocrático en pos de lo permanente se efectúa con Parménides quien dice del ser lo siguiente: "el Ser es increado e imperecedero, es inmóvil y no conoce fin, no fue jamás ni será, ya que es ahora en toda su integridad" (11). Podría decirse que la filosofía presocrática está encauzada hacia la búsqueda de la roca inamovible para la existencia y el conocimiento, Anaximandro descubre que el tiempo es un orden, descubre que si bien todas las cosas devienen, éstas devienen con orden conforme al metro del tiempo y sujeto a una ley inexorable, la cual constreñiría el recorrido fáctico de las cosas, obligando su existencia a ceñirse al imperativo de venir a ser, cumplir su rol en la comunidad de lo real (expiar sus culpas unas a otras), y posteriormente fenecer (concluir en su destrucción de un modo necesario). Nacer y morir sería el intervalo de la ley que, según Anaximandro, todas las cosas están obligadas a observar. En Anaximandro podemos asistir al primer antecedente de la concepción de la permanencia, identificada con el orden regular del tiempo, la cual sirve de marco para la ley que todo ente está ineludiblemente obligado a cumplir.

Esta idea del orden del tiempo es el primer atisbo efectivo de lo permanente, el cual habrá de consolidarse mediante las consideraciones de Heráclito, quien al buscar una salida al problema de la unidad de lo múltiple descubre que todas las cosas presentan la nota común del devenir, es así que el efesio descubre que lo más inmediato es lo común, y a su vez lo común es lo general, el cual puede traducirse como el devenir. No obstante, avanza y afirma que lo único que permanece en el orden del cambio es precisamente el cambio mismo, la ley del cambio, o si se prefiere, la forma del cambio. Hay que mencionar que tanto Anaximandro como Heráclito encuentran lo permanente en la forma del cambio, lo permanente no es algo sustante, es el dinamismo de lo real, por eso dice: "al cambiar reposa". Sin embargo, la ley del cambio es donde habría de sustentarse la posibilidad de la inteligibilidad de lo real, la seguridad para

el conocimiento y para la existencia encuentra asidero en la forma del cambio. Digamos que el hallazgo filosófico de lo permanente confiere seguridad a la existencia y posibilidad al conocimiento. La razón puede proferir juicios creíbles, inteligibles y válidos. El entorno amanece familiar, la filosofía permite que el hombre haga propio el espacio vital donde se desenvuelve, se apropia de su mundo, el conocimiento le reporta seguridad y confianza a su existencia.

Conectamos ahora esta exploración de la firmeza filosófica con el tópico del terror y lo monstruoso, haciendo antes una breve estancia en la sensación, o en aquella experiencia, cuando el hombre realiza el hallazgo de la evidencia, cuando se disipan gradualmente las dudas y el horizonte epistémico se purifica de turbulentos nubarrones. El acto de desocultamiento, la *alétheia*, como le llamaban los antiguos, es el momento en el que la razón queda más afianzada y la existencia fortificada. La hazaña de la evidencia es una de las pocas experiencias donde la razón "teóricamente" se goza en su roca inamovible. Amén de Heráclito y Parménides, podemos recordar a Hume y a Descartes, cada cual pensaba que había encontrado la roca incommovible del conocimiento. Hume en la sensibilidad, a su vez Descartes traía a mención la alusión del genio maligno como posible escarmentador o perturbador de la razón, no es sino hasta que el francés decanta en que es el pensamiento mismo quien, a pesar de genios malignos o benignos, se sustrae a toda suerte de duda, cuando deposita en esto toda su confianza para la construcción del nuevo edificio del conocimiento ha logrado el hallazgo de la evidencia. La razón en Descartes, como el ser en Parménides, es lo meritorio de una fe verdadera. Con esa seguridad y confianza que le confiere la evidencia el filósofo se muestra capaz de apostar, incluso, su propia vida a favor de su tesis, pues sabe que su propuesta es la más firme y contundente. Podrán sobrevenir tormentas, pero la evidencia lograda seguirá siendo la roca incommovible.

Desde luego, cada roca incommovible de cada filósofo discrepa respecto de la propuesta aceptada por otros, no vamos a penetrar en esta cuestión, nos interesa únicamente subrayar el conjunto de sensaciones que reporta la experiencia de la *alétheia*, la cual sin lugar a duda representa ese punto miliar que demandaba Arquímedes para poder mover el mundo. Distintos casos podrían confirmar que la travesía hacia la evidencia obligan a poner en suspenso muchos datos que figuran en nuestro modo vulgar del conocimiento, Parménides afirma que hay que poner en suspenso el mundo

de los sentidos para poder ascender por el camino de la verdad mediante la abstracción, Descartes por su parte también afirma que hay que poner en suspenso tanto las opiniones recibidas como los datos que provienen de los sentidos (12.. p. 47). Husserl. en este respecto también afirmaría que para el hallazgo de la verdad se requiere poner entre paréntesis lo concerniente al mundo natural. Creemos que en esta travesía lo que uniformemente se experimenta es una suerte de desmoronamiento del mundo, todo lo real. cual si fuera una vela. se escurre por las orillas. Sin embargo, en un momento preciso, y en un sentido inverso y con una fuerza igualmente desproporcional se recupera de un solo golpe la realidad mediante el hallazgo de la evidencia. Esta experiencia, sin duda, es una de las más excelsas y gratificantes, ya que mediante ésta el hombre vuelve a encontrar de una manera eficaz la cordura y su puesto en el orden del cosmos. Mediante la experiencia de la evidencia el hombre se acrecienta recorriendo su finitud, sin que el mismo Dios pueda desmentir el producto de su hazaña epistémica. Digamos que la experiencia de la evidencia reporta la sensación más firme y la convicción más fuerte en la existencia, puede traducirse como la posesión más segura. Representa la habitación más confiable para la existencia.

Pero ¿por qué traemos a colación los presocráticos y la radiografía de la experiencia de la evidencia justo ahora que tocamos el tópico del horror y lo monstruoso? Por una razón muy simple. a saber. en este pensamiento original podemos seguir la huella de la escarpada emprendida por el hombre huyendo de lo más siniestro que puede existir en su horizonte, a saber, la total indeterminación y delicuescencia de cualquier suerte de realidad: el caos, la oscuridad, la deformidad. La filosofía presocrática en más de un sentido puede entenderse como el esfuerzo por infundir orden a la realidad, es el más grande esfuerzo teórico hacia un suelo firme para la razón y la existencia. Pensamos que en esta faseta del espíritu se asoma la fobia quizás mayor del hombre. la cual no es la muerte (la muerte sin duda es la más segura de todas las posibilidades). sino la eminente presencia del azar, la asechanza de lo impredecible, la indeterminación evanescente de lo posible, lo increíble. El caos podría ser tan horroroso como el inimaginable más allá de la muerte.

La expresión más acabada del anhelo de seguridad promovida por la filosofía presocrática se encuentra manifiesta en la sentencia de Leucipo la cual reza: "Ninguna cosa sucede al azar, sino que todo sucede según razón y por necesidad" (13). Bajo esta convicción fueron trazadas las vicisitudes

de la tradición clásica. La filosofía posibilitó la configuración de la idea de un universo causal y necesario, morada cósmica en la que el hombre habitaría durante muchos años. Digamos que el terror existencial ante el caos fue paliado por la asequibilidad filosófica de lo permanente.

Sin embargo, la alusión didáctica de este episodio va encaminada hacia la contrastación de dos conjuntos de sensaciones, por un lado, la experiencia de la *alétheia*, la cual podría resumirse como la experiencia en la cual lo múltiple y disperso adquieren unidad y conjunto; mientras que por otro lado, en la experiencia del terror la existencia queda como suspendida y fragmentada por el impacto de la emergencia del monstruo. El terror es consecuencia de una desmesura, es la vuelta hacia el caos, el reino de la indeterminación oscura e “irracional”.

Pensamos que el monstruo es una suerte de desorden, es un microcosmos caótico cuya nota general sería la desmesura, el monstruo efectivamente no posee orden ni medida, los hay de todos tamaños y con cualquier suerte de características y dones. La naturaleza del monstruo importa una especie de delicuescencia que desborda toda capacidad de predicción. Sucede como en las imágenes en la vida onírica del hombre, acontecen sin metro, ni medida y sin razón de ser en cada especificidad. Diríamos que en el reino de los monstruos no existe la ley, como existía en la imagen cósmica del devenir que nos proporciona Heráclito. Dice Santiesteban Oliva: “La noción de monstruo incluye forzosamente la de anormalidad y denota en numerosos casos la falta de armonía” (4, p. 47). En este sentido, el monstruo resquebraja el lado cotidiano de nuestras estructuras mentales, nos obliga a una suerte de aventura en donde el precio mayor es la experiencia del terror.

En conclusión, decimos que la misma noción de *alétheia*, en su sentido original, como estado de despierto, nos arroja a dos avisparamientos frente a lo monstruoso, a saber, por un lado, a esperar lo inesperado; mientras que por otro, en este estado de abierto, el hombre está obligado a desplegar modalmente los contornos de su ser. Justo por esto puede decirse que *el ethos es el destino del hombre*.

Библиография

1. Heráclito. B 45. Los fragmentos de Heráclito han sido extraídos de, Rodolfo Mondolfo, *Heráclito*, Siglo XXI, México, 1998.
2. Aristóteles, *Metafísica*. Gredos, Madrid, 2000.
3. Noël Carroll. *Filosofía del terror*. La Balsa de la Medusa, Madrid, 2001.
4. Cfr. Hector Santiesteban Oliva, *Tratado de monstruos*, Plaza y Valdez, México, 2003.
5. Vease: Lovecraft, Valencia. *El horror sobrenatural en la literatura*. Alianza, México 2000, "Introducción".
6. King, Stephen. *Danse Macabre*. // Hartwell, David. El gran libro del terror. Roca, México, 1990.
7. Freixedo, Salvador. *El diabólico inconsciente*. Isla, México, 1973.
8. Buber, Buber. *Tú y yo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.
9. Nicol, Eduardo. *Metafísica de la expresión*. FCE, México, 2003.
10. Anaximandro, B 1, tomado de *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2002.
11. Parménides, B VIII, 3-5, ver nota 20.
12. Cfr, Descartes. *Meditaciones metafísicas*. Aguilar, Buenos Aires, 1982.
13. Leucipo, B 2, tomado de *Los filósofos presocráticos*. T. III, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2003.

Марта Долорес Дельгадо Визе
докторант философии Гуманитарного факультета Автономного Универси-
тета Штата Мехико

**ДИСКУРС:
ОБЪЕКТИВНАЯ СВЯЗЬ С РЕАЛЬНОСТЬЮ ЧЕРЕЗ
«ПОНЯТИЙНЫЙ ОБРАЗ»**

Переживание подобия, проявляющееся в сознании, между не живой природой и живыми существами, именуемое миметизмом, или *биомиметизмом*, доказывает способность живых существ объективно регистрировать данные, которые предоставляет природа. В этом дискурсе анализируются возможность познания на базе информации, которое предварительно не деформируется предыдущим содержанием сознания. Речь идет о понятии, «концептуального образа» которое отличается от понятия «образа» и которое открывает путь к объективному познанию.

Martha Dolores Delgado Wise
doctorante en Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad
Autónoma del Estado de México

**DISCURSO:
ENLACE OBJETIVO CON LO REAL,
A TRAVÉS DE LA “IMAGEN CONCEPTUAL”**

La vivencia de la semejanza, que se presenta ante la conciencia, entre la naturaleza no viva y los seres vivos, conocida como mimetismo, también llamada *biomimetismo*, demuestra la capacidad de los seres vivos de registrar con objetividad los datos que aporta la naturaleza. En este discurso se analiza las posibilidades de conocimiento en base a información que llega a conciencia sin haber sido deformados por contenido previos de la mente. Se trata de un concepto de la «imagen conceptual» distinto del concepto la «imagen», que abre un camino al conocimiento objetivo.

Filosóficamente, dentro de la historicidad, no ha sido posible suprimir el papel tanto de lo objetivo como de lo subjetivo. Es por ello que, aunque se ha despreciado a la objetividad como algo que no puede alcanzarse, han surgido exposiciones que muestran la importancia de este rubro; en la búsqueda de algo que sirva, como base sólida, que haga posible lograr un entendimiento intersubjetivo equitativo.

Cualquiera que sea la interpretación filosófica de la idea, ya sea, desde el punto de vista idealista, como es el caso de Hegel o el del materialismo dialéctico, como es el de Marx, con su filosofía de la historia, podemos considerar al estudio de la idea como herramienta fundamental, para la epistemología, desde la aparición del hombre; debido a que la idea, como veremos, está relacionada con la creatividad. Ello se debe, a que, una gran parte de veces estamos en contacto con percepciones puras, es decir, imágenes separadas de la teoría. Otras veces tenemos intuiciones producto de nuestras vivencias y experiencias, pero, no nos percatamos que el enfoque que le damos a las cosas es puramente subjetivo y que nuestro enfoque es sólo uno, dentro de los posibles. La idea tiene que ver con la creatividad, pues, ingresa como mediadora de lo real y el ser humano, por medio de la conciencia, es decir, la “imagen”.

Lo anterior significa que, cuando hablamos de significado entre la “imagen” y el concepto, nos referimos a la relación entre ellos, es decir, la “imagen conceptual”. Por tanto, en este ensayo se manejarán los términos sentido y significado de la manera siguiente:

“IMAGEN CONCEPTUAL”: correspondencia entre el concepto y la “imagen”, es decir, el significado lógico, más próximo a lo real.

SENTIDO: manera de dirigirse al fenómeno. El sentido, por tanto, puede ser artístico, racional, simbólico.

SIGNIFICADO: será utilizado como sinónimo de sentido a la manera husserliana.

Considerando que lo que llega a nuestra conciencia es una enorme cantidad de “imágenes”, las cuales, son acarreadas por nuestras percepciones sensoriales, y que, cuando analizamos una información racionalmente, lo que hacemos es estructurarla de acuerdo con nuestra concepción de las cosas y de los fenómenos que se presentan a nuestro alrededor de manera creativa. Así, resulta de suma importancia, por ello, conocer cómo funciona el proceso creativo.

La creatividad, frecuentemente se define como el acto que da cabida a algo distinto, o también, que modifica algo, o le da otro sentido. También suele ser relacionada con el “pensamiento divergente”.

Se atribuye la creatividad, al hemisferio cerebral derecho. Además y frecuentemente, este hemisferio ha sido relacionado con el arte. Es importante tener presente que al arte se le relaciona, también, con las “imágenes”, es decir, con atributos no racionales.

La elaboración creativa de una cultura, es un acto de creatividad humana. Desde edades tempranas se manifiesta la creatividad, es pues, una capacidad de trascender lo racional y encontrarse con las “imágenes” puramente perceptivas.

La palabra mimesis, probablemente, se originó en los rituales del culto a Dionisos en la antigua Grecia. Se utilizó originalmente sólo en relación a la danza, la mimica y la música, pero, posteriormente pasó a denotar el acto de reproducir la realidad en la escultura y en las artes teatrales (I, p. 154).

En las tragedias griegas, se utilizaba a manera de catarsis, con el fin de que la sociedad que presenciaba dichos actos, se percatara de los comportamientos rechazables y los pudiera discernir, sin experimentarlos en forma directa y personal. Para Demócrito, mimesis, representaba tomar ejemplo de las obras de la naturaleza, y se podía emplear en todas las artes, y no sólo a la de la imitación. De acuerdo con Aristóteles, la facultad del asombro, fue la que llevó a los antiguos filósofos a crear las teorías sobre el origen de la materia y el universo. La acción mimética es fuente de creatividad.

Los mitos y el logos, representan la presencia de dos modos de conocer, que siendo competitivos funcionan perfectamente en interacción, ya que fueron compaginados de acuerdo a la creatividad humana. La palabra mitos, significa habla, narrativa, diálogo o argumento, y logos significa palabra. En el mito el pensamiento y sus objetos se conjuntan en la motivación y es a partir de ese vínculo que surge el concepto de experiencia. El mito es creativo.

Cuando aparece el logos, el significado se separa de la experiencia y se torna dependiente de categorías invariables y autónomas. La consecuencia más poderosa que dio como resultado la reducción al logos fue la persuasión racionalista de que se podría conseguir llegar a una comunicación intersubjetiva. La razón también es creativa. Los procesos creativos, conllevan la idea de relacionar e integrar elementos, es decir, buscar la unidad, las asociaciones y la reestructuración de lo existente. En

síntesis, significa que en el curso del proceso creativo tiene lugar alguna forma de actividad relacional.

La conexión intuitiva intelectual relacionándola con la terminología husserliana se refiere al potencial de “mirar dentro” de las “cosas mismas”. No se trata de innovar sino de afinar. La creatividad consiste en imaginar e intuir, pertenece principalmente a la idea pura.

La conexión intuitiva (2), se reconoce tradicionalmente como un flujo continuo, es decir, una etapa de la creatividad en la que se generan momentos de suspensión de juicio racional, provocados por una concentración muy aguda. Además, se trata de un momento, sobre el cual, los que lo experimentan no son capaces de explicar cómo sucede, sin embargo, se trata de un momento en el que se desdobra el proceso creativo. Cuando recapacitan declaran que sienten que alcanzan una realización que es indudable para ellos, pues, tienen la sensación de haber vivido una experiencia definitiva conectada al significado. Quien lo experimenta afirma que es llevado hacia un punto transcendental.

Giambattista Vico, define al ingenio la facultad de percibir alguna relación entre cosas distantes y diversas. “Ahora bien, la verdad es objeto del intelecto y la belleza lo es del ingenio. Así pues, cuando la ligazón produzca una aptitud figurada entre las partes coligadas tan nueva y tan rara que la virtud del ingenio se haga en ella principal objeto de admiración, tendremos en el dicho la agudeza admirable y ella la belleza (pues la belleza es la apta colocación de las partes)” (4, p. 94).

El concepto de *Insight* emana de la psicología gestalt y corresponde a una reorganización del terreno perceptual, es decir, a contribuir con una gestalt perceptiva por otra diferente, que sea más precisa. Podríamos pensar, por tanto, que ello puede conseguirse utilizando a la conexión intuitiva.

En el *insight* se constata, la percepción súbita, por medio de una relación que arrastra hacia la solución de un problema. También se considera como una manera de llegar al conocimiento de un objeto en forma confrontada al conocimiento racional discursivo. Tal intelección exterioriza la creatividad.

Descartes entiende por conexión intuitiva algo que nace, sólo, de la luz de la razón y que, por ser más simple, es más cierto que la misma deducción. En su obra “Meditaciones”, habla sobre la creación continua entre lo creado y su conservación (4, p. 82). Ello nos llevaría a pensar en la existencia de una especie de

conexión intuitiva de lo esencial, que serviría de punto de apoyo a la racionalidad.

Cada perspectiva de nuestra vida se presenta de tal manera que se requiere evaluar y decidir. El acto libre, sólo determina un sentido hacia lo que nos rodea, de acuerdo a requerimientos determinados. Esto significa que el sentido no es algo objetivo, puede variar intersubjetivamente de una persona a otra. Desde los griegos la libertad no llegó a igualarse con la anarquía, pues, se establecía un orden al interior de la "polis" sujeta a códigos creados y respetados por todos. Ejercer la libertad dentro del respeto a los demás requiere creatividad.

El concepto de reflexividad representa la imposibilidad de separar, como realidades independientes, al sujeto que conoce y al objeto conocido. La posibilidad de comprender objetivamente el mundo, esto es, alcanzar respecto de él un conocimiento coherente y sin contradicciones, equivalente para todos, descansa en la operación de distinguir claramente entre sujeto u observador y objeto o mundo. Tal comprensión es creativa.

Pero, en la incomodidad generada por una situación insatisfactoria, las preguntas sin respuesta, provocan tensión, la cual, resulta de la falta de armonía que llevan a la duda, desencadenando la búsqueda creativa.

Se ha dicho que, la palabra tradición en su origen se relaciona con el acto de entregar algo. Es realmente una creación que se recibe, se protege, y que se acepta, con la disposición de que se actúa con cordura, con fe en quien lo da. Dicha creación cultural se recibe como si fuese una verdad revelada, al menos durante un tiempo. Tal creación es valiosa, pues permite un adelanto que se sostiene en lo previamente avanzado, es decir, que asegura la continuidad cultural.

En esta perspectiva, no se trata de una simple suma de acontecimientos, sino la sedimentación diacrónica de una forma de ver, de sentir, de comprender, de hacer la experiencia. En un sentido actual, buena parte de los discursos que destacan la importancia de reaccionar adecuadamente frente al cambio, tienden a rechazar las tradiciones por considerar que, sólo, representan la presencia del pasado que hay que remover, sin embargo, el problema no reside en la tradición como tal, sino en la ausencia de una mirada autocrítica con que los grupos otorgan sentido a lo que han construido, es decir, en la creatividad intelectual.

Tanto la razón como la emoción constituyen al ser humano, como tal, y en su vida, es decir, a lo largo de su existencia, ambas, se

manifiestan, influyéndose mutuamente en el mismo sujeto, y también intersubjetivamente. Es por esto que más que determinar la prevalencia de una de ellas, es menester plantearse el desarrollo de ambas, en un contexto de armonía y equilibrio. De la misma manera, tampoco han de distanciarse percepción y razón, pues todo ello contribuye a su integridad.

Para Husserl, las vivencias no se aíslan, puesto que son continuas. Se implican unas a otras y están sometidas a un orden a priori universal, puesto que no es el sujeto quien determina el hacer de las mismas. El sujeto solo las experimenta en su íntima interioridad, expresadas previamente como sensaciones, que han de ser transformadas propiamente en vivencias, por acción de la conciencia, pues ésta es quien las vive. Por ello no resultan del la actividad del órgano fisiológico cerebral (6, p. 276), según Husserl, si bien tal órgano participa en el proceso, no es quien determina, a dichas vivencias. Podríamos decir que éstas, escapan a la dependencia de la razón, en cuanto que son generadas inicialmente por esa realidad que se nos opone, en la cual vive el sujeto, y perfeccionadas en su calidad de vivencia por parte de la actividad de la conciencia. Ello fundamenta el no reconocerlas como puramente racionales.

La vivencia es, para Husserl, lo que fluye desde la experiencia. Sin embargo, el ser humano es unidad espíritu- cuerpo. Es por ello que, lo racional debe unirse con lo vivencial.

Es en ese momento en donde toma lugar e importancia el concepto de memoria primaria o “retención” del que nos habla Husserl, y que para su mejor comprensión, nos valdremos de una metáfora.

Si consideramos por ejemplo, un río que fluye podemos seguir su cauce con “la mirada,” la cual recibe tal experiencia, a lo largo de tal recorrido. Ahí, se une lo vivenciado, mientras la vivencia de lo que primero fue visto, tiende a perderse. Es por ello que sólo con “la mirada” de la conciencia se logra, mantener una unidad que mantiene presentes las fases de lo contemplado. Es a tal totalidad vivencia actualizada, con respecto a un punto que se elige como presente, que se mira lo visto, de la misma manera que se escucha una melodía que al terminar mantiene la experiencia de su totalidad. A ello es a lo que Husserl llama retención. También la denomina memoria primaria. La vivencia quedaría perdida, si no fuese porque la conciencia la sostiene unida y presente, para constituir una vivencia que se da en el devenir. Además la vivencia, por si misma, aporta elementos de diversa intensidad. Es decir, hay claros, y hay oscuros, en el contenido

vivencial, los cuales son captados y unificados por la conciencia. La racionalidad, de la cual hemos dicho que habrá participación, estimula, en el sentido de que organiza los elementos vivenciales dentro del sus posibilidades objetivas. es decir dentro del contexto de la racionalidad.

Aquí estamos en presencia de la participación de la conciencia unificadora de las vivencias, y de la razón lógica, que organiza a las mismas. Para Husserl significado es lo inherente a la esencia de aquello que es objeto de significación. El significado trasciende a la vivencia y, se encuentra implícito, más no explícito. Dicho de otra manera: el objeto de significación, se presenta como una vivencia, en la cual están incorporados, junto con los elementos esenciales, otros que sólo son accidentales. La esencia no se da como tal en las vivencias de donde es obtenida. Es la conciencia intencional, la que permite las condiciones apropiadas para extraer tales contenidos esenciales, y luego presentarlos como una unidad significativa, ante dicha conciencia, la cual entonces puede tener vivencia de las mismas.

En ello consistirá el trabajo fenomenológico propuesto por Husserl. Es en ese sentido que la significación, es decir lo inherente a la esencia del objeto trasciende la vivencia, y sólo es la conciencia, la que logra explicitarla (6, p. 258).

Por tanto, la conciencia debe, intencionalmente, escoger una determinada vivencia, la cual por ese acto es transformada en objeto; previamente a la objetivación de su significado (7, p. 259). Científicamente, hablando, la situación o contexto no debe alterar el significado. El instrumento de medición no debe afectar los resultados, y si los afecta debe conocerse objetivamente su desviación. El tiempo no debe afectar la observación, ni el espacio, y si lo hacen debe poder especificarse cómo. Por tanto debe poder obtenerse la observación independiente de ellos. Independizar el contenido del contexto. Este problema es enfocado por Husserl a través de la consideración de la memoria inmediata o primaria y la memoria secundaria a través de la eliminación del tiempo objetivo.

Señala Husserl: "Nuestro propósito va dirigido a un análisis fenomenológico de la conciencia temporal. Esto implica, . . . exclusión. . . del tiempo objetivo" (8, p. 50). El tiempo, que Husserl toma como tiempo no objetivo, se refiere a un tiempo que, por medio de la conciencia, se logra a modo de "retención" (9) del fenómeno, referido al tiempo presente, lo cual, es posible gracias a la memoria inmediata, o "retención."

Lo anterior, se refiere a un enlace entre los diferentes tiempos objetivos a manera de captar un fenómeno en su totalidad, antes de que sea sepultado en la memoria secundaria o memoria pasada, la cual, constituye para dicho autor una memoria menos vivida. Este hecho, referente a la vivencia en el presente, sin embargo, puede sólo ser logrado echando mano de la imaginación. Es por ello, que la memoria primaria, para Husserl, es en realidad una retención sobre el objeto imaginado traído al presente.

Para Husserl, las percepciones están acopladas a las sensaciones como una unidad (9, p. 83). El hecho de unificar el tiempo, pudiera parecer algo artificial, sin embargo, el tiempo de la conciencia, unifica las percepciones sensoriales que en su forma primaria llegan del exterior y son captadas por los sentidos humanos.

En nuestro enfoque, si se considera al tiempo como una sucesión de momentos, que corresponden con la "imagen" pura del fenómeno. Es necesario que las propiedades de dicho objeto no cambien cuando se consideraran en diferentes momentos. Esto significa que las propiedades consideradas dejen de depender del tiempo. Esto significaría objetivar respecto al tiempo y dicha "imagen" tendría que contar con los datos separados del yo racional.

Los atributos retenidos fundan el objeto abstracto, cuya cualidad, es el resultado de la conciencia que guía a la mente del ser humano, es decir, la "imagen". Una especie de categorización sobre lo vivido, tomando como punto de referencia la intencionalidad del ser humano.

Lo anterior, significa que el tiempo objetivo, al ser el mismo para todos los seres humanos puede considerarse constante, sin embargo, sólo los datos puros sin la participación del ego, podrían considerarse una base objetiva.

La explicación del tiempo, en Husserl, la refiere a la memoria, esto es, que la variación del objeto en el tiempo, si la memoria logra distinguirlo, entonces, puede ser ajustado dicho cambio (actualizado) a un valor referencial, el de la esencia contenida en la conciencia. *Sobre el contenido captado directamente por la percepción sensible —lo que en este ensayo llamamos "imagen"—, una captación que se mantiene en estado puro para que pueda ser utilizada por la idea y la creatividad. Dicha "imagen" favorece la actuación de la llamada biomimesis (10, P. 324), la cual permite la continua interacción intersubjetiva y ambiental.*

El enfoque anterior, resulta viable para contar con un núcleo de referencia contra el cual hacer los ajustes. Ello, puede ser comparado con un a priori sensible, de acuerdo con el cual se ajusten los

cambios. Pero, este a priori tiene que ser igual como función para todos los individuos. Esto querría decir que se trataría de una misma regla de correspondencia, pero que actúa de manera diferente, es decir, que la diferencia se da no en la esencia sino en la forma de abordar el problema.

Las ideas creativas, parecen seguir un flujo natural, constituyen un entretejido de figuras que se van enlazando dentro de una red intersubjetiva, las cuales, van constituyendo teorías. La objetivación se ha conseguido en las ciencias abstractas y formales, sin embargo, se trata de ciencias basadas en ciertos principios, como son, el de no contradicción, tercero excluido, el de identidad, etc., los cuales, se encuentran contenidos en la ciencia de la lógica. Se trata de un método de evaluar la realidad conforme a un tipo de reajuste ontológico basado en axiomas. El concepto de imagen concebida como representación en la actualidad, atraviesa grandes dificultades, así, lo señala Guillermo Mañón Garibay, al referirse a la "cultura visual". "Mi interés es hacer ver las dificultades que en el ámbito cultural se presentan como hábitos o tendencias a valorar la imagen sobre la reflexión. Anticipando las conclusiones afirmo que la principal dificultad de la enseñanza filosófica reside en la propensión a dotar a la imagen de fuerza argumentativa concluyente" (11, p. 91).

La cultura que se maneja actualmente, es el resultado de las redes de conocimiento, las cuales, favorecen la toma de conciencia de los problemas mundiales, sin embargo, no por ello, como opinan algunos, debe desaparecer el concepto de "imagen" y sustituirse por, sólo, el de los conceptos.

La "imagen", manejada en este ensayo, potencializa el conocimiento, pues, se trata de una imagen directa de la percepción, es decir, en sentido husserliano "la que se da ante los objetos en persona". Dicho concepto de "imagen", respecto a lo real, fuera del sujeto, se asemeja a la concepción de Diderot, (aunque dicho autor, sólo se refiere al concepto de *bello real*) "Llamo *bello, fuera de mí*, a aquello que contiene en sí mismo el poder de evocar en mi entendimiento la idea de relaciones y *bello en relación a mí*, a todo aquello que provoca esta idea. Se llama *bello real* a todo aquello que contiene en sí algo a partir de lo cual evocar la idea de relación, y *bello relativo* a todo aquello que evoca las relaciones adecuadas con las cosas en función de las cuales hay que hacer la comparación." (12, p. 26). Respecto a lo *bello relativo*, concebido por Diderot, podría comprenderse como una

relación de tipo conceptual manejada en este ensayo.

De acuerdo a nuestra concepción, si la dirección y el sentido del concepto es la correcta (regla de correspondencia), con respecto al fenómeno intencional, significa que el concepto está contenido en la llamada esencia (presente en la conciencia), es decir, en la "imagen", que está en la conciencia, aspecto al concepto de dicho fenómeno. Por tanto, para objetivar, se requiere encontrar los elementos comunes al concepto, que se encuentran presentes en la "imagen".

Библиография

1. Santa Cruz, M. I. Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino. Colihue S.R.L., 2004.

2. Ramón y Cajal, S. (1923/1999). Reglas y consejos sobre la investigación científica. (Los tónicos de la voluntad), Discurso leído con ocasión de la recepción del autor en la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. El 5 de diciembre de 1897. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Closas- Orcoven.

Santiago Ramón y Cajal, quien descubriera las conexiones nerviosas y quien fundamentaba, como científico, que el conocimiento se basa en la observación y en la experimentación, tenía por abandonados de la ciencia a los principios apriorísticos, la conexión intuitiva, la inspiración al el dogmatismo Ramón y Cajal, S. (1923/1999), I capítulo, p. 19. Sin embargo, en el discurso leído con ocasión de la recepción del autor en la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. El 5 de diciembre de 1897 decía:

“¿Cómo no se me ocurrió esto desde el principio! — exclamamos —. ¿Qué obcecación la mía al obstinarme en marchar por caminos que no conducen a parte alguna! Sí, a pesar de todo, la solución no aparece y presentimos, no obstante, que el asunto se acerca a su madurez, procuremos algún tiempo de reposo. Algunas semanas de solaz y de silencio en el campo traerán la calma y la lucidez a nuestro espíritu. Esta frescura del intelecto, como la escarcha matinal, marchitará la vegetación parásita y viciosa que ahogaba la buena semilla. Y al fin surgirá la flor de la verdad, que, por lo común, abrirá su cáliz, al rayar el alba, tras largo y profundo sueño, durante esas horas plácidas de la mañana que Goethe y tantos otros consideraron propicias a la invención. Si bien Cajal se conformó con explicitar el fenómeno, él mismo y aún siendo un científico ortodoxo reconoce en ello una forma de acceder al conocimiento que no es producto de razonamiento directo, sino resultado de una captación directa y súbita que ha hecho expresar a otros un “¡eureka!” Y que otros más la han denominado “insight.” García Valencia, D. A. Fenomenología y mundo de la vida. // Revista de Ciencias Humanas, 2001, No. 25 <http://www.utp.edu.co/~humanas/revistas/revistas/rev25/garcia.htm>.

3. Hidalgo-Serna, E. Giambattista Vico. Retórica (Instituciones de oratoria). Anthropos, Barcelona, 2004.

4. Derrida, J. La Escritura y la Diferencia. Anthropos, Barcelona, 1989. "Sólo la creación continua, que aúna la conservación y la creación, las cuales "no difieren más que en relación a nuestra manera de pensar". Reconcilia en última instancia la temporalidad y la verdad".

5. Husserl, citado por: Rodríguez Vergara, H. M. La relación conciencia cuerpo en la fenomenología de Husserl. Acta fenomenológica latinoamericana, Volumen I. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. La Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2003.

6. Husserl refiriéndose a la significación dice: "... persiste después de desaparecida la imagen y, por tanto no puede residir en dicha imagen."

Husserl recuerda el ejemplo del polígono de mil lados, que planteaba Descartes, para ejemplificar que la significación, es decir que la intelección es diferente de lo imaginado. En ese caso es fácil alcanzar el significado pero difícil imaginarlo. Por tanto, dice Husserl: "... sirve la imagen de mero apoyo para la intelección."

Y agrega: "Las imágenes fluctuantes funcionan, empero, en modo fenomenológicamente aprehensible y describible, como meros auxilios de la comprensión y no como significaciones o depositarias de significación" Husserl, E. Primera Investigación. . *Caracterización de los actos que confieren significación*. 2006.

7. La significación no depende según Husserl de intuiciones que la hagan sensible. Señala el autor: "Este carácter es, según nuestra doctrina, posible y muchas veces real, sin que la expresión se halle en función de conocimiento, en referencia (por suelta y remota que sea) con intuiciones que la hagan sensible." Husserl, E. Op. Cit.

8. Husserl, E. Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente. Nova, Buenos Aires, 1959.

9. Término específicamente empleado por Husserl, quien dice: "Surge ahora la cuestión de saber si esta evidencia propia de la conciencia temporal, puede mantenerse en la reproducción. Esto es solamente posible por medio de una superposición o coincidencia entre el transcurso de lo reproductivo y un transcurso retencional. Si tengo una sucesión de dos tonos, por ejemplo, do, re, puedo repetir esta sucesión mientras subsista aún el recuerdo fresco, y puedo hacerlo adecuadamente hasta cierto grado. Internamente repito do, re, teniendo la conciencia de que en primer término haya tenido lugar el do y luego el re. Mientras todo esto sigue 'aún vivo', puedo volver a proceder en el mismo sentido y así en adelante. Sin duda puedo de tal modo rebasar la región originaria de la evidencia. Asimismo vemos en este ejemplo la manera cómo se cumplen recuerdos iterativos o rememoraciones. Si repito el do, re, entonces esta

representación reproductiva de la sucesión recibe su cumplimiento por 1ª sucesión anterior que hace un momento estaba aún viva.” (Husserl, E. Op. cit., p. 98).

10. Riechmann, J. *Biomimesis: Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autoatención*. Catarata, Madrid, 1989. “Las neuronas espejo, que se activan durante la ejecución y observación de una acción, también añaden intenciones a las acciones presentadas en un contexto. no se trata sólo del reconocimiento de las acciones. Sino de su interpretación. Comprender lo que piensa y siente el otro. . . imaginar lo que el otro está pensando o sintiendo. . . la imitación en occidente está muy mal vista y sin embargo, es la base de la cultura. Se dice: "no imites tienes que ser original", pero es un error. Primero tienes que imitar y después puedes ser original para comprenderlo no hay más que fijarse en los grandes pintores. La parte más importante de las neuronas en espejo es un sistema que resuena. El ser humano está concebido para estar en contacto”.

11. Martínez, J., Ponce de Leon, A. *El saber filosófico: Sociedad y ciencia*. Asociación Filosófica de México. Siglo XXI, México, 2007.

12. De Crousaz, J. *Tratado de lo bello*. Universitat de Valencia, Crítica, 1999.

Фидель Флорес Кирос
аспирант Гуманитарного факультета
Автономного университета Штата Мехико

Хувеналь Варгас Муньос
маэстро философии, директор Гуманитарного факультета
Автономного университета Штата Мехико

СОФИСТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС:

Настоящая работа посвящена софистическому дискурсу, который появился в пятом веке до нашей эры в античной Греции. Мы анализируем ложный образ, приписываемый софистике, благодаря господству традиционной идеалистической метафизики, созданной Платоном и Аристотелем, которые еще больше затемнили настоящий облик софистики. Затем мы исследуем такие понятия как релятивизм, неспособность познания, отрицание абсолютной истины и педагогику, показывая, что софистический дискурс является важным философским движением в поисках эрудированного педагогического знания, который побуждает человека к созданию этической и политической культуры, основанной на разуме. Наконец, в заключении показывается истинное лицо софистического дискурса, придающего современности философскую жизненность.

Fidel Flores Quiros
alumno de posgrado de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México

Juvenal Vargas Muñoz
Director de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México

EL DISCURSO SOFÍSTICO: ENTRE LA RELATIVIDAD Y LA PEDAGOGÍA

El presente trabajo gira en torno al discurso sofístico que se instaura en el siglo V A. C., en la antigua Grecia. Partimos de la falsa imagen que se tiene de la sofística y que, gracias al predominio de la tradición metafísica-idealista creada por Platón y Aristóteles, aún hoy ensombrece el verdadero quehacer sofístico. Posteriormente, analizamos conceptos como *relativismo*, *incapacidad cognoscitiva*, *anegación de la verdad absoluta*, *pedagogía* para mostrar que el sofista y su discurso son un importante movimiento filosófico que busca hacer un saber erudito y educativo que provoque al hombre a crear una cultura ética y política basada en su razón. Finalmente, se concluye mostrando un rostro del discurso sofístico que podría brindar vitalidad filosófica a la modernidad.

La antigüedad clásica tiene para todos nosotros, hombres contemporáneos, un valor formativo y espiritual porque, quiérase o no, la Grecia y la Roma antigua son el germen de nuestra cultura; más todavía, la antigüedad clásica y sus discursos, son la base de nuestros modos de existir para bien o para mal. Por tal hecho, vale la pena llevar a cabo una relectura de los pensadores y poetas de la Grecia y la Roma antigua, puesto que su herencia, lejos de ser un patrimonio estéril que se inmoviliza entre papiros perdidos o incompletos que solo son asequibles por un grupo de eruditos especialistas o retóricos recalitrantes, es más bien una guía que puede instruir y guiar, en muchos aspectos, a los hombres y mujeres de la actualidad. De ahí posar la mirada en la antigüedad y, mejor aún, sobre un grupo de pensadores que la tradición filosófica ha puesto entre las sombras en tanto prefiere iluminar otra cara más teórica que práctica, más hipotética que lúcida. Nos referimos a los sofistas, esos pensadores malditos que la tradición platónica-aristotélica exilia de sus discursos al otorgarles una mala reputación que permanece en casi todas las historias y manuales de filosofía. Para muestra, baste traer a colación lo siguiente. Según Aristóteles: “el arte de la sofística consiste precisamente en lo aparential y no en la sabiduría real, y el sofista es aquel que comercia con una sabiduría aparente y no real” (1, p. 23).

Ahora bien, como lo hemos señalado, habría que entender que el estagirita forma parte de una tradición metafísica donde el pensamiento habrá de inclinarse a observar fenómenos que se teorizan y posteriormente, fungen como palabras que posibilitan un discurso meramente metafísico que conceptualiza y define las cosas para darles una utilidad, según sea ventajoso, para ese mismo discurso. Esto implica que también, el discurso metafísico tradicional del cual forma parte Aristóteles, defina y conceptualice nulificando aquellas corrientes del pensamiento que no asuman una postura que sea acorde al estandarte metafísico-idealista. Es decir, Aristóteles forma parte de una tradición idealista que domina el quehacer filosófico a grado tal malear conceptos y definiciones a su conveniencia, este es el caso del llamado arte a la sofística. Según esta tradición, la palabra sofista o sofística, no indica sino la mentira, incluso al atender un argumento sofístico o al leer la definición de sofista o sofística, heredada por Aristóteles de su maestro Platón, observamos un trato injusto, donde el sofista no es sino un amante de argumentos capciosos que hacen engañar a otros con una verdad aparente. En el caso de Platón, vemos sus diálogos, obra que marca las pautas para todo discurso filosófico, permeados de un mal trato a Protágoras, Midias, Critias, Pródico, Gorgias y Antifonte (2) (todos ellos sofistas), porque el pensador ateniense hace de ellos hombres a los cuales no les interesa otra cosa más que llenar sus bolsillos engañando a la gente que educan con discursos que solo manifiestan mentiras y verdades confusas y/o aparentes. Para Aristóteles, además de lo arriba

señalado. un silogismo sofístico es un silogismo falaz, de hecho, su texto que lleva por nombre “*Argumentos sofísticos*”, es un intento por demostrar que la sofística es el adiestramiento para la discusión hablada, haciendo de tal obra un sutil tratado de las falacias y su forma de refutarlas demostrando su falsedad. No obstante, y muy a pesar de que los sofistas solo nos son accesibles por Platón y Aristóteles, hoy en día podemos observar con libros como “*El efecto sofístico*” de Bárbara Cassin o “*Los grandes sophistes dans l’athenes de Pericles*” de Jaqueline de Romily, así como los diversos testimonios y fragmentos publicados de cada sofista, un rastro menos enturbiado por la tradición metafísica que nos muestra el discurso sofístico como una postura filosófica bien cimentada, en tanto que se manifiesta como una sabiduría humanista y humanística preocupada por los problemas del siglo V A.C.

Los sofistas y sus discursos metafísicos llenos de una enorme erudición, más que hombres que engañan para llenarse los bolsillos, son eruditos educadores que hacen de lado el pensamiento presocrático que se ocupa de una naturaleza o *physis* en la cual habitan los seres humanos, para centrar sus reflexiones en el hombre como individuo social y político, como bien señala Wilhelm Nestle, con la sofística: “la consideración de la naturaleza pasa a segundo término, y el hombre como individuo y como ser social, en todas las formas de actuación de sus talentos racionales en la lengua, la religión, el arte y la formación estatal, se coloca en el centro de la reflexión. Con esto la sofística, *filosofía de la cultura*, se coloca al lado de la más antigua filosofía de la naturaleza, como hermana e igual de ésta” (3, p. 123) Precisamente por eso, los sofistas se dedican a educar a los jóvenes, para brindarles una cultura inmersa en la virtud, entendiendo por ella no lo que los poetas enseñan, sino el uso de la retórica y el lenguaje, el uso del logos, en su acepción de pensamiento y palabra. De ahí que el discurso sofístico se manifieste como una pedagogía de logos, capaz de enseñar al prójimo todo lo que sea posible hablar o discurrir para triunfar en la batalla dialéctica. Esta pedagogía del logos consiste en ver la palabra como culmen de la razón humana, porque el logos nos separa de los animales y nos hace seres capaces de nombrar las cosas y discursos en torno a ellas, una palabra expresa el ser de las cosas y su valor para los hombres, una palabra da a cada cosa y ser que nos rodea su lugar y validez en el mundo. Por tanto, es natural que el sofista elabore discursos de enorme erudición, ya que todo posee logos, palabra, nombre y hay que enseñar todo lo que posea logos para alcanzar la excelencia. Más aún, “Al sofista se le reconocía un inmenso poder de persuasión, una considerable potencia de fuego verbal. Es de imaginar qué buen terapeuta podía llegar a ser. Su opción materialista, monista e immanentista le permite concebir que se puede acceder a la causa profunda del mal, situada en la materia atomística del paciente, con ayuda de la palabra que fabrica representaciones útiles para actuar sobre el cuerpo y modificar las lógicas

de los sufrimientos psíquicos y, por tanto, corporales” (4, p. 94). Es decir, la palabra, el logos como ese producto de la razón humana que irrumpe en el espacio silencioso para ordenar el universo al nombrar cada cosa, en el sofista implica también ordenar al propio ser humano, ensamblando bajo cierta continuidad todo lo que es como hombre.

La educación sofística, el discurso que la tradición idealista-metafísica nos hace ver como falaz, no está ni cerca de ser eso, sino un discurso que busca dar una formación completa al ser humano, ordenando un mundo y su existencia dándole sentido, una razón a todas las cosas, es este el móvil pedagógico de los sofistas: el dar al hombre una existencia plena. Como bien señala Werner Jaeger: “Al lado de la formación puramente formal del entendimiento se dio también en los sofistas una educación formal en el más alto sentido de la palabra, que no consistía ya en una estructuración del entendimiento y del lenguaje, sino que partía de la totalidad de las fuerzas espirituales. Se halla representada por Protágoras. Al lado de la gramática, de la retórica y de la dialéctica, consideraba ante todo a la poesía y a la música como fuerzas formadoras del alma. Las raíces de esta tercera forma de educación sofística se hallan en la política y en la ética. Se distingue de la formal y de la enciclopédica porque no considera ya al hombre abstractamente, sino como miembro de la sociedad. Mediante ello pone a la educación en sólida relación con el mundo de los valores e inserta la formación espiritual en la totalidad de la *areté* humana. También en esta forma es educación espiritual, solo que el espíritu no es considerado desde el punto de vista puramente intelectual, formal o de contenido, sino en relación con sus condiciones sociales” (5, pp. 268-269).

Observamos con claridad el hecho de que el sofista y su discurso, representan un humanismo que se preocupa de dar a los hombres una formación política y ética, haciendo de la educación una totalidad metodológica que no solo se ocupa de dar forma al pensamiento, sino de dar forma a la práctica vital cotidiana que implica ya un estar en el mundo y en la polis. Luego entonces, la sofística y el discurso sofístico, le dan forma y método a la educación de los jóvenes, porque buscan formarlos como seres conscientes de adquirir la excelencia (*areté*) que no es teórica sino práctica, en el sentido de que esta excelencia consiste en dominar los asuntos propios y públicos en lo que llamamos el arte de la vida. Partiendo primero de la experiencia, para luego instaurar una educación posada sobre el método inductivo, la sofística pretende enseñar a vivir a un sujeto, a un individuo que se sabe parte de una polis y una *physis* que se manejan con leyes distintas, su discurso multifacético y antropológico pretende brindar al hombre un amparo ante ese panorama de tensión entre *physis* y polis. Es decir, la formación intelectual de los sofistas, su quehacer pedagógico y discursivo es un refugio subjetivo e individualista para un hombre que ahora se quiere conocer

viéndose a sí mismo como objeto de estudio y también viendo a sus creaciones tales como la cultura, la religión y el propio lenguaje, como una forma de superioridad humana sobre los otros seres, porque el sofista cree que la excelencia (*areté*) es precisamente el desarrollo de estas creaciones humanas: por consecuencia, su actividad educativa se ve inmersa en una “filosofía de la cultura” que quiere construir y hacer hombres cultos y eruditos en todos los campos del saber. El sofista, de esta manera, es una especie de maestro que todo lo sabe y lo hace así porque domina la palabra, su arte sofístico, instaurado en un cultivar el conocimiento de manera constante, legítima con su razón la validez de las cosas, por eso es que Protágoras, el más famoso de los sofistas afirma: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son” (6, p. 57). Aquí podemos observar que cuando se habla de las “cosas” el sofista de Abdera pone “*chremata*”, que significa también lo válido; es decir, el hombre es quien da validez a lo válido. La frase muestra que el hombre es el único ser capaz de enjuiciar las cosas para valorarlas, no para darles existencia. En otras palabras, Protágoras nos dice que el hombre al enjuiciar y valorar las cosas dice si es amargo o dulce, más o menos, justo o injusto, esa es la medida, la validez, jamás la existencia misma de las cosas sino su valor, porque Protágoras tiene claro que todas las valoraciones son impresiones y todas son verdaderas pero cada una posee su propia validez que deviene y es dada solo por el juicio humano, por la medida que es el hombre. Aunado con lo dicho anteriormente, el sofista Protágoras y su hombre-medida, manifiestan que no hay validez absoluta inherente a todo lo que existe, no hay una *physis* o un ser que dicte la creación de la conducta humana, ni siquiera dioses que ejemplifiquen la virtud, solo creaciones culturales que implican diversidad y relativismo. Esta es una característica importantísima porque la sofística se guía bajo este principio donde todo es relativo puesto que los hombres, dependiendo del lugar donde vivan, adquieren una cultura diversa y de esa cultura forjarán la validez de las cosas y de sí mismos. Este discurso relativista implica la negación de absolutos metafísicos o idealistas que digan lo que las cosas son, más aún, el discurso relativista de la corriente sofística, no busca la verdad sino la validez del conocimiento, validez que resulta mudable según las condiciones vitales de cada individuo, así el absolutismo es negado por completo para instaurar la subjetividad soberana o individualista como punto de partida para construir la ley, porque para Protágoras la ley es posible en tanto creación cultural; es decir, convención que guarde una utilidad para cierto grupo de individuos.

“Lorsqu’un discours personnel au contraire rencontré l’adhésion d’autres discours personnels, ce discours se renforçant de tous les autres devient discours fort (*kraitthōn* logos) et constitue la vérité” (7). La verdad es convención, un discurso fuerte que implica suma de discursos relativos para poder formular una comunidad que, como

su nombre lo dice, tienen en común un logos cultural que, al lado de otras culturas, también es un logos o discurso relativo. En consecuencia, el discurso sofístico es un discurso de la relatividad donde la verdad queda instaurada solo por la validez que muchas y diversas opiniones manifiestan con miras a la utilidad de alguna colectividad; así, la ley es convención como la polis misma, no verdad absoluta que implique que eso y solo eso es y existe por la eternidad. De esta forma, la sofística no cree en lo absoluto y menos pone límites al pensamiento, sino que lo libera para que este siga fluyendo porque, al no existir un absoluto que determine al mundo y lo que se pueda decir del mismo, todo puede ser dicho y refutado, no hay una finalidad hacia la que tiendan las cosas y mucho menos el pensamiento, todo puede seguir mutando según los juicios, según la cultura del lugar donde la existencia se desenvuelve.

El discurso sofístico, por tanto, es un discurso que nunca acaba, se desarrolla siempre y no legitima sino la relatividad de las cosas, el constante movimiento del lenguaje y la opinión, donde el conocimiento entendido como la aprehensión de las cosas verdaderas, no es posible, como lo señala otro sofista de gran renombre Georgias de Leontinos quién: “concurra a la exclusión de cualquier criterio absoluto, con las tres tesis de su libro *sobre la naturaleza o sea el no-ser*: Nada existe, y aun en el caso de que algo existiese, sería incognoscible; y aun cuando algo fuere cognoscible, el conocimiento sería incommunicable” (8, p. 22). De lo que se sigue una vez más, la negación de lo absoluto y sobre todo, la imposibilidad del conocimiento, al menos de un conocimiento exacto y verdadero que implique un valor absoluto de las cosas u objetos que se pretenden conocer. Más importante todavía, siguiendo las palabras de Gorgias sobre la imposibilidad del conocimiento, podemos observar que, en la sofística y su discurso, el ser no es, en tanto criterio absoluto que posibilita la existencia del mundo; el ser, de ser, no se puede comunicar, porque no podría ser relativo y el lenguaje, como opinión de los fenómenos, solamente comunica lo relativo. En otras palabras, para el discurso sofístico, aquel gran concepto al que Parménides da forma en su poema se exilia del discurso filosófico y educativo, para traer a colación temáticas meramente humanas que verdaderamente brindan una utilidad práctica y vital a los hombres, porque el sofista, como lo hemos dicho anteriormente, quiere formar hombres capaces de aportar excelencia (*areté*) a la polis.

Con ello, es menester subrayar que el discurso sofista es un discurso político, que versa sobre la administración de la conducta con miras a un florecimiento público y privado porque, justo en el florecimiento de la sofística (siglo V a. c.), Atenas se constituye de modo que todo ciudadano puede tomar parte en la dirección de los asuntos de la ciudad, siempre y cuando se demuestre una conducta virtuosa que se manifieste en el uso de la palabra. No es que la excelencia o virtud sea la palabra y el

uso de esta, sino que a través de ella se demuestra la superioridad o inferioridad de la misma, de los talentos y las aptitudes para gobernar la propia vida. El discurso sofista, lleno de ingenio y versatilidad, quiere sacar lo mejor de la juventud para manifestar un crecimiento de la polis. Esto se hace posible mediante la palabra. Claro está, hablamos de un crecimiento cultural que responde a esa necesidad griega, sobretudo en el siglo de Pericles, de alcanzar grandeza y esplendor en toda actividad humana. Es por esta característica que el sofista haga un uso exclusivo de la retórica, observable en discursos que van desde la defensa de personajes mitológicos despreciados como Helena o Palamedes (9) hasta elogios de los pavorreales, la sal o algún otro objeto insignificante.

El sofista es un retórico, su discurso un arma que hace de la palabra una sutil herramienta que da impulso al pensamiento y la vida, porque su superioridad existencial consiste en un autodomínio y el completo control de lo exterior. Por tanto, podemos decir que la sofística es un discurso muy completo, como bien lo muestra Leon Robin: “un saber enciclopédico, teniendo en cuenta los gustos del público y los problemas que estén de moda: en Filosofía, tendrá predilección por la paradoja; en Matemáticas, se dedicará a la cuadratura del círculo (Hippias y Antifón); mientras que en Física, simplificará por confusión y será ecléctico. Por otra parte, para dominar ese vasto saber, aunque sea totalmente formal, busca un método, también formal. En relación con el objeto de la enseñanza sofística, la mnemotécnica [...] constituía, por tanto, un descubrimiento capital. En resumen, a la antigua educación, tradicional y puramente cívica, quisieron los sofistas superponer, no sin peligro para ésta, una enseñanza más extensa, hasta con propósito de universalidad, emancipada de las tradiciones y valedera para todos los hombres” (10, p. 134). El sofista, entonces, prepara a sus educandos para todo tipo de problemática y para todo conflicto del pensamiento rechazando el naturalismo y la metafísica de los presocráticos, para poner en su lugar una erudición exacerbada que, como hemos señalado antes, no entiende de verdades absolutas o esencias inherentes a las cosas sino, antes bien, un relativismo que permite la aparición de la opinión como discurso digno de ser pronunciado por el sabio.

Este representa un momento épico y guerrero en la historia de la filosofía y todos sus discursos porque implica precisamente la nulificación de la verdad, negación de la significación de sabiduría como un poseer de la verdad absoluta del mundo, instaurando una nueva aceptación de sabiduría que ahora remite a la completa erudición capaz de ser practicada y demostrada mediante la palabra y los actos. Es decir, para el discurso sofístico al ausentarse la verdad, queda lugar para la opinión que mediante su solidificación al unirse con otras opiniones converdrá en lo que es lo válido para el hombre. Huelga decir que el discurso sofístico y su validez como

opinión mayoritaria, son un discurso que insta la democracia como guía, porque la ley al ser convenida, se establece como válida cuando la mayoría coincide en que el valor es uno. de esta manera, la opinión que ofrezca la mayoría, es la que designará o guardará la validez. Desde aquí, podemos apreciar que el sofista y su discurso pedagógico, relativo y democrático enfrentan a la cultura y a la *physis*; no obstante, al percatarse de que la ley es convención que remite a la opinión de cierta colectividad, el sofista estaría invitando precisamente al análisis del derecho positivo y del derecho natural; es decir, la sofística al reflexionar en torno a la ley, entendida como un discurso fuerte, una opinión convenida, y rehusarse a la hipótesis de un valor absoluto para apostar por el relativismo, reivindican un carácter natural de la moral y el *ethos* (hábitat) del hombre, que es contingente y siempre acorde a la inmanencia. La relatividad es la directriz del accionar humano, para solventar las problemáticas que la misma presente, al hombre le queda el uso de su razón que, además se expresa cotidianamente por los actos y, sobretodo, por la razón. Lo que nos permite decir que la sofística y su discurso creen en el hombre y sus creaciones, por eso vemos a Protágoras, en el diálogo platónico que lleva su nombre, contar un paulatino ascenso de la humanidad desde un estado sin leyes que ponía a los seres humanos a la altura de los animales dominados por la brutalidad y su instinto de conservación hasta la total evolución asequible mediante la aparición de leyes que, convenidas regulan la conducta de ciertas colectividades; sin embargo: “La evolución se produce espontáneamente bajo la presión de la necesidad y por el peso de la propia experiencia. No hace falta para nada las tradicionales divinidades promotoras de la cultura; como ya ocurría en Jenófanes, aparecen en el lugar de ellas las propias invenciones de los hombres. La evolución es plenamente natural. Pero también es naturaleza la capacidad racional, anímico-espiritual del hombre, la chispa prometeica en su ser, la cual le levanta por encima de la animalidad y le capacita para una convivencia ético-jurídica con sus semejantes. La ley y el uso (*nomos*) no están pues en contradicción con la naturaleza (*physis*), sino que son apéndices de ésta, aunque sin duda requieren elaboración por personalidades creadoras (Prot., 326D). Así pues, aunque germinalmente arraigan en las predisposiciones naturales y comunes de los hombres, el lenguaje, la religión y el orden estatal se elaboran en detalle por los diversos pueblos y tribus, de modos diversos y convencionales. No hay una lengua que sea la única correcta, ni ninguna religión que sea la única verdadera, ni existe <<el mejor estado>> adaptable a todos los hombres; sino que todas esas regulaciones, aunque surgen en unos talentos comunes a todos los hombres, se diferencian según las diversas características de las razas, los pueblos, las tribus, determinadas también especialmente en su configuración por la acción de personalidades intelectualmente superiores de las épocas prehistórica e histórica” (3, pp. 134-135). De esta manera,

el discurso sofístico es la perfecta unión entre *physis* y *nomos*, la razón es esa herramienta natural que origina la ley y, al mismo tiempo, la polis. Sobre este fundamento, el discurso sofístico domina las necesidades vitales mediante el saber, su sabiduría, su Sofía, no es meramente discursivo o como no los hace creer la tradición platónico-aristotélica, una falsa sabiduría inmersa en lo falaz y engañoso; sino antes bien, un saber que permite la constitución y evolución de la propia existencia, apelando a la razón natural del ser humano.

Nunca en tiempos posteriores, un discurso se había conciliado con un compromiso político y vital de forma tan marcada como su discurso sofístico, de ahí su innovación, de ahí precisamente su importancia; concebir la cultura como parte de una razón natural al ser humano que, entre necesidades vitales y también naturales, busca construir su existencia congratulando una polis, una cultura humana y humanista que se sabe relativa, pero sobre todo racional y es justamente desde aquí la menesterosa necesidad de escuchar, leer y releer a los sofistas en la actualidad, para comprender que las sociedades son colectividades que han convenido en vivir bajo sus propias condiciones que, seguramente han constituido mediante su relativa y natural razón. Más aún, una cultura del discurso sofista en la actualidad, nos enseñaría a darle su lugar a la palabra como útil y racional instrumento que sirve para convenir y guiar las relativas formas de pensar, hablar y actuar, la sofística, bajo sus premisas de relativismo, imposibilidad cognitiva, democracia lingüística, pedagogía, crecimiento y excelencia cultural, así como su visión de una sabiduría retórica, hoy tiene cabida como una postura que, lejos de enseñar el arte de tener siempre la razón, enseña el arte buscar y usar siempre la razón.

De esta manera, el discurso sofístico puede ser rescatado por una modernidad que se ve inmersa en una cultura del verdadero engaño, donde un sinfín de instrucciones culturales malean conceptos e imágenes para vender productos inútiles que alienan la existencia y permiten que, aquellos que ostentan el poder, se llenen los bolsillos de manera desmedida. Hoy la sofística fungiría, como un aliciente capaz de apostar por la razón humana como guía para la construcción de una cultura ética que se pose sobre actos racionales y razonantes, puesto que el discurso sofístico al revitalizar y también rechazar algunas culturas, rompe con ciertos valores tradicionales porque: “Los sofistas buscaban un principio racional y consistente que explicara satisfactoriamente la naturaleza de las leyes humanas y del ser humano” (11, p. 37). Así, la sofística hoy puede enseñarnos a usar nuestra razón para fundamentar nuestros actos y construir lúcidamente nuestras culturas que hoy, como en la Grecia de los sofistas, no guardan un valor absoluto, sino relativo.

En conclusión, el discurso sofístico también es un discurso filosófico serio que debe ser tomado en cuenta como un movimiento intelectual de grandes repercusiones

filosóficas. Más aún, la sofística y su discurso han de mostrar, a una contemporaneidad sumida en la sinrazón y una cultura de bovarismo exacerbado, el pleno uso de la palabra. su poder pero, sobre todo, su capacidad de crítica racional a sistemas caducos que alienan al ser humano. Finalmente la pedagogía sofística ha contribuido, y lo seguirá haciendo, en el desarrollo de todo discurso educativo posterior, a lo que nos resta decir que los sofistas y su discurso, marginados por la tradición filosófica, son al fin y al cabo, una piedra fundamental que hace del saber, razón. Nos queda instaurar esta visión práctica del saber y traerlo a colación para darle un papel relevante en las relativas corrientes del pensamiento actual.

Библиография

1. Aristóteles. Argumentos sofísticos. Aguilar, Buenos Aires, 1965.
2. Todos estos son nombres de sofistas que aparecen en Diálogos platónicos como interlocutores de Sócrates, quien funge como imagen del verdadero filósofo, mientras que sus rivales, los sofistas, son presentados como anti filósofos que no buscan sino renombre y fama. Cfr. Platón, Diálogos, 9 tomos, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008.
3. Nestle, Wilhelm. Historia del espíritu antiguo. Ariel, Barcelona, 2010.
4. Onfray, Michel. Las sabidurías de la antigüedad: contra-historia de la filosofía. T. I, Anagrama, Barcelona, 2007.
5. Jaeger, Werner. Paideia: los ideales de la cultura griega. FCE, México, 2009.
6. Protágoras. Fragmentos y testimonios. Aguilar, Argentina, 1965.
7. Cuando un discurso personal o contrario encuentra la adhesión de otros discursos personales, ese discurso se refuerza de todos los otros deviniendo un discurso fuerte y constituye la verdad.” Gilbert Romeyer Dherbey. Les Sophistes. Puf, Paris, 2002, p. 22. La traducción es mía.
8. Mondolfo, Rodolfo. Breve historia del pensamiento antiguo. Losada, Buenos Aires, 2003.
9. Helena, según Homero, era la mujer más hermosa por la cual aqueos y troyanos combatieron por años en las murallas de la bien guarecida Ilión. Palamedes es un traidor de los aqueos. Cfr. Homero. Iliada. RBA, Madrid, 2002.
10. Robin, León. El pensamiento griego. UTEHA, México, 1962.
11. Sofistas testimonios y fragmentos. Gredos, España, 1996.

Рубен Мендоса Вальдес
доктор философии, профессор-исследователь Института «Университет»
Автономного университета Штата Мехико

ОБЩЕСТВЕННАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ УНИВЕРСИТЕТА В ПЕРСПЕКТИВЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ XXI ВЕКА

Общественная ответственность основывается на интегральном видении реальности: человеческой, научной, и технической, иначе говоря, зависит от перспективы, вбирающей в себя все проблемы общественного окружения. Этика социальной ответственности не должна рассматриваться как тормоз, а, напротив, как генератор видения смысла общественной пользы в контексте природного и научного окружения. Основополагающая роль Университета заключается в применении знаний и умений к реальным проблемам общества. В этом и состоит смысл социальной ответственности Университета.

Rubén Mendoza Valdés
doctor en Filosofía, profesor-investigador del Instituto de la “Universidad” de la
Universidad Autónoma del estado de México

LA RESPONSABILIDAD SOCIAL UNIVERSITARIA EN LA PERSPECTIVA DE LA EDUCACIÓN PROFESIONAL PARA EL SIGLO XXI

La Responsabilidad Social se basa en una visión integral de la realidad: humano, ambiental, científico y técnica; es decir, en una perspectiva inclusiva de todos los problemas en el entorno social. La ética de la Responsabilidad Social, no debe considerarse un freno, sino un generador de visión de sentido en beneficio de la sociedad y su medio natural y científico. La Universidad debe tener hoy una visión comprometida con su entorno social. El papel fundamental de la Universidad recae así, en la aplicación de conocimientos y saberes a problemas reales de la sociedad. Este es el sentido de la Responsabilidad Social Universitaria.

“Los hombres de hoy nos inclinamos con excesiva facilidad a entender el ser responsable, o bien en sentido moral, como un estar en falta, o bien si no como un modo del efectuar. En ambos casos nos cerramos el camino hacia el sentido inicial de eso que más tarde se denominó causalidad.”

“Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia.”

(Heidegger, M. La pregunta por la técnica)

Qué significa educar en la responsabilidad? La pregunta implica un acercamiento reflexivo en torno al ser humano. ¿Por qué el ser humano es responsable? Y si lo es, entonces por qué necesita educarse. Este es el problema abordado en este trabajo. El hilo conductor se centra en la responsabilidad; en torno a ésta, en primer lugar se parte de la reflexión del *Ethos* humano; posteriormente será vinculado con la Responsabilidad Social y, a la vez, con la Responsabilidad Social Universitaria. A partir de ello, habrá de plantearse un análisis de la importancia de la responsabilidad frente a la situación actual, con la finalidad de concretar en el asunto de la educación como medio para la práctica de la Responsabilidad Social Universitaria

I

La preocupación por la educación hoy en día se halla en el trasfondo de la ética. La pregunta por la educación debe ser diferente. ¿Para qué aprendemos? Y no tanto ¿cómo aprendemos? La epistemología tradicional versa sobre el cómo y qué aprendemos del mundo, resultando por consiguiente la separación sujeto-objeto: ser humano y mundo, dos extremos del conocimiento. Este distanciamiento conlleva el poder de uno, el sujeto, sobre la sumisión del otro, el objeto. El positivismo comtiano ha permitido tal posibilidad: conocer para progresar. Bajo esta tutela del conocimiento, la ciencia se ha enmarcado en la forma de saber por excelencia. El problema generado desde esa visión de dominio de la ciencia se torna un humanismo centrado en un antropomorfismo: el hombre como centro de todo poder y beneficio. La pregunta originaria, ¿para qué aprendemos? Se pierde en el olvido de lo humano. Para la epistemología tradicional lo humano es un objeto del conocimiento: un ente de características determinadas que permiten definirlo en un paradigma de conocimiento dispuesto para la investigación científica.

El hombre se hace a sí mismo objeto de su propio conocimiento, limitándose a una forma de saber que lo arruina en la sumisión de la determinación en tanto un ente pasivo; luego así, educar se convierte, en el mundo moderno, en una forma de adquirir conocimientos para entender un mundo determinado por la ciencia: saber es tener un cúmulo de datos para transitar en un mundo marcado: limitado por la ciencia. Bajo esta premisa, el ser humano se pierde en la sumisión de lo ya dicho, de lo ya pensado. El ser humano deja de serlo para convertirse en objeto de estudio, como cualquier otro ente, dejando extraña su originaria relación con el mundo.

¿Cuál es esta relación originaria con el mundo? La pregunta no es histórica, es decir no nos remite al origen lejano, de aquellos grupos que no habiendo participado de las avances de la civilización vivían en un contacto con la naturaleza. La relación originaria con el mundo es cercana. Es la relación de cualquier ser humano *con-en-el mundo*: *ser-en-el-mundo*. Este término, acuñado por Heidegger, tiene un sentido profundo. Los guiones no son separaciones arbitrarias, sino la unidad originaria del ser humano *con-el-mundo*; el mundo son los otros seres humanos, los animales no racionales, el mundo de la naturaleza vegetal y mineral, y todo el universo infinito del cual forma parte el ser humano; por eso mismo, no es ningún centro de mando; es parte de la unidad originaria del todo: es la posibilidad de dejar ser el sentido de todo.

El ser humano es un ente indeterminado que se hace constantemente en la posibilidad de su relación *con-el-mundo*, sin nunca dejar de ser. *Ser-en-el-mundo* quiere decir hacerse constantemente *con-el-mundo*. Hacerse humano es la posibilidad que se tiene desde el nacer hasta el morir. Es el instante mismo de la realización posible. Hacerse humano es un constante dejar de ser para ser.

A este hacer *con-el-mundo*, *hacerse-con-el-mundo*, Heidegger le denomina "habitar". Habitamos cuidando el mundo. El cuidado, al que se refiere, es el cuidado del ser. Cuidamos habitando el mundo. El cuidado (*Sorge*) es un anticiparse-a-sí estando-ya-en-el-mundo en medio del ente intramundano que comparece (1, p. 214). La unidad ontológico-existencial del ser-en-el-mundo es el cuidado. Éste es un existencial, en el sentido en que se posibilita siempre en todo comportamiento fáctico. No significa un comportamiento práctico (pragmático); teoría y praxis son un derivado de este existencial.

El cuidado es ocupación (*Besorge*) o solicitud (*Fürsorge*). El cuidado significa estar-en-el-mundo preocupado con el *Zuhandenheit*, o bien, en la coexistencia con el otro; por eso, en éste se tiene por esencia un *querer por mor de*, cuyos constituyentes son: 1) la previa aperturidad del *por mor de*; 2) la aperturidad del ámbito; y 3) el proyectarse comprensor hacia un poder-ser relativo a una posibilidad del ente “querido” (I, p. 216). Eso significa que el impulso e inclinación a vivir, así como el deseo, son posibilidades ontológicas del cuidado.

El bien del hombre se encuentra en el cuidado; en el estar dedicado en su ser arrojado en el mundo. Todo comportamiento está enmarcado ontológicamente por la preocupación y por la dedicación; y, estos tienen su posibilidad en la constitución ontológico-existencial del cuidado. La totalidad del ser del ser humano se caracteriza como tal. El ser humano es cuidado en cuanto está a la expectativa, a partir de su comprensión en el mundo de su existencia.

La unidad estructural del cuidado tiene tres *momentos*: 1) la existencialidad; 2) la facticidad; y 3) el estar-en-medio-de. Esto significa que el ser humano siempre es un <<anticiparse a sí>> (existencialidad), <<<estando-ya-en-el-mundo>> (facticidad) y <<estando-en-medio-de>>, anticipándose “ya” desde un mundo pre-comprendido. Estos momentos correlativos y co-origenarios son la estructura de la unidad del cuidado (I, p. 235). “La cura [cuidado] es el camino en dirección a la pregunta por el ser, que permite comprender en su unidad el todo analizado en la estructura del ser-en-el-mundo” (2, p. 42).

¿Cuál es el sentido del cuidado? Poner al descubierto el fondo de lo proyectado; esto significa abrir la posibilidad de lo proyectado. Esto quiere decir, seguir la pista de aquello que está a la base de una interpretación. El sentido al que Heidegger se refiere es al dirigir la mirada, en tanto fondo, hacia el horizonte que se quiere: “sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyectar primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es” (I, p. 341).

¿Qué relación tiene el cuidado, aquí pensado, con el habitar de *Ethos*? ¿Hay una relación que nos permita derivar una mirada al *Ethos*? P. Cerezo al respecto escribe: “<Habitar> significa, pues, cuidar y preservar el sentido del ad-venir a presencia y, por tanto, el trato respetuoso (*Schonen*) con lo que así se le dispensa al *Dasein*, como su lugar de inmolación. De ahí que el habitar sea esencialmente poético, esto es,

fundacional, y que, inversamente, todo poetizar permite habitar en cuanto despeja lo abierto del ser como lugar de la ex-sistencia” (3, p. 50).

Habitar, *Ethos*, significa hacer un lugar para el *ad-venimiento* del ser, por eso es un cuidar el ser (*Sorge*), al constituir la unidad del mundo, ante el cual se tiene que habitar. El mundo, ser-en-el-mundo, dado en la unidad del cuidado, es el lugar en donde el ser humano <<habita>>, y lugar no en el sentido de un espacio físico, sino como posibilidad del ser proyectado en la existencia. Habitamos cuidando el mundo, el ser-en-el-mundo. “Habitar indica una relación esencial de pertenencia (*Zugehörigkeit*) al lugar propio y propicio de la existencia humana” (3, p. 44). Se habita cuidando del mundo, luego entonces, el cuidado es la posibilidad de apropiarse un *Ethos*, el cual haga reconocer en si mismos la posibilidad de la existencia propia. En ese sentido el *Ethos* debe ser pensado como el trasfondo de toda ética y responsabilidad humana.

La Responsabilidad es una forma del *Ethos* que mantiene a la humanidad atenta y alerta al cuidado de su mundo. Descuidarlo significa olvidarlo. El descuido se da al generalizar una imagen del mundo cerrada a otras formas de pensamiento. Es el caso de la ciencia que como imagen mantiene al ser humano en el olvido de su relación originaria con el mundo. La responsabilidad originaria es una posibilidad humana para *habitar* el mundo. Habitar la casa, hoy en día, significa regresar a ella. Eso significa volver a la morada que no está lejos sino olvidada tras el paradigma de la ciencia moderna.

La Responsabilidad no es un valor que se enseñe ni una virtud que se imponga; es una posibilidad del ser humano que ha quedado en el olvido, y a la cual se debe regresar no porque sea algo nuevo, sino porque es el medio que compromete a la humanidad en la *con-vivencia con-el-mundo* y la liga con el sentido originario de la existencia.

II

La ética clásica, para este siglo XXI, debe ser trascendida. Dicha trascendencia necesita ser entendida como Responsabilidad Social. La ética tiene que ser, hoy en día, una ética de la Responsabilidad Social. Para ello se requiere pensar la sociedad bajo un nuevo sentido. Se ha definido de manera común a la sociedad como un conjunto de individuos o personas que viven en un espacio y tiempo comunes bajo una división del trabajo para alcanzar el sustento de sus necesidades y su felicidad.

La ética de la Responsabilidad Social debe considerar a la sociedad, no como un grupo de individuos que cumplen con una función, sino como la

vida de cada individuo en la posibilidad de la *con-viviencia* con el otro, los otros y el mundo en general: agua, aire, tierra y el universo infinito. De esa manera lo social incluye el todo, lo vivo y lo no vivo. La sociedad no es algo ajeno a aquello que la rodea. La naturaleza en sí, con todas sus posibilidades animales y no animales, vivientes y no vivientes, no es el caparazón o el almacén de lo social, es la casa misma. La casa es una y el ser humano forma parte de ella.

La enseñanza de la ética, por ende, tiene que ser para nuestro naciente siglo un aprendizaje y una formación en la Responsabilidad Social. H. Jonas afirma que: “la autopropagación acumulativa de la transformación tecnológica del mundo rebasa continuamente las condiciones de cada uno de los actos que a ella concurren y transita por situaciones sin precedentes, para las que resultan inútiles las enseñanzas de la experiencia” (4, p. 34). La educación universitaria debe interrelacionar el saber técnico con sus consecuencias futuras, su pro y sus contras. No sólo habría que buscar el bien humano, también es necesario el bien de las cosas extrahumanas: el cuidado de tales bienes requiere de un nuevo modelo para pensarlas, a través de un paso de la ética, una trascendencia a la doctrina del ser, en la cual se ha de fundar toda ética. En tal horizonte, Jonas nos propone un principio de responsabilidad: “que siempre en el futuro deba haber un mundo tal –un mundo apto para que el hombre lo habite– y que siempre en el futuro deba ese mundo ser habitado por una humanidad digna de su nombre” (4, p. 38).

El nuevo horizonte de la ética gira en torno a la pregunta, no de si es posible alargar la vida, sino más bien si tal posibilidad es coherente con la situación de la vida humana. Por ejemplo, la muerte ya no es cuestión del ser, sino de la técnica y la ciencia. El avance tecnológico desmedido requiere de una dimensión en igual sabiduría ética: una ética de más amplia responsabilidad. El saber sobre los efectos futuros de la tecnología no es tan sencillo, quizás sea más complejo que los aportes de la ciencia a la tecnología. Ante tal situación apostar por lo “mío” es apostar también por el otro y eso ya “me” hace culpable; esto implica una enorme responsabilidad frente a las decisiones. “Sólo el hecho de que el otro se halle incluido en mi <<apuesta>> hace de la ligereza algo inaceptable>>” (4, p. 77). Los avances de la tecnología se han convertido en una promesa de paraíso en la Tierra; la técnica tiene en mente la arrogancia y no la necesidad.

Por lo anterior, la responsabilidad ha de pensarse como una respuesta al llamado del ser; un sentimiento que a la vez es sustento y fundamento de la acción de toda ley. “En suma, la <<responsabilidad>> así entendida no pone fines, sino que es la mera carga formal que pesa sobre toda acción causal y que dice que pueden pedirse cuentas de ellas” (4, p. 163). *Todo hacer implica un deber como responsabilidad.*

Ahora se puede plantear el asunto de la Responsabilidad Social como la ética de este tiempo. Responsabilidad Social no es cumplir con el otro, es más bien un *com-promiso* en la *con-vivencia* con el otro y con lo otro, que aquí se entenderá como el mundo en su totalidad. En palabras de Ricoeur: “Somos responsables de las consecuencias de nuestros actos, pero también responsables de los otros en la medida en la que son puestos a vuestro cargo y cuidado, y eventualmente mucho más allá de esta medida. En el límite extremo somos responsables de todo y de todos” (5, p. 49-50). Eso quiere decir que el *con*, es una posibilidad ontológica de lo humano. Hacerse humano sólo es posible en el *con* del todo.

Francois Vallaeys, refiere que la Responsabilidad Social es un compromiso para identificar y comprender los efectos de las acciones humanas en el mundo. Cómo se habita actualmente en el mundo y cuáles son las resonancias de este habitar. La Responsabilidad Social no debe pensarse más como un cosmético, un altruismo, voluntariado o una extensión social de una institución. La Responsabilidad Social es una forma de apropiarse las consecuencias de las acciones humanas en el mundo. Acciones que van desde la labor en el hogar, en la empresa, en el trabajo, y sobre todo, en la Universidad: “la preocupación por las consecuencias ambientales y sociales de la actividad humana o de las organizaciones” (6, p. 10). En ese sentido requiere diálogo, consenso y disenso. Diálogo como medio de externar los pros y los contra de las acciones, consenso para integrar las acciones y disenso para cuestionar las acciones cuyas consecuencias sean nocivas para la mayoría y egoístamente benéficas para algunos. El caso de quitarle a los que menos tienen para que los que más tienen no sacrifiquen nada.

Desde esta perspectiva, la Responsabilidad Social es una dimensión ética, que como tal no debe aparecer como un freno; más bien a manera de un impulso o derrotero generador de una visión de sentido hacia el beneficio de la sociedad total.

Ahora bien, en concreto, cuáles son los problemas que la Responsabilidad Social como ética de este tiempo puede abordar. Los

generados por las acciones tanto pasadas como presentes, mirando al futuro. Eso no significa culpar a la generación pasada por nuestra desgracia, es decir por los problemas presentes, sino más bien, cuestionar qué hacemos hoy en día para dar solución a tales problemas y, a la vez, para evitarlos en un futuro. Los problemas giran entorno a lo humano-social y al cuidado de la Tierra o la Naturaleza, como quiera denominársele. Es el caso del cuidado del medio ambiente que ante el exagerado y veloz progreso de la tecnología se va consumiendo; así como el caso de la paz mundial, no entendida como un pacifismo (paz con violencia, o paz pasiva) sino como una paz sin violencia, la paz activa, los avances de la ciencia en este sentido han permitido una acumulación enorme de armas, las cuales han sobrepasado el alcance humano de su control poniendo en riesgo la existencia misma de la vida en general. Del mismo modo se halla la Responsabilidad Social con respecto a los derechos humanos, los cuales deben incluir derechos de minorías, de grupos sociales, de género, de modo de vida, de la naturaleza, de animales no racionales, etc. (7); asimismo, el tema relacionado con la justicia social implica pensar en la Responsabilidad respecto a la pobreza, la dignidad de la vida y del pensar. Yo otros más que las condiciones del pensamiento técnico actual vayan marcando en el devenir de la historia.

III

La pregunta ahora resulta fundamental ¿cómo es posible saber, comprender, abordar y generar acciones en torno a la problemática mundial, si se quieren plantear desde la Responsabilidad Social? Uno de los caminos que permiten tal posibilidad se halla en las Universidades. De ahí se deriva la idea de la educación universitaria en la base de la Responsabilidad Social. Se habla así de la Responsabilidad Social Universitaria.

La Responsabilidad Social de las Universidades se ha limitado a la simple extensión de algunas de sus acciones, tanto de investigación como culturales, las cuales en ocasiones quedan a nivel de servicio social (obligatorio) o bien como voluntariado de algunos grupos, pero no de todos los integrantes de la Universidad. Derivado de eso la Universidad suele ser para el resto de la sociedad (sociedad civil no universitaria, empresas, ONGs, etc.) una institución ajena a sus posibilidades de vida.

La Responsabilidad Social Universitaria implica hoy en día la apertura de la Universidad hacia la sociedad total. Eso significa que la Responsabilidad Social no es cosa de unos sino de todos sus integrantes:

administrativos, docentes, investigadores y alumnos. La Universidad debe ser la imagen de un *hábitat* interrelacionado con un impacto hacia la sociedad. Todos y cada uno de sus integrantes son partícipes de las acciones de Responsabilidad Social Universitaria; no hay niveles, pero sí responsabilidad.

Francois Vallaey considera que la Responsabilidad Social Universitaria es una forma de política y ética del desempeño de la comunidad universitaria (estudiantes, docentes y personal administrativo), la cual, promueve la gestión responsable de los impactos educativos, cognitivos, laborales y ambientales generados por la Universidad a través de un diálogo participativo con el entorno social: “La responsabilidad Social Universitaria exige, desde una visión holística, articular las diversas partes de la institución en un proyecto de promoción social de principios éticos y de desarrollo social equitativo y sostenible, para la producción y transmisión de saberes responsables y la formación de profesionales ciudadanos igualmente responsables” (8).

Los términos: compromiso, diálogo, conocimiento, educación, formación, enmarcan de esta manera el sentido de la Responsabilidad Social Universitaria. Todo en la visión de evitar daños y/o producir beneficios a la sociedad total. La palabra visión implica el futuro de un presente que se gesta en la educación universitaria en torno a la Responsabilidad Social.

Lo anterior requiere un cambio en la visión y misión de las Universidades. Pero también en el sentido del aprendizaje y la investigación. Se necesita, por lo tanto, *hacer la Universidad* a partir de las necesidades de su entorno social. *Hacer* quiere decir, construirla, darle un nuevo horizonte, el cual gire alrededor de la situación del mundo que la ciencia, la política y la sociedad han creado de ayer al día de hoy. *Resolver el presente significa fundar la sociedad del futuro.*

¿A qué cambios debe someterse la Universidad? En primer lugar debe ser una pequeña comunidad de democracia, justicia, equidad, paz y solidaridad, involucrando, a la vez, a la sociedad en su totalidad. En segundo lugar, tiene que ser un modelo de desarrollo sustentable; en tercer lugar, el estudiante no sólo debe informarse sino formarse; el docente debe informar, formar y promover en el alumno la reflexión y la acción en torno a los problemas que lo vinculan con el entorno social; la investigación, por su parte, requiere enfocarse al análisis y desarrollo de acciones que permitan conocer y resolver situaciones de daño y/o beneficio social (8).

Ahora bien, todo ese cambio se genera a partir de una visión epistemológica diferente a la tradicional. ¿Qué se quiere decir con esto? La ciencia moderna, a partir del Renacimiento, ha considerado dos polos en el proceso del conocimiento: el sujeto frente al objeto. Las posturas al respecto son bastante conocidas, desde el racionalismo, el empirismo, el positivismo, el biologismo, etc. Cada una planteando su propuesta de acuerdo al objeto de estudio que analiza. El resultado es claro, puesto que con ello se fortalece el conocimiento por una parte de las Ciencias Matemáticas y por otro lado el de las Ciencias Naturales. Las Ciencias del hombre, por consiguiente, tienen que forzar su objeto para poder encajar en los paradigmas de las antes mencionadas, sin tener mucho éxito. Tales posturas han ido avanzando hasta lograr una especialización determinada en cada una de ellas. Así hoy en día, las Universidades tienden a fragmentar las carreras universitarias en diferentes ramas de su especialidad, de tal manera que las posibilidades crecen, limitándose cada una de éstas a una parte específica de su respectivo saber. Vivimos hoy en día la época de la especialización, viéndose beneficiada por la tecnología moderna.

La pregunta está puesta de antemano ¿hasta dónde se llegará con tanta especialización? El gran error parte de una visión nada humana. La especialización no tiende a resolver y beneficiar la situación social; sino un aspecto de la tecnología. Se cree que a mejor tecnología, mayor beneficio de la humanidad. Pero, ¡cuidado!, la dignidad de la vida no consiste en dejar ser lo que es, en dejar de hacerse; la tecnología rebasa lo humano para sobreponerse como lo no humano. La tecnología no es "mala", es una posibilidad de hacerse en la medida en que está para cubrir ciertas necesidades, pero no todas. Cuando la tecnología rebasa la necesidad deja de ser humana y se transforma en la determinación de lo no humano.

En ese sentido, la especialización dentro de la Universidad trae consigo el trabajo individual, desvinculado del sentido social. Por eso las Universidades han quedado hasta cierto punto al margen de su entorno. El saber especializado representa una ceguera ante los problemas de la sociedad: crisis social y ecología mundial. La reflexión en torno a tales problemas significa una reforma universitaria de Responsabilidad Social. La formación profesional y la producción de conocimientos implican una profunda reflexión de lo social. La propuesta de Vallaeys parte del hecho de que las Universidades no deben estar fragmentadas en especialidades o

Facultades, sino que tiene que ser *multi-inter-transdisciplinaria*. Eso quiere decir una Universidad temática; y eso significa trabajo colectivo, donde los actores no son ajenos, maestro y alumnos, administrativos y docentes. Lo colectivo implica a todas las partes incluyendo a la sociedad quien participa en la formación del estudiante, en la investigación y en la administración, recibiendo con ello los beneficios resultantes. De esa manera, la sociedad no permanece ajena, marginada y excluida del saber; más bien forma parte de la comunidad del saber en la medida en que participa en las acciones derivadas de éste.

IV

¿Cuál es el estado de la situación? La especialización sólo contribuye al desarrollo y progreso de la ciencia y la tecnología modernas. La pregunta es si esto acerca al ser humano o lo aleja de sí mismo. La respuesta es obvia: el ser humano se aleja de sí mismo en la medida en que se deja absorber en un mundo que le es ajeno. La vida del ser humano no puede ser en la artificialidad de la tecnología y la técnica modernas. Y no puede ser porque bajo tal empoderamiento el ser humano deja de ser lo que es para determinarse en lo que no-es, rompiendo precisamente con su propia esencia que es la indeterminación. Póngase por ejemplo el caso de la muerte: ya no se es hoy en día libre para morir. El ser humano se muere cuando concluye su existencia, y morir es la máxima posibilidad de la existencia. Sin embargo, el hombre de nuestro tiempo deja en manos de la ciencia la determinación de seguir viviendo o morir. Para eso hay especialistas. Se ha perdido el misterio y la impresión por morir. La arrogancia de la ciencia ha hecho de la muerte un estado de miedo y temor. Morir habitando el mundo significa estar nuevamente en el mundo. Tan cerca está el ser humano y tan lejos que nos hemos olvidado de su esencia.

Eso mismo quiso decir Heidegger cuando refirió a un grupo de científicos que la ciencia ya no piensa. La especialidad decodifica y codifica para progresar; pero amen de esto el pensamiento también *medita* en la posibilidad de ser: de hacerse humano *en y con* el mundo. La Responsabilidad Social Universitaria no significa dejar de lado ciencia y técnica, sino más bien orientarlas de tal manera que su función esté al servicio de ser humano, y no lo humano al servicio de éstas. Eso significa una nueva posibilidad de la enseñanza en las aulas.

V

¿Qué pasa con la forma tradicional de la enseñanza? El paradigma epistemológico antes mencionado, ha forjado la tradición en la cual el profesor informa a los estudiantes de los saberes que se tienen en cierta especialidad. éste los asimila y los aplica en una situación dada. Hoy en día, los programas de las Universidades están estructurados en competencias y algunos bajo el método de proyectos. Ha sido un buen avance, sin embargo. ¿qué ha pasado con la competencias? ¿Cómo enseñar en competencias? ¿De qué manera formar habilidades, valores y actitudes?

La enseñanza actual se centra específicamente en el alumno. La encomienda es hacerlo competente para ejercer su profesión; pero tal competencia no trasciende hacia la RS. La sociedad aparece ante tal como el lugar donde habrá de desempeñar una función, donde deberá cumplir con su actividad para formar parte de la población económicamente activa. Luego así, la problemática que va más allá del ejercicio de sus competencias no es asumida desde un compromiso interrelacional. La individualidad del profesional no rebasa el límite de su encuentro con aquello que le permite *hacerse* en todas los ámbitos de su vida.

¿Cómo formar profesionales en la Responsabilidad Social Universitaria? El saber no es sólo un privilegio, es una responsabilidad. El saber aprendido por el alumno debe relacionarse con su sociedad, implica poder y, por ende, una responsabilidad desde la profesión universitaria. Por eso, el punto de partida es que la Universidad sea el lugar donde el profesional adquiera un modo de vida social comprometido, ser la casa común, donde administrativos, docentes y estudiantes adquieran un sentido de la vida y el ser humano en *convivencia* con la situación de su entorno social.

El aula del estudiante debe ser su mundo y no sólo el salón de clase, dentro del cual la realidad social es ajena. La formación tiene que encaminarse hacia un hacerse humano en relación con el mundo. Las habilidades, actitudes y valores son parte de un currículo oculto detrás del cual está el administrativo, el docente y el alumno comprometido con su sociedad. Las habilidades se desarrollan no en el aula sino fuera de ésta; las actitudes se proyectan en la acción social y los valores se forman y se manifiestan desde sí mismo hacia la realidad que se habita. Eso quiere decir que jamás podrán enseñarse, pero sí orientarse, conducirse hacia una realidad que les dé vida: posibilitar su acción en el mundo social.

Pero, ¿cómo es posible esto en tanto el estudiante asiste a diferentes clases, algunas inclusive ajenas entre sí? Los Planes de estudio hoy en día gracias a la flexibilidad permiten que el alumno pueda orientar una línea en la cual se lleve un hilo conductor. El problema es que la mayoría de las carreras universitarias se centran en su mayoría en el aprendizaje de la especialidad, dejando al margen Unidades de Aprendizaje relacionadas con la formación humana; en algunos casos sólo por cubrir el requisito.

Ahora bien, la formación en la Responsabilidad Social Universitaria no implica una especialidad, y en ese caso, toda Unidad de Aprendizaje es un buen campo para su realización. Basta con que el profesor cambie la idea de ser una clase ajena a toda formación y permita a sus alumnos que, a partir de la información prevista, generen compromisos relevantes que incursionen en la solución de problemas de su escuela, *campus* y entorno social: empresas, sociedad civil, ONGs, grupos de acción social, comunidades religiosas, etc. Basta ya de medidas del conocimiento para acreditar. Es necesario acreditar la Responsabilidad Social Universitaria en las acciones sociales. La formación del estudiante es responsabilidad de todos, porque de ellos depende parte del futuro. Los problemas sociales que nos aquejan constantemente no hallarán una respuesta y solución sobre la base de políticas sin sentido, discriminatorias y paliativas. Es necesario formar en la Responsabilidad Social Universitaria a los futuros dirigentes de las instituciones, empresas y organizaciones en todos los ámbitos. Humanos comprometidos con lo humano, cuyas acciones se proyecten en las posibilidades para hacer de nuestra casa un modo de ser humano digno.

Conclusiones

El cuidado del ser, constituye la expresión del *Ethos* humano, y éste, a la vez, es la forma de *habitar* el mundo. El ser humano se hace *en y con-el-mundo*: con el otro, los otros y todo aquello que lo rodea en general. Por consiguiente, la tarea humana se fundamenta en cuidar que tal *habitar* sea originario y no distante. En ese sentido el otro y el mundo no pueden ser ajenos a la existencia individual. La existencia, por ser la máxima posibilidad del ser humano sólo es posible en la *con-viviencia*. Ser humano significa hacerse con y para el otro y el mundo en general.

La ética del presente debe ser pensada a partir de la responsabilidad social. Responsabilidad como un rendir cuentas por los daños o beneficios y social en cuanto se responde al conjunto de interrelaciones humano-mundo. La sociedad no debe marginar aquello que posibilita de

manera externa lo humano: la Naturaleza de la cual es parte interconstituyente. Esta no es una tarea de ahora, ha sido la de siempre: velar y cuidar por el sentido del ser significa ser parte incluyente del todo. De esa forma, toda acción humana implica una responsabilidad, un rendir cuentas por los daños o beneficios que traiga consigo, un hacerse cargo a sí mismo.

La Responsabilidad Social se presenta de esa manera como la *Phronēis* aristotélica: el actuar considerando las causas que nuestros actos puedan traer a futuro; no sólo el beneficio individual, sino mirando en la relación *circumspectiva* del mundo. Estar atentos al todo no sólo incluye la individualidad sino cada parte que se encuentra al lado.

Por eso, la Universidad requiere hoy en día abrirse a la sociedad, no ser parte de la sociedad, sino la sociedad misma. La Responsabilidad Social Universitaria debe proyectarse desde sí hacia el trascurso del presente siglo. La Universidad siempre será la promotora de ciencia y tecnología, pero ésta tiene que trascender el simple conocimiento hacia acciones de compromiso con los problemas de su entorno social. La sociedad también debe participar de la investigación y de los resultados del saber, no sólo de forma pasiva sino activa. La Universidad, por lo tanto debe genera una educación participativa activa de administrativos, docentes, investigadores y estudiantes en correlación con los sectores sociales. En ese sentido es necesario que las especializaciones de cada tema confluyan diametralmente en lazos de unión y participación generando conocimientos y soluciones *inter-multi-transdisciplinarias*. Ahora el especialista deberá tener un sentido formativo de su entorno social, viendo su especialidad como un instrumento para participar de manera colectiva en el conjunto de soluciones a cada uno de los problemas sociales.

La situación actual implica estar atentos a los cambios científico tecnológicos y sociales. Estos cambian de manera vertiginosa. Es el momento de cuestionar los avances y progresos de la ciencia y la tecnología. Con esto no se quiere decir que tanto la ciencia como la tecnología deben ser desechadas. Imposible. Más bien de lo que se trata es de estar alertas a sus consecuencias: no permitir que sobrepasen la posibilidades humanas; de la misma manera se debe estar atentos a las políticas mundiales y nacionales que conllevan la marginación, la exclusión, la injusticia, la pobreza en las sociedades contemporáneas.

Asimismo es necesario velar por los grupos sociales para que se posibilite en cada uno de estos el derecho a la vida digna, respetando sus costumbres, creencias, valores, religiones, tradiciones y ritos, y todo tipo de modo de vida en su entorno, cuidando se respeten los derechos mínimos de la vida. De igual manera se requiere pensar más allá de la visión antropocéntrica, mirando por el cuidado del entorno animal, vegetal, mineral, y por todo aquello que engloba nuestro mundo: el aire, la tierra, el agua y el universo infinito.

Por lo tanto, la educación universitaria, sin dejar de ser informativa necesita promover la parte formativa en relación con lo humano y su entorno. No sólo se trata de tener especialistas calificados sino seres humanos preocupados por sus acciones con respecto a los otros y a su mundo. La Responsabilidad Social Universitaria debe abrir las puertas del saber y el conocimiento a las acciones sociales encaminadas a la proyección de un mundo diferente: la vuelta a casa, es el regreso al *Ethos* primigenio. La ciencia, la tecnología, el saber, los conocimientos, la sabiduría ancestral, el pensamiento oriental, latinoamericano o africano, son en su conjunto las posibilidades de devolver lo humano al ser humano y lo habitable a la casa que nos da ser: la Tierra que guarda dentro y fuera toda posibilidad de ser: el ser humano, los animales, los vegetales, el aire, la tierra, el agua, el sol, la luna, las estrellas y aún el espacio bajo el cual gozamos el movimiento de la Tierra. Educar en la Responsabilidad Social Universitaria significa saber vivir en la Tierra.

Библиография

1. Heidegger, Martin. Ser y tiempo. Trotta, Madrid, 2003.
2. Masmela, Carlo. Martin Heidegger: El tiempo del Ser. Trotta, Madrid, 2000.
3. Cerezo, Pedro. De la existencia ética a la ética originaria. //Heidegger: La voz de los tiempos sombríos. Serbal, Barcelona, 1991.
4. Jonas, Hans. El principio de responsabilidad. Herder, Barcelona, 1995.
5. Ricoeur, Paul. Lo justo. Caparrós, Madrid, 2003.
6. Vallaeys, Francois. Responsabilidad Social Universitaria. Manual de primeros pasos. Mac grow Hill, México, 2009.
7. Cfr. Guerra González, María del Rosario. Iguales y diferentes: derechos humanos y diversidad. Torres Asociados, México, 2008.
8. Vallaeys, Francois. ¿Qué es la Responsabilidad Social Universitaria? .2008. // www.cedus.cl/files/RSUusb.pdf .

Игорь Владимирович Вишев

доктор философских наук,
профессор Южно-Уральского государственного университета

**ДОГМЫ РЕЛИГИИ, МЕТАФИЗИЧЕСКОГО
И ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА
О ЛИЧНОМ БЕССМЕРТИИ И ВОЗМОЖНОСТЬ ИХ
ДЕДОГМАТИЗАЦИИ В ПРОЦЕССЕ ДИСКУРСА**

Рассматривается вопрос о дефинициях, в частности понятия «догма», его субъективное толкование Т. Куном и критика такого понимания С. Э. Тулминым; неустранимая догматичность религии, переходящий характер догматического отношения материализма, особенно марксистского, к проблеме достижения реального личного бессмертия, возможность и необходимость его дедогматизации в процессе дискурса; эволюция смертнического материализма (А.И. Герцен и др.) в материализм бессмертнический (К.Э. Циолковский и др.); кратко оцениваются новые достижения естествознания, открывающие путь к омоложению организма и т.п.; требуется отмена моратория на клонирование человека.

Vishev Igor Vladimirovich

Doctor en Ciencias Filosóficas, Profesor-Investigador de la
Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

**LOS DOGMAS DE LA RELIGIÓN, DEL
MATERIALISMO METAFÍSICO Y DIALÉCTICO
SOBRE LA INMORTALIDAD PERSONAL Y LA
POSIBILIDAD DE SU DES-DOGMATIZACIÓN EN EL
PROCESO DISCURSIVO**

En el artículo se considera el problema de las definiciones y, en particular, se analiza el concepto del “dogma”: su interpretación subjetiva ofrecida por T. Cuhn y la crítica de tal comprensión realizada por S. Tulmin. También se tratan otros temas como el dogmatismo insuperable de la religión; el carácter perecedero de la actitud dogmática, sobre todo en el materialismo dialéctico, hacia el problema del alcance de la inmortalidad real y personal; la posibilidad y la necesidad de su desdogmatización en el proceso discursivo; la evolución del materialismo, que afirma la muerte (de A. Gerzen y otros) y el materialismo inmortal (de K. Ziolkovskii y otros); se sintetizan brevemente los logros de las ciencias naturales que abren las posibilidades para la vía del rejuvenecimiento del organismo humano, etc.; y finalmente, se exige la eliminación de la moratoria para la clonación del ser humano.

И

ключительную роль в научном познании играют дефиниции, или определения, выражающие суть понятия, и как начало этого процесса, и как его завершение. Очевидным, отрицательным моментом является то обстоятельство, когда одно и то же понятие имеет разные смыслы, а значит и определения, так что поэтому каждый раз приходится уточнять, о каком именно из них идёт речь в данном контексте. Например, слово «метафизика» может обозначать и «философию», быть ее синонимом, и «антидиалектику», а сама диалектика понимается и как искусство диалога, и учение о развитии, и метод, выработанный на его основании, именно как всеобщий прием познания и преобразования действительности. В случае отсутствия необходимых уточнений оппоненты могут утратить общий язык, начать говорить на «разных» языках, что неизбежно приводит к путанице и непониманию друг друга. Поэтому, по сути дела, не бывает «спора о словах», иначе путь к истине тогда оказывается особенно долгим, извилистым и затруднительным.

Немалое значение в подобных ситуациях приобретают традиции, с которыми нельзя не считаться, поскольку они могут и помочь разобраться в сложившихся обстоятельствах и значительно осложнить их. Однако стремление к однозначности понятия, а значит и к его дефиниции, далеко не всегда может быть удовлетворено, но само это стремление вполне понятно и оправданно. Приведенные соображения в полной мере справедливы и в отношении еще одного примера, который вполне уместно привести в данном контексте, поскольку он имеет прямое отношение к рассматриваемой теме и определенный историко-философский интерес.

До недавнего времени единственным понятием, обозначающим все религиозно-мистические верования о так называемом трансцендентном мире, посмертной участи людей было понятие «иммортализма» (лат. – бессмертие). Правда, более точным определением было бы понятие «постмортализм» – посмертие, послесмертие, поскольку смерть в подобных верованиях всегда рассматривалась как неперемненное условие, обязательная предпосылка перехода в «загробный» мир. Но такова была ничем не оправданная традиция. Однако со временем появились и научные учения о бессмертии (биокосмизм и др.). Естественно, возникла путаница и даже появились недоразумения. В каждом конкретном случае приходилось

уточнять, о каком именно иммортализме идет речь – религиозном или научном. Поэтому мною было предложено понятие «иммортологии» – науки о бессмертии, которое провело четкую демаркационную линию между тем и другим смыслом иммортализма. Однако в каждом конкретном случае, когда речь идет именно о научном иммортализме, необходимо последовательно и однозначно использовать именно понятие «иммортология», чтобы путаница и двусмысленность не возникали. Необходимо строже и точнее использовать необходимые термины.

Сказанное в полной мере относится и к понятию «догмы», которая является предметом настоящей статьи. Традиционно оно связано с религией и часто отождествляется с понятием догмата. Так, в Интернете можно найти следующее определение: «Догма – утверждённое высшими инстанциями положение вероучения, объявляемое непреложной истиной, не подлежащей критике» [1]. Естественно, что такое понимание, вполне приемлемое для религии, столь же неприемлемо и чуждо для научного познания. Однако, понятие «догма» не сводится только к «догмату». Оно имеет более широкий смысл в контексте догматизма, усматривающего и констатирующего в истине только её абсолютный момент и игнорирующего относительный момент истины, т.е. являясь противоположностью релятивизму, который, напротив абсолютизирует лишь её последний, относительный, момент. Эти крайности снимаются диалектикой абсолютности и относительности в истине. Иными словами, понятие догма не всегда отождествляется с догматом, а может иметь и иное значение — незыблемое и безусловное утверждение, однако, по существу, также чуждое научному познанию, т.е. и в том и в другом случаях.

Показательной является полемика между Гераклитом (520–460 до н. э.) и Кратилом (2-я половина V века – начало IV века до н.э.). Первый знаменит своим изречением «*panta rei*» – все течет а также его не менее знаменитым образом, согласно которому нельзя вступить в одну реку дважды, поскольку, входя в текущую реку, человек как бы постоянно входит в обновляющийся поток. Кратил, стремясь возразить и уточнить Гераклита, стал утверждать, что и единожды нельзя вступить в одну и ту же реку, поскольку она, постоянно обновляясь, является иной. На первый взгляд Кратиловская точка зрения как бы в большей степени отвечает здравому смыслу и потому является более верной, адекватно отражающей действительность. Однако в

истории философской мысли остался и закрепился образ, предложенный Гераклитом, а не его оппонентом, ибо именно он оказался более точным и мудрым. Действительно, в этих сравнениях речь шла не о конкретных, частных измерениях, а о метафорах, выражающих сущности разной глубины.

В итоге Гераклиту удалось выразить диалектическую взаимосвязь реальных моментов изменчивости и устойчивости, тогда как Кратил констатировал лишь один момент изменчивости без устойчивости, что как раз не соответствовало действительному положению вещей, поскольку речь шла все-таки об одной и той же реке. Поэтому образ Гераклита отобразил диалектичность реальности, тогда как Кратила – только ее односторонность, лишь ее относительную сторону, переходящий момент. Неудивительно, что образ Кратила стал обозначением релятивизма, в котором исчезают, отрицаются устойчивые моменты. По Кратилу следует, что все относительно и в нем нет ничего устойчивого, абсолютного. Более того, ссылаясь на изменчивость всего сущего, Кратил вообще отрицал какую-либо возможность правильно назвать вещь, дать ему имя, и вообще предпочитал указывать на неё пальцем. Но это уже очевидно неверное утверждение, явный абсурд, делающий излишним познание вообще. В отличие от него известный афоризм Гераклита выражает реальную диалектику устойчивости и изменчивости реальных процессов.

Между тем эти различные позиции приводили к чрезвычайно важным последствиям в отношении решения самых различных проблем: если все относительно, если нет никаких абсолютных моментов, то существует только относительная истина и бессмысленно говорить об истине абсолютной, чему противоречит опыт познания; если в морали существуют только относительные нормы, то следует отрицать сколько нибудь общезначимые, общепринятые, общеобязательные регуляторы социальных и личностных отношений, а в таком случае подобное сообщество просто не сможет существовать в реальном бытии человеческого общежития; и т.п. Таково жесткое требование к философской рефлексии быть вдумчивой, ответственной, последовательной и прогностической. Сказанное справедливо и в отношении темы настоящей статьи – о догме.

В отношении понятия «догма» своего рода «возмутителем спокойствия» стал Томас Кун (1922–1996), известный американский философ науки. Он предложил свое толкование этого понятия в контек-

сте разработанного им учения о роли в познании «научных традиций», «нормальной науки» и «парадигмы». Нетрадиционный подход к данному понятию был изложен в его лекции под интригующим названием – «The Function of Dogma in Scientific Research» («Функция догмы в научном исследовании») [2]. Она сразу вызвала острую дискуссию в научном мире. И потому, что догматизм вообще чужд научному познанию, и потому, что наука как бы приравнивалась к религии, по исключительно принципиальному вопросу. Поэтому необходимо определиться также, с соответствующими авторскими взглядами и позициями, поскольку от этого во многом будут зависеть подход и ход рассмотрения поставленной проблемы, а значит, и главный результат её исследования.

И начинать естественно надо с самого Куна, с рассмотрения его взглядов, его позиций. Томас Кун стал одним из первых последовательных представителей постпозитивизма, пришедшего на смену неопозитивизма, или логического позитивизма, который сосредоточил свое внимание на анализе научных суждений, языка науки. Такой подход Куна, в конечном счете, не удовлетворил. Поворот был решительным и радикальным. Его не остановило даже то обстоятельство, что прежняя его диссертация, посвященная теоретической физике, была близка к завершению. Этот факт весьма примечателен – все сколько-нибудь известные философы науки сначала занимались определенной конкретной дисциплиной (теоретической физикой, как Кун, математикой – И. Лакатос, другие физической химией, просто химией или какой-нибудь иной) но в ходе учебы переориентировались на изучение истории этой дисциплины и приходили к философскому их осмыслению.

В этих поворотах играли роль разные обстоятельства, в том числе и случайные, например тот или иной удачный выбор. «То счастливое обстоятельство, что я с увлечением прослушал пробный университетский курс по физике, читавшийся для неспециалистов, – рассказывает Кун, – позволило мне впервые получить некоторое представление об истории науки» [2, с. 13]. Но немалую роль в осуществлении теоретического поворота могли сыграть и эмоции. «К моему полному удивлению, констатирует он, – это знакомство со старыми научными теориями и самой практикой научного исследования в корне подорвало некоторые из моих основных представлений о природе науки и причинах ее достижений». И далее продолжает «Я

имею в виду те представления, которые ранее сложились у меня как в процессе научного образования так и в силу давнего непрофессионального интереса к философии науки. Как бы то ни было, несмотря на их возможную пользу с педагогической точки зрения и их общую достоверность, эти представления ничуть не были похожи на картину науки, вырисовывающуюся в свете исторических исследований. Однако они были и остаются основой для многих дискуссий о науке, и, следовательно, тот факт, что в ряде случаев они не являются правдоподобными, заслуживает, по-видимому, пристального внимания» [2, с. 13].

Таким образом, логические неувязки и несоответствия, обнаруживаемые в дискуссиях, заставили Куна сделать окончательный вывод, а в итоге выработать собственную точку зрения по целому ряду ключевых вопросов. «Результатом всего этого, – резюмирует он, – был решительный поворот в моих планах, касающихся научной карьеры. Поворот от физики к истории науки, а затем постепенно от собственно историко-научных проблем обратно к вопросам более философского плана, которые первоначально и привели меня к истории науки» [2, с. 13–14]. Определяющее значение в становлении собственной концепции философии науки Куна сыграла его стажировка в Гарвардском университете, когда сложились основные его представления и терминологии.

Одним из центральных в концепции Куна стало понятие «нормальная наука», широкая и глубокая, но интересующее в данном случае только с точки зрения раскрытия специфического отношения Куна к догме, однако и в данной связи это понятие представляется также во многом неудачным. Действительно, оно сразу же вызывает представление о некоей «ненормальной науке», которой в природе просто не существует. Сам Кун это свое ключевое понятие сразу же определяет следующим образом. «В данном очерке, – подчеркивает он, – термин «нормальная наука» означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности» [2, с. 34]. Именно такого рода «прочные достижения» не раз подтвержденные и достаточно широко признанные чаще всего и становятся достоянием учебников, которые позволяют их усвоить и опираться на них более или менее

длительное время. Эти утверждения концепции Куна получили особое название – «парадигмы», которое стало весьма популярным и получило широкое хождение в научной литературе.

Именно понятие «парадиг-ма» (от греч. – образец) является центральным в концепции Куна. Под ней понимается совокупность знаний, базисных теоретических взглядов, методов и методологических средств, классических образцов выполнения исследований и решения конкретных задач, тех ценностей, которые приняты и разделяются научным коллективом.

Данное понятие имеет настолько важное значение, что Кун объявляет научными революциями как раз смену парадигм. Подобная интерпретация парадигм неизбежно вносит в их понимание определенный элемент догматичности, если они вовремя не реагируют на совершенное достижение в научном познании и излишне долго задерживаются в учебниках и культивируются в научных сообществах. Создается впечатление, что на самом понятии «нормальная наука» лежит своего рода печать догматичности. Действительно, само определение парадигмы предполагает и прямо требует «безоговорочного» принятия членами научного сообщества её основных установок, выполнения их предписаний, методологических средств, которые должны признаваться и приниматься как руководство к действию всеми его членами, а в случае не согласия того или другого из них, если он не «вписывается» в это научное сообщество, то из него исключается. Более того, в условиях сравнительно устойчивого и длительного «нормального» развития доминирующей может становиться вообще только одна парадигма, и в такой ситуации как бы не приходится, да и не надо размышлять над фундаментальными вопросами, остается сосредоточиться над решением «головоломок», в процессе которых участники доказывают свое мастерство, изобретательность и другие достоинства. А отсюда, как своего рода оправдание этого обстоятельства и вызов научной общественности, провозглашение особой функции именно догмы в научном познании. Мало понятная Куновская подоплека «нормальной науки» и вызвала довольно бурную реакцию со стороны многих других философов науки.

Подобное впечатление в немалой степени усиливается и специфическим отношением Куна к месту и роли традиции в научном познании. Традиции, по Куну, являются необходимым условием возмож-

ности научного развития. Создается стойкое впечатление, что этому вопросу он уделяет несравненно больше внимания, времени и сил, нежели научным революциям. Между тем, более широко распространенным мнением является представление о традициях как тормозящем факторе научно-технического и социального прогресса. Недаром говорят: традиции мертвых поколений как кошмар тяготеют над умами живых. Иными словами, подчас требуется колоссальное напряжение сил, чтобы преодолеть этот тормозящий фактор и сделать очередной шаг в направлении развития. Действительно, то или иное традиционное действие, прием, используемые средства и т.п. связано с выработкой и укоренением особых навыков, привычек, способа мышления, взгляда на вещи и многое другое, которые изменить бывает очень трудно. Иными словами, на всем этом лежит явная печать консервативности, преодоление которой нередко превращается в серьезную проблему.

Разумеется, все явления диалектичны по своей сути. В любом из них обнаруживаются свои плюсы и минусы, есть они и в парадигме, и в «нормальной науке», и даже в догме. Но специфика Куна в подходе к решению этих вопросов заключается, как представляется, в том, что он как раз вопреки общепринятым взглядам делает акценты на те плюсы и минусы, для которых у общественности они имеют обратный знак. Отсюда и возникают столь многочисленные расхождения, противоречия и недоразумения. Среди оппонентов Куна особое место занимает известный философ науки Карл Поппер (1902–1994). Для него, разработавшего концепцию «критического рационализма» догматизм рассматривается как противоположность критицизму, т.е. суть, которая заключается в том, что превращает науку в псевдонауку или в метафизику (в постпозитивистском) смысле. Кун же понимает догматизм и относится к нему иначе. Под ним он понимает твердую приверженность хорошо подтвержденным идеям (можно сказать, догмам), опираясь на которые определенная группа специалистов планомерно и настойчиво занимается решением стоящих перед научным сообществом конкретных задач. Собственно говоря, это и есть форма и стадия «нормальной науки», что очень важно для понимания существа научной деятельности.

Для Куна особо значимо то обстоятельство, что научное исследование совершается не в одиночку, а через общение ученых, студентов, аспирантов, которые изучают одни и те же учебники, читают одина-

ковые монографии, используют одни и те же методы исследования и работой которых руководит тот или иной наставник. Кун утверждает, что основной прогресс в получении и расширении научного знания происходит не тогда, когда ученые вовлечены в попперовские критические дискуссии, а когда сплоченная единством взглядов и основных убеждений группа профессионалов осуществляет свои исследования. И все же излишняя жесткость, требование сплоченности научного сообщества, верность парадигме, ограничение креативности и другие подобные особенности научной работы приводят к явным «перекосам» в концепции и позиции Куна. Как бы там ни было, но существует весьма широко распространенное мнение, что Кун не сумел объяснить механизм соотношения традиции и новации. Поэтому и другие критики Куна нашли у него немало слабых мест.

Особенно значительную ценность в отношении критики концепции Куна и прежде всего его взглядов на функцию догмы в научном познании имело выступление С.Э. Тулмина. Он, в частности, отметил: «Доклад профессора Куна на этом симпозиуме может быть понят двояко: с одной стороны, как критика попперовской философии науки, точнее тех ее моментов, в которых она не совпадает со взглядами самого Куна, с другой стороны, как еще один шаг в развитии этих взглядов на процесс изменений в науке» [3]. Сам Тулмин предпочитает делать акцент именно на втором вопросе, который непосредственно затрагивает взгляд Куна на догму, причем рассматривает его в развитии от времени самого Куновского доклада до его книги 1962 года, при этом излагая и свою собственную точку зрения.

«Прежде всего, – подчеркнул Тулмин, – хотя слово «догма», употребленное им в названии лекции в Уорчестерском колледже – лекции, заставившей тогда многих призадуматься – было выбрано не случайно и неплохо выполнило свою задачу, не так уж трудно было догадаться, что своим эффектом оно было обязано некоторому риторическому преувеличению или игре значений. (Сказать, что «в основании всей нормальной науки лежит догма», немногим лучше, чем сказать «все мы на самом деле сумасшедшие»; однажды это могло бы произвести впечатление, но...)» [3]. Тулмин, обращаясь к временам И. Ньютона, особое внимание обращает на «игру значений» некоторые из которых можно было бы принять за догму.

«Однако, – продолжает Тулмин, – из этого вовсе не следует, что догма играет сколько-нибудь значимую роль в научной теории. На-

против физики, работавшие между 1700 и 1880 годами, считали, что принять динамику Ньютона в качестве исходной исследовательской позиции вовсе не значит следовать догме, а напротив, это значит – поступать в высшей степени рационально. И ученым никогда не возбранялось сомнение в фундаментальной концептуальной схеме, с которой они работают в тот или иной исторический период; неотъемлемое право сомневаться является (на чем особенно настаивал Поппер) тем, что вообще характеризует некую интеллектуальную процедуру как «научную» [3].

А далее Тулмин формулирует довольно пространное, но в то же время принципиально значимое общее положение, которое гласит, что «рядовые научные работники склонны видеть только часть интеллектуальной картины того предмета, которым они занимаются, и ограничивать выбор гипотез, интерпретирующих их данные, принимая во внимание мнения своего лидера, которого они рассматривают как своего вождя и диктатуре авторитета которого они подчиняются.» [3]. И он заключает: «Это скорее социологическое, а не философское положение: в таких случаях действительно можно говорить о том, что «догма» играет роль в развитии научных идей. Но всегда, когда мы хотим понять природу научного развития, мы должны различать авторитет принятой концептуальной схемы и авторитет доминирующей в коллективе личности. Если рядовые научные работники настаивают на сохранении, скажем, корпускулярной теории света, исключительно из преклонения перед авторитетом Ньютона, даже после того, как выдвинуты альтернативные теории, обладающие сильным экспериментальным подтверждением, то лишь в этом случае можно говорить, что слово «догма» имеет какое-то отношение к науке» [3].

И, наконец, Тулмин делает свой примечательный вывод: «Продвигаясь от своей оксфордской лекции к книге 1962 года, Т. Кун отказался от слова «догма», но пытался сохранить основное различие между «нормальной наукой» и «научными революциями» [3]. Последующие рассуждения Тулмина имеют немало важное и небезынттересное значение, но они уже не относятся к теме настоящей статьи. Так, в общем-то, практически ничем завершилась поднятая Куном «буря в стакане воды». Создается впечатление, что ему очень захотелось всколыхнуть, раззадорить, короче, эпатировать научную и общественную публику. И это ему в какой-то мере уда-

лось. Однако сама проблема о догме и догматизме никуда не делась, она как была, так и осталась.

Теперь речь пойдет о более привычных, по своему содержанию, терминах и проблемах, которые в тоже время, имеют несравненно более серьезное значение и звучание. В первую очередь обратимся к религии, с которой, прежде всего, связывается понятие «догма». И это не случайно. Любое религиозное мировоззрение является следствием принятия желаемого за действительное без какой-либо озабоченности о необходимых для этого доказательствах, практических подтверждений. В подобных случаях главным образом требуется «детская», «наивная», «невопрошающая» вера, вера в сверхъестественные силы, управляющие силами естественными. Все религиозное мировоззрение базируется именно на «Символе веры», то есть на перечне догматов, заведомо недоказуемых, но определяющих убеждения человека, весь его образ жизни или, как еще говорят, судьбу, в том числе и все то, что определяет его жизнь, смерть и бессмертие, т.е. «трансцендентное», «потустороннее», «загробное» существование. По этому поводу 11-й и 12-й члены «Символа веры» гласят: «Чаю воскресения мертвых. И жизни будущего века».

«Чаю» – это и есть то неумное желание верующего продлить свое существование, «победить» смерть, унаследовать «царствие божье», которое не внемлет никаким контрдоводам разума, опыта жизни, просто обычного здравого смысла. Все, что не соответствует этому «чаянию», не воспринимается, не слышится заведомо, не принимается в расчет. Поэтому тут обычно бывают бессильны чисто словесное обоснование небытия бога, потустороннего мира, несостоятельности мировоззрения и всего того, что призвано развеять религиозные верования, которые насаждаются и закрепляются колоссальной мощью церковных организаций, неустанной проповедью Символа веры и её интерпретациями, неустойчивостью реальной жизни и многими другими факторами социального и личного характера и чаще всего только какие-то серьезные потрясения личного характера, собственный тяжкий опыт и другие события того же рода, что называется, открывают глаза человека на действительное положение вещей, освобождают его от религиозных иллюзий, делают человеком, способным осознанно решать свои проблемы собственными силами и сообща с другими людьми.

Люди давно чают посмертного существования, однако в длительный период мифологического сознания, господствовало убеждение, что боги создали людей по своему образу и подобию ради того, чтобы передать им некоторые из своих функций (например возделывать и хранить сад Едемский) и поэтому они не могли не быть на них не похожими, но только лишёнными божественного свойства бессмертия, дабы люди не могли восстать против своих творцов. Поэтому смерть воспринималась как нечто предопределённое и безысходное – так решили боги.

Неудивительно, что все мифологические сказания без исключения, в которых повествовалось о попытках обрести личное бессмертие, оканчивались неудачей (легенда о Гильгамеше и др.). Эта мечта продолжала жить и в те времена, когда возникло социальное неравенство, получила распространение социальная несправедливость, началось угнетение человека человеком, возникла неуверенность в будущем, происходили многочисленные военные столкновения, поскольку стало выгодным обращать людей в рабство, чтобы они производили прибавочный продукт, давали прибыль; происходило смешивание людей, верований, культур, был подорван авторитет различных древних заветов и разных предков, которые их завещали и по которым они жили. нарастала бессмыслица бедствий и страданий людей. Из-за чего эти бедствия? Ради чего? Реальная жизнь не давала ясных ответов. И, потерявшись на земле, люди все настойчивее стали искать путь на небо.

В новых социокультурных условиях возникли сомнения в незыблемости божественных порядков, они стали вызывать критику и поиск путей и средств иного миро- и жизнеустройства. На исторической сцене со временем появляются мировые, наднациональные религии, которые предложили придать смысл царящей бессмыслице, рассматривать сложившиеся условия как необходимую предпосылку для посмертного решения всех проблем, в том числе и проблемы смерти в форме посмертного существования в качестве награды или наказания за деяния в единственно реальной земной жизни людей. Люди тешили себя надеждой, что если явно недостойный человек прожил сравнительно благополучную жизнь, то в посмертном своем существовании ему воздастся с лихвой бедствий и мук, и, наоборот, кто вел жизнь достойную, но в ней бедствовал, тот обретет по смерти вечное блаженство.

Подобного рода представления возникали не только, а часто – не столько в сфере религиозного сознания, в котором преобладали верования преимущественно национальных религий, а в сфере новых, мировых, наднациональных религий, над которыми в меньшей степени довлели прежние традиции. В этом отношении всё большую роль начинала играть философская рефлексия, но на этот раз, не столько через веру, а через сомнения и доказательства. Наиболее известным и ярким представителем данного подхода и направления можно считать великого Сократа (469–399), который начал обоснование единобожных представлений и подобных идей, придав им характер философской догмы еще за 4 века до христианства, которое его включило в свой символ веры.

Наглядным и убедительным примером может служить выдвинутое им понимание природы смерти, сформулированное им в диалоге Платона «Федон». Он высказал убеждение в том, что смерть является «отрешением души от тела» [4, с. 135], т.е. душа будто бы продолжает существовать после смерти тела. Это представление диссонировало с общепринятыми в то время, вызвало непонимание, возмущение и даже преследование в конце концов, отказавшись от предложенного ему побега, Сократ выпил чашу цикуты по приговору демократического суда пятисот за распространение вредных идей.

Оппонирующий Сократу Кебет возражал: «То, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения» [4, с. 135]. В этом проявился именно философский характер рассмотрения проблемы в отличие от религиозного, требующего, прежде всего, «не сомневающейся и невопрошающей веры». И Кебет продолжал, излагая распространённую в то время точку зрения на этот вопрос. «Они, – говорил он, – опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается и уже нигде не существует больше» [4, с. 135]. Так что во времена Сократа, действительно, еще прочно преобладали мифологические представления о смерти и её последствиях.

В последующем тексте, наряду с высказанным сомнением явно сквозит характерное для религии стремление принять желаемое за действительное. «Если бы душа, – говорит далее Кебет, – действительно могла где-то собраться сама по себе и вдобавок избавленная

от всех зол... это было бы. Сократ, источником великой и прекрасной надежды, что слова твои – истина» [4, с. 135]. Однако, какими бы ни были сомнения и надежды, Кебет, демонстрируя ещё одну специфическую черту философского подхода, потребовал от Сократа обоснования и доказательств его исходного утверждения. «Но, – считает Кебет, – что душа умершего продолжает жить и обладает известною силой и способностью мыслить – это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений» [4, с. 135]. И Сократ предлагает свои оригинальные, хотя и ошибочные, доказательства, которые предшествовали и предвосхищали позднейшие теологические «доводы» в пользу бессмертия души ещё более, удивительно разноречивые и несостоятельные. Однако в данном контексте и на тех и на других останавливаться сколько-нибудь подробно не представляется необходимым и уместным.

Наряду с рассмотренной кратко линией Сократа, выраженной в последствии в самых разнообразных формах, в истории философской мысли существовала еще одна, альтернативная ей, линия другого выдающегося древнегреческого философа Эпикура (341–271).

Разрабатывая свои прекрасные принципы жизни, он так обосновывал свою точку зрения: «...глуп тот, – подчёркивал Эпикур, – кто говорит, что он боится смерти не потому, что она причиняет страдания, когда придёт, но потому, что она причиняет страдание тем, что придёт: ведь если что не тревожит присутствия, то напрасно печалиться, когда оно только ещё ожидается. Таким образом, самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как когда мы существуем, смерть ещё не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют» [5, с. 144]. И философ поясняет: «Смерть не имеет никакого отношения к нам: ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет никакого отношения к нам» [5, с. 145]. Иначе говоря, человек, согласно Эпикуру, со смертью не встречается, и потому она ему не может непосредственно причинить страданий, а потому и нет у него оснований страшиться её. И надо признать, что на протяжении всей человеческой истории практически каждый человек встречает свою смерть по-эпикуровски – удивительно мужественно и спокойно, ибо знает, что изменить все равно ничего нельзя. Но, естествен-

но, он по-прежнему не желает её, поскольку жизнь остается высшей человеческой ценностью. Но человек не желает смерти так же и потому, что смерть других людей тоже причиняет ему боль и страдания. Так что устранение смерти и достижение реального личного бессмертия была и остаётся его непреходящей мечтой.

Линия Эпикура в философии по поводу отношения к смерти непременно поддерживалась и другими представителями философского материализма, для которых трагический финал человеческого индивидуального бытия признавался неотвратимым и безысходным. Так, выдающийся французский материалист П. Гольбах (1723–1789), противопоставляя вере в творца и промыслителя мира реально существующую природу с ее законами, считал: «В природе все необходимо, и ... ничто из того, что в ней находится, не может действовать иначе, чем оно действует» [6, с. 46]. Из этой фаталистической догмы метафизического материализма с необходимостью следовала другая догма, касающаяся жизни, смерти и бессмертия человека. «Если, – утверждал он, – жизнь благо, если необходимо любить ее, то столь же необходимо покинуть ее; и разум должен приучать нас принимать с покорностью веление рока» [6, с. 200]. Мечта людей о личной жизни «без боя» отдавалась в монопольное ведение религии, превращая в догму взгляд на личное бессмертие, как нечто фатальное и недостижимое, убеждая тем самым ученых в том, что эта тема не относится к научной, закрывая тем самым путь к поиску ее решения.

Вторит ему с позиций той же догматики и такой выдающийся материалист XIX века, как Л. Фейербах (1804–1872). Он утверждал: «Смерть естественная, та смерть, которая есть результат законченного развития жизни, не есть беда; смерть, однако, которая есть следствие нужды, порока, преступления, невежества, грубости, – конечно, зло. Эту смерть устраняйте из мира сего или, во всяком случае, пытайтесь как можно больше сократить сферу ее действия! Так разум обращается к человеку» [7, с. 298]. Таким образом, догматизм Фейербаха относительно неизбежности смерти приводил его к выводу, будто естественная смерть вообще не является бедой, т.е. бороться нужно только с преждевременной смертью, но отнюдь не с естественной, природной. Интересен и смысл, который Фейербах вкладывает в это понятие – «результат законченного развития жизни», т.е. природно исчерпавшей себя и в принципе невозможной для человека.

В связи с этим имеет смысл сделать небольшой историко-философский экскурс, который наглядно показывает, как трудно было раскачивать и преодолевать устой подобной догмы. В начале 80-х годов мне предложили опубликовать в солидном и авторитетном в то время издании «Вопросы научного атеизма» сравнительно большую статью на два печатных листа. Я, естественно, согласился. В первой части статьи мною были рассмотрены различные богословские версии о происхождении душ, их природе и посмертной участи людей; во второй речь шла об основных идеях концепции практического бессмертия человека, т.е. о принципиальной возможности обретения человеком способности, сохраняя параметры молодости, жить неограниченно долго. Редакция вынесла вердикт – опубликовать только первую часть. Я, конечно, был крайне огорчен. Но, желая все-таки, пусть и в закамуфлированном виде высказать свою главную идею, я в конце статьи написал о необходимости «реальной борьбы с реальной смертью» (значит, и с естественной тоже). Каково же было мое разочарование и негодование, когда в конце оказалось напечатано: «о необходимости реальной борьбы с преждевременной смертью». Стоило ли ради этого «огород городить»?!

Но если догматизм религии абсолютен, ибо он выражает её суть, без него она перестает быть сама собой, то догматизм материализма вполне можно назвать относительным, поскольку он, будучи по природе своей и назначению пониманием мира таким, каков он есть, не мог быть безусловно догматичным. Материализм лишь опирался на уровень развития естествознания, которое ни чем не указывало на такую возможность. Показательно в этом отношении высказывание знаменитого русского материалиста А.И.Герцена. Говоря о невозможности прожить людям несколько столетий, он признавал: «Как ни тяжела эта истина, надобно с ней примириться, сладить, потому что изменить её невозможно» [8, с. 95]. Но при этом они всегда признавали негативность такого положения вещей, никогда не кичились своим мужеством перед лицом смерти, всегда были открыты возможности в этой области. Тот же Герцен писал: «Старчество и болезни протестуют своими страданиями против смерти, а не зовут её, и, найди они в себе силы или вне себя средства, они победили бы смерть» [9, с. 387], так что просто не были тогда известны ни «в себе силы», ни «вне себя средства» для победы над смертью и проблема оставалась открытой, как казалось, не решаемой.

В подобном положении, естественно, находилась и марксистская философия, а потому на ней также лежала печать традиционного пессимизма и безысходности в отношении смерти. Так, для Ф. Энгельса представлялось банальностью, что «каждый человек должен умереть» [10, с. 90]. Но при этом имело огромное значение его заявление в общей антидогматической позиции марксизма. Незадолго до своей кончины Энгельс писал в письме Вернеру Зомбарту (11.03.1895): «Все миропонимание Маркса – это не доктрина, а метод. Оно дает не готовые догмы, а отправные пункты для дальнейшего исследования и метод для этого исследования» [11, с. 352]. Однако и гегелевская философия, и марксистская сделали только шаг от догматизма в отношении фатальности смерти, но не смогли выйти за её пределы. Действительно, диалектика, с одной стороны, все же сделала существенный шаг вперед в этой области по сравнению с метафизическим материализмом.

Сначала Г. В. Ф. Гегель [12, с. 206], а вслед за ним и Энгельс открыли диалектику жизни и смерти, неизвестную старому материализму, последний показал, что жизнь есть самоотрицание, что смерть «в зародыше» содержится в самой жизни [13, с. 610], с другой – они как бы все более укрепились в убеждении о неизбежности трагического финала индивидуального человеческого бытия. «Жить значит умирать», – завершает Энгельс рассуждения на эту тему столь горьким афоризмом. И все же диалектический подход открывал принципиально новые пути рассмотрения данной проблемы. Настало время дедогматизации взгляда на природу смерти и ее будущего.

Неудивительно, что парадоксальным образом именно марксистская философия, считая смерть в духе старого материализма неизбежной, выдвинула целый ряд важнейших диалектических идей, которые легли в основу разработки современной концепции практического бессмертия человека и его реального воскрешения, хотя сама она, к величайшему сожалению, не высказала ни одной из них пусть и в форме гипотезы, простого намека. Не останавливаясь на этом вопросе подробно, следует напомнить, по крайней мере, некоторые из них.

1. Жизнь есть противоречие. Но раз это так, его существование можно и нужно поддержать, чтобы оно не прекращалось, а значит не прекращалась бы и жизнь, не наступала бы смерть [13, с. 610]. И тогда приведенная формула могла бы принять иной вид – «жить значит умирать, но это еще не значит, – умереть».

2. Историчность «вечных законов природы», результаты действия которых зависят от меняющихся условий действия этих законов, а значит, изменяя условия действия законов, обрекающих сегодня людей на смерть, изменить условия их действия так, чтобы они вели к иным результатам, скажем к сохранению молодости и неограниченному продолжению жизни.

3. В этой связи особое значение имело учение марксистской философии о свободе и необходимости. Ходячей является формулировка – «свобода есть познание необходимости», с которой ошибочно отождествляется марксистская точка зрения по этому вопросу. В действительности, Энгельс выступая против взглядов волонтаризма, фатализма и ограниченной гегелевской точки зрения, писал в «Анти-Дюринге»: «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей» [13, с. 116]. А далее высказано не менее важное положение: «Это относится как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого человека» [13, с. 116]. Казалось бы, остается сделать всего лишь маленький шаг, раз речь идет также и о законах внутренней природы человека, управляющими телесной и духовной природой человека, а значит законами его жизни, смерти и бессмертия, решаемости этих проблем, но, как не печально, Энгельс не решился сделать его. Этот шаг довелось сделать его творческим последователям.

Резюмируя цель их устремлений нельзя не привести следующее положение К. Маркса. «Критика религии, – указывал он, – сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы – не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком».[14, с. 415]. В этом социальное и личностное назначение материализма и атеизма.

Но научно-технический, социальный и нравственно-гуманистический прогресс неумолим. И настало время, когда стало возможным говорить об эволюции смертнического материализма, исходящего из неизбежности смерти, в материализм бессмертнический, который считает возможной победу над смертью ради достижения реального личного бессмертия. Представителем последнего нужно в первую очередь назвать Константина Эдуардовича Циол-

ковского (1857–1935). Это время и этот процесс по праву можно считать началом дедогматизации взглядов материализма на проблему смерти и бессмертия человека в процессе дискурса. Циолковский был твердо уверен: «Мало ли чего не умеем, но непременно научимся» [15. с.228]. Для него руководящим принципом было неколебимое убеждение: «Невозможное сегодня станет возможным завтра» [16 с. 136]. Он строил свою космическую философию, исходя из трех главных посылок: 1) тождество материи и вселенной, космоса; 2) панпсихизма, т.е. чувствительности всего материального мира, когда, по его мнению, и отдельный атом ощущает; 3) неуникальности земного разума, иными словами, признание существования во вселенной иных форм разума. Из этих посылок Циолковский сделал, как никто другой, далеко идущие выводы. Во-первых, из тождества материи и вселенной вытекала вечность вселенной, а значит, в ней уже давным-давно обитали совершенные существа образцово-организованные, в том числе и бессмертные по аналогии с Землей с замкнутым циклом обмена веществ, заключенными в прозрачной оболочке, питающимися солнечными лучами.

Однако судьба человечества Циолковскому представлялась иной. Исходя из панпсихизма, он приходил к выводу, что «смерти нет, а есть только непрерывное, сознательное и блаженное существование» [17. с. 140]. Циолковский был уверен, что разработал для людей отрадное мировоззрение, которое всячески старался до них донести. Однако довольно быстро обнаружились просчеты и недостатки его учения, а значит, и его несостоятельность. Во-первых, неправильно отождествлять материю и вселенную, ибо материя вечна, а наша вселенная конечна во времени (13–14 млрд. лет), следовательно, просто не было времени для такого совершенствования космоса и разумных существ, живущих в нем, как это представлял Циолковский, да, судя по всему, и для контактов с ВЦ. Но главный недостаток – Циолковский не смог решить проблему бессмертия в личной форме.

В определенном смысле можно считать, что современная постановка проблемы о достижении именно реального личного бессмертия принадлежит анархистам-биокосмистам (Александр Агиенко, Александр Ярославский и др.) в конце 10-х – в начале 20-х годов XX века. Исходя из идеи достижения подлинной человеческой свободы, они поставили необходимость достижения двуединой задачи: во-первых, устранение временного локализма человеческой жизни по-

средством достижения личного бессмертия, который они обозначили понятием «иммортализм»; во-вторых, устранить пространственный локализм человеческой жизни посредством установления межпланетных сообщений (интерпланетаризм). А Агиенко (Святогор) утверждал: «Мы особенно подчеркиваем творческий момент в биокосмизме. Личное бессмертие не дано, оно должно быть завоевано, реализовано, сотворено. Это не восстановление утраченного, как говорит Библия, но создание еще небывшего. Не восстановление, но творчество. То же относится и к завоеванию космоса» [18, с. 16]. Но, однако, анархисты, отнюдь не все разделявшие эти идеи, которые тогда к тому же далеко не были «смягчающим» обстоятельством, как известно, потерпели поражение в политической борьбе, и, естественно, та же участь постигла и биокосмистов, но их дерзновенные идеи все же оставили свой след в истории человечества.

Параллельно с биокосмистами разделял и отстаивал идею личного бессмертия на протяжении всей своей творческой жизни А.М. Горький. В лекции «О знании», с которой он выступил 30 марта 1920 года в Рабоче-крестьянском университете, он, в частности, сказал: «Мое внутреннее убеждение такого, что рано или поздно, может быть, через 200 лет, а может быть, через 1000, но человек достигнет действительного бессмертия». И заключил свою мысль так: «Это все очень далеко, все фантастично – я прекрасно понимаю, но именно это должно быть идеалом, именно это целью, к которой должны стремиться люди. И чем выше цель поставлена, тем больше в человеке возбуждает она сил, и разума, и красоты, внутренней красоты» [19, с. 111]. Таково, можно сказать, завещание Горького потомкам о смерти и бессмертии человека.

Не прошло и ста лет со времени этого провидческого выступления великого писателя и мыслителя, но уже теперь ясно, что для реализации завещанных им идеалов понадобится значительно меньше времени. В решающей степени данное обстоятельство обусловлено двумя рода факторами. Во-первых, тем же Горьким однозначно определена единственно надежная философско-материалистическая направленность научного поиска. Он особо подчеркивал: «...будучи материалистом, я могу мыслить о борьбе со смертью только как о деле практическом, требующем экспериментального исследования» [20, с. 589]. Во-вторых, вполне закономерно, что именно по его инициативе был создан Всесоюзный институт экспериментальной

медицины (ВИЭМ), который, по существу, был призван изучать смертоносные причины и устранять их ради продления жизни человека с конечной целью достижения реального личного бессмертия. Однако этому многообещающему началу не суждено было дать сколько нибудь серьезных результатов – события истории оказались неблагоприятными для этого.

Вместе с тем наглядно и убедительно видно, какая принципиальная пропасть разделяет религиозно-идеалистическое стремление решить проблему личного бессмертия с позиции неизблемых догматов, немедленно и исключительно по вере, лишь в своем воображении. Естественно, итог остается нулевым. И наоборот завещанный Горьким путь практического решения проблемы дает все более зримый и действенный результат.

И действительно, еще в самом конце минувшего столетия не было никаких значительных оснований нетрадиционно, принципиально по-новому, взглянуть на проблему достижения реального личного бессмертия – все оставалось в привычной области натурфилософских размышлений и естественнонаучных открытий, так сказать, «не делавших погоды». В настоящее же время, спустя всего каких-нибудь полтора десятилетия, многие «в себе силы» и «вне себя средства» для победы над смертью, о которых мечтал А.И. Герцен, по существу, уже определены, при это очень важно отдавать себе отчет в том, что сегодняшние достижения отнюдь не являются последним словом науки в этой области исследования, которые появляются по истине «как грибы после дождя».

Показательно, что уже достижениями вчерашнего дня кажутся такие открытия, как расшифровка генома человека, регенерация стволовых клеток, которыми теперь могут становиться даже клетки из кожи взрослых мужских особей, получение первых «запчастей» «родных по плоти», успехи ювенологии – науки о способах сохранения и возвращения молодости, синбиологии (синтетического, искусственного, создания жизни), протеоники, крионики, нанотехнологии, «компьютерного бессмертия» (когда психическая информация кодируется и передается на другой материальный носитель, а затем возвращается к клонируемому живому существу) и многие другие. Но поистине качественным скачком в этой области, имевшем принципиальное значение, бесспорным первенством среди них стало открытие реальной возможности клонирования млекопитающих, а значит и человека.

К сожалению, мало кто осознает тот бесспорный факт, что клонирование открывает, наряду с уже хорошо известными сейчас возможностями, невиданные ранее перспективы решать новые кардинальные проблемы человеческого бытия. Недавним примером могут служить результаты исследований британского ученого Джона Гердона и японского ученого Шанья Яманаки с группой коллег, удостоенных Нобелевской премии по физиологии и медицине за 2012 год. До сих пор считалось, что процесс онтогенеза развивается жестко односторонне – от зачатия к смерти. Теперь же выяснилось, что дифференцировавшиеся уже клетки могут быть перепрограммированы и превращены в индуцированные плюрипотентные клетки, способные к новой дифференциации. Иначе говоря, в перспективе возникает реальная возможность заменять вышедшие из строя органы (зрения, слуха и др.) новыми, причем собственными, т.е. биологически не отторгаемыми и омоложенными.

Имея в виду преобладающий сегодня скепсис по отношению к подобным перспективам, один из новых Нобелевских лауреатов, сэр Джон Гердон полагает, что «человечество согласится с надежными методами клонирования, особенно если речь будет идти о том, чтобы вернуть родителям трагически погибшего ребенка, или о лечении серьезных патологий» [21]. Несколько ниже он особо подчеркивает: «Клонирование человеческих существ, по мнению некоторых, это нечто прекрасное, по мнению других – нечто вызывающее тревогу, но в любом случае речь не идет о научной фантастике» [21].

Уделяет Гердон внимание и проблеме возможных аномалий при клонировании. С одной стороны, признавая возможность в начале появления при клонировании различных аномалий, с другой – Гердон в то же время считает, что в целом терапевтическое клонирование предоставляет человечеству большие возможности. По его убеждению, если техника клонирования будет осуществляться с исключительной точностью (а именно такова конечная цель), то клонирование человеческого существа станет приемлемым с этической точки зрения во всем мире [21]. Эта уверенность Нобелевского лауреата в конечном успехе, несомненно, является серьезным основанием и для нашей собственной уверенности, являясь еще одной важной вехой на пути дедогматизации прежних незыблемых представлений трагического финала человеческой жизни.

Джон Гердон считает, что для клонирования достаточно будет иметь материнскую яйцеклетку и некоторое количество клеток эпителия умершего ребенка, чтобы создать клон. причем, по словам ученого, механизм клонирования довольно прост. При этом он особо подчеркивает принципиально значимую мысль: «Речь идет о простом копировании того, что уже создала природа» [21]. «Под природой» в данном случае, на мой взгляд, по существу, имеются в виду родители, из созданной которыми в свое время зиготы родился их ребенок, а теперь из точно такой же клетки должен телесно и психически родиться такой же ребенок. При этом с возрастом, по различной документальной информации, он будет точно знать, какую предыдущую жизнь именно ему довелось прожить, и вот теперь он проживает очередную.

Привычное обсуждение проблемы клонирования может даже обернуться своего рода «сужением» представлений об открываемых им возможностях и перспективах, между тем они, действительно, неисчерпаемы, подчас, можно сказать, поистине, экзотические. Если до сих пор верхом полета фантазии палеонтологов было клонирование мамонтов, то теперь планка поднята существенно выше. Так, была и по-прежнему остается актуальной проблема антропосоциогенеза, важнейшим аспектом которой является проблема происхождения человека, его предков и множество других вопросов. Для них характерно наличие множества разнообразных догм, поскольку практическая проверка наших знаний о столь отдаленном прошлом крайне затруднительна. Но вот неожиданно возникают новые идеи и способы планируемого клонирования.

Например, появилось сенсационное сообщение о том, что американский профессор Джордж Черч, один из пионеров синбиологии сумел воссоздать ДНК неандертальца, одного из предполагаемых предков современного человека. И теперь он рассчитывает найти женщину, которая смогла бы выносить плод с геномом давно уже вымершего вида. Джордж Черч заявил: «Мне уже удалось получить достаточно ДНК из костей ископаемых, чтобы построить генетическую цепочку этого вымершего человеческого вида. Теперь мне нужна всего лишь женщина – любительница приключений» [22]. Американский профессор убежден, что сможет вернуть к жизни ныне ископаемое животное, которое исчезло, по его данным, более 33 тысяч лет назад. Но, естественно, что ожидаемый результат будет

зависеть от множества факторов, подчас совершенно неожиданных. Так что на этих и на других путях нас ожидает много неожиданного и интересного.

Дерзновенная идея Джорджа Черча заключается в том, что, внедренные ДНК неандертальца в стволовые клетки человеческого эмбриона именно на начальных стадиях его развития, направят развитие эмбриона по линии неандертальца, а не гомо сапиенса. В течение нескольких дней эмбрион будет расти в лабораторных условиях, что называется – в пробирке, затем его имплантируют «приемной матери», женщине-добровольцу. Имя претендентки пока остается неизвестным, однако она уже гарантировала себе сенсационный успех в качестве автора возможного произведения, которое назовут – Неанди. Однако на пути осуществления более чем смелых замыслов подобного рода снова встанут такие трудно преодолеваемые препятствия, вроде этики и закона. Многие этические проблемы, как показывает опыт, снова окажутся надуманными, вызванными разного рода идеологическими прелонами, прежде всего, религиозными догматами.

Однако только последовательно проводимые исследования могут выявить реальные последствия подобного рода экспериментов и устранить их возможные негативные последствия. Возможности же, открываемые ими, с точки зрения выяснения эволюции человека, формирования смертоносных причин и многого другого – поистине грандиозны. Особую актуальность в этой связи приобретают исследования по выращиванию эмбриона в пробирке, создание клон инкубаторов (клонинков), чтобы не обращаться к услугам женщин и не злоупотреблять этим. Клонинки смогут помочь решению и ряда важных сопряженных проблем. Они обеспечат управляемые и наиболее совершенные условия «внутриутробного» развития, обнаружат возможные аномалии в этом состоянии и позволят исправить их, сделав ребенка изначально здоровым.

Несмотря на то, что ещё ни одного человека достоверно клонировано не было, опираясь лишь на многочисленные факты успешного клонирования млекопитающих животных, можно с достаточным основанием сделать решающий вывод кардинального значения – смерть перестала быть безысходной [23, с. 106–111]. Теперь уже не беда разума, а его вина относится с прежним нигилизмом к проблеме смерти и бессмертия человека. Необходимо незамедлительно отменить мораторий на клонирование человека и продолжать их под

жестким контролем, задвинуть в «дальний угол» религиозные догматы о смерти и бессмертии, связанные с ними догматические умонастроения в данной области исследований, создать несколько соревнующихся центров, решающих данный круг проблем и объявить глобальную победу над смертью ради достижения реального личного бессмертия и воскрешения человека Национальной идеей России!

Библиография

1. <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D0%B1%D0%B3%D0%BC%D0%B0%D1%82>
2. Куп. Т. «Структура научных революций» В.Ю. Кузнецов. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
3. http://iph.ras.ru/elib/Ph_esc5_11.html
4. Платон. Избранные диалоги. – М., 1965.
5. Материалисты Древней Греции: Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М., 1955.
6. Гольбах П. Система природы. – М., 1940.
7. Фейербах Л. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии // Избр. филос. произв. – М.: Госиздат, 1955. – Т. I.
8. Герцен А.И. С того берега // Соч.: В 2 т. – Т. II. – М.: Мысль, 1986.
9. Герцен А.И. Концы и начала // Соч.: В 2 т. – Т. II. – М.: Мысль, 1986.
10. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. – Т. 20.
11. Энгельс Ф. Письмо Вернеру Зомбарту // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. – Т. 39.
12. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1: Наука Логики. – М.: Мысль, 1974.
13. Энгельс Ф. Диалектика природы. // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. – Т. 20.
14. Маркс К. Критика гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. – Т. I. – С. 415.
15. Гвай И.И. О малоизвестной гипотезе Циолковского. – Калуга, 1950.
16. Циолковский К.Э. Исследование мировых пространств реактивными приборами // Собр. Соч. – Т. II: Реактивные летательные аппараты. – М.: Наука, 1964.
17. Циолковский К.Э. Научная этика // Очерки о вселенной. – М.: ИЛ-ИМС, 1992.
18. Биокосмист. – 1922. – № 3–4
19. Горький А.М. О знании // архив А.М. Горького. – Т XII: художественные произведения. Статьи. Заметки. – М., 1969.
20. Литературное наследство. – Т. 70. – М., 1963.
21. <http://www.inopressa.ru/article/20Dec2012/corriere/clon.html>
22. <http://www.inopressa.ru/article/22Jan2013/lastampa/medicine.html>
23. Випев И.В. Смерть перестала быть безысходной // Вестник Российского философского общества. – 2012. – № 4.

Марианна Альфредовна Фаденчева

доктор политических наук,
главный научный сотрудник Института философии и права
Уральского отделения Российской академии наук, Екатеринбург

ТРИ ДОГМЫ ЭТНИЧЕСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА

В работе рассматриваются типы современного этнического национализма, особенности их интерпретации в научной литературе. Автор обосновывает догматический характер этнонационализма, отмечает противоречия, заложенные в этническом сознании, подчёркивает роль этноса в образовании государства. Предпринятый анализ позволяет сделать вывод о догматической природе этнических теорий и идеологий, зафиксировать три основные догмы этнонационализма.

Mariana Alfredovna Fadeicheva

Doctora en Ciencias Políticas,
Investigadora Científica del Instituto de Filosofía y Derecho
del departamento de la Academia de Ciencias Rusa
de la sección de los Montes Urales, Ekaterinburg

TRES DOGMAS DE NACIONALISMO ÉTNICO

En el trabajo se analizan los tipos del nacionalismo contemporáneo y la peculiaridad de su interpretación en la literatura científica. La autora fundamenta el carácter dogmático del nacionalismo étnico, señala la importancia del etnos en la formación del Estado. El análisis realizado permite concluir sobre la naturaleza dogmática de las teorías e ideologías étnicas, y destacar tres dogmas principales del etnonacionalismo.

Со второй половины XX века проблемы национализма привлекали повышенное внимание мирового научного сообщества, что было связано с особой глобальной ситуацией, прежде всего, с развитием национально-освободительных движений. С тех пор конфликты идеологий сменились конфликтами идентичностей, научные дискуссии «по национализму» сместились в русло дискуссий по поводу идентичностей. При этом значение и практическое влияние идеологии национализма в ее различных интерпретациях сохраняется. вредные последствия национализма как социально-политического движения в его многообразных вариантах продолжают существовать.

В отношении национализма имеется дискурсивная загадка. «Историки и социологи в своих работах выделяют по меньшей мере девять типов национализма» (1, с. 312). К числу этих типов Р.Х. Чилкот относит туземный, традиционный, религиозный, гуманный, либеральный, интегрированный, буржуазный, технологический, якобинский или радикальный. Дискурсивная загадка национализма заключается в сведении разных типов национализма к одному, а именно – к этническому национализму или, что одно и то же, – к этнонационализму. Теория и идеология этнонационализма исходит из убеждения, что однородные культурно-лингвистические группы должны быть организованы в суверенные государства. В отношении политической практики этнонационализм представляет собой «социально-политическое движение, направленное на осуществление государственного строительства по этнокультурному принципу и на утверждение общественной гегемонии «нации-ядра», обычно именуемой «титularной нацией» или «государствообразующей нацией» (2, с. 65), или «державным народом».

Применение понятия «национализм» для обозначения одного из его типов является неточным и может ввести в заблуждение. В многочисленных дефинициях национализма фиксируется одна и та же его особенность. Так, например, согласно определению Н. Эберкромби, С. Хилла и Б.С. Тернера. «национализм – это идеология, основанная на убеждении, что народ, обладающий общими свойствами, такими как язык, религия или этничность, составляет особую политическую общность» (3, с. 104). Для теоретика и идеолога национализма этносы преобразуются в нации посредством территориализации и политизации. Националисты рассматривают нацию как примордиальную, природную общность, подчеркивают первостепен-

ное значение кровного родства и родословной, обычаев и диалектов. претендуют на их возведение в ранг общих законов. Таким образом политическая сфера складывается из этнических наций или этнонаций, наделенных особым характером и являющимися источником суверенитета. «Одна этнонация – одна территория – одно государство – один язык» – такова формула этнонационализма.

Существует еще одна дискурсивная загадка национализма, а именно – трудности в его критике и опровержении. К этой загадке относится то, что Б. Андерсон назвал парадоксами: «Теоретиков национализма часто ставили в тупик, если не сказать раздражали, следующие три парадокса: (1) Объективная современность наций в глазах историка, с одной стороны, – и субъективная их древность в глазах националиста, с другой. (2) С одной стороны, формальная универсальность национальности как социокультурного понятия (в современном мире каждый человек может, должен, и будет “иметь” национальность так же, как он “имеет” пол, – и, с другой стороны, непоравимая партикулярность ее конкретных проявлений... (3) С одной стороны, “политическое” могущество национализмов, и, с другой, их философская нищета и даже внутренняя несогласованность» (4, с. 29–30).

Можно выделить еще один парадокс, который делает критику и опровержение этнонационализма практически невозможными: этнический национализм претендует на роль идеологии, имеющей теоретическое обоснование, однако основные положения теории этнонационализма являются предметом веры и убеждений, складывающихся а priori. К своим основным положениям этнический национализм не приходит как к выводам, но исходит из них как из предустановленных. Предустановленные положения этнонационализма принимаются на веру за непреложную истину, неизменную при всех обстоятельствах.

Примордиализм в теории нации и этнонационализм в политике проистекают из положения, что каждая нация, однородная в антропологическом и культурном отношении, имеет свою исконную территорию, «свою землю», которая ей исторически принадлежит, на которой она должна самоопределяться, результатом чего является создание моноэтнического государства. В этом положении заключены три догмы этнического национализма: территориальное предубеждение, предубеждение самоопределения, языковое предубеждение. В них отражены реальные трудноразрешимые этнополитические

проблемы: коренных/некоренных народов и права народа на территорию, «право наций на самоопределение», государственных и родных языков.

В этническом национализме широко распространено, не вызывает сомнений и не требует доказательств представление о том, что существует неразрывная связь между этносом и землей, «почвой», имеющее догматический характер: *каждый народ имеет свою исконную территорию «родную землю», на которой должен жить*. С этой догмой связана «концепция (с претензией на научное обоснование и реализуемая с различным уровнем стихийности) о важности (необходимости, неотложности, исторической справедливости) совмещения территориально-политических границ с границами этноса, объявление определенных территорий сферой жизненных интересов одной нации» (5, с. 197). Вопрос о значении территории для этноса весьма сложен. Сейчас проблема «принадлежности» территории относится к числу основных причин этнических конфликтов. Не случайно во всех определениях нации или этноса присутствует в качестве первого признака общая территория, территориальное единство. Первобытные представления о «народе своей земли», проявляющиеся в этнонимах, продолжают существовать в XXI веке и до сих пор являются одним из важнейших элементов «национального» (этнического) самосознания. Определения «своей земли» как этнической территории, позволяющие описывать ранние этапы человеческой истории, экстраполируются на современность. Обычно этническая территория определяется как пространство, в пределах которого живут группы людей, принадлежащих к тому или иному этносу и воспроизводящих в его пределах свою культурно-языковую и другую специфику.

Вопрос о коренном народе/титულном этносе и его процентного соотношения с численностью всего населения территории используется в качестве повода для требований этнических привилегий. Понятие «коренной народ», «автохтонный этнос», имеющее значение для этнографии, но перенесенное в этнополитологию, важное для прошлого, но перенесенное в настоящее, провоцирует амбиции этнических элит. Этническое неравенство, основанное на признании статусного различия коренных и некоренных народов, препятствует гражданской интеграции и в известной мере угрожает территориальной целостности государств.

То, что гомогенная культурно-лингвистическая группа на своей территории должна быть организована в суверенное государство, что, иначе говоря, коренной народ на своей земле должен иметь свое государство, представляет собой излюбленную идею этнонационализма. В этом заключается вторая догма этнического национализма: *каждая этнонациональная общность должна политически самоопределяться, чтобы обрести государственность*. Если народ понимать в этническом смысле как этнонацию, единокровцев, но не как гражданское сообщество, каким бы разнородным оно ни было, а самоопределение как право этнонации на самоопределение вплоть до отделения, то это право будет служить дестабилизирующим фактором, угрожающим государственной целостности. В таком виде оно может легитимно разрушить любое полиэтничное государство.

Как известно, право наций на самоопределение, исходящее из того, что каждая нация вправе, если пожелает, создать свое собственное государство, было зафиксировано в Версальском договоре, заключенном после окончания Первой мировой войны. Оно превратилось в лозунг международной политики. Право наций на самоопределение стало движущей силой в образовании новых государств. Это означало, что народы могут организовывать свою жизнь в политическом, экономическом, социальном и культурном отношении без вмешательства других государств, свободно определять свой политический статус, свободно осуществлять свое развитие. Это право в его европейском прочтении касалось гражданских наций, независимо от их этнического состава.

В праве наций на самоопределение заключена мистификация, которая заключается в подмене термина и в подмене тезиса – двух ошибках, следующих из нарушения формально-логического закона тождества. Гражданская нация подменяется этнонацией. Право гражданской нации на свободу определения характера экономического, социального и политического развития подменяется правом этнонации на сецессию. Происходит подмена права на самоопределение жителей территории (демоса) самоопределением этноса, тем, что Л. фон Мизес назвал «принципом национальности, в соответствии с которым все члены одной языковой группы должны создать единое независимое государство» (6, с. 107). «Называть право самоопределения “правом самоопределения наций” – значит неправильно его понимать. Это не право на самоопределение национальной единицы

в сложившихся границах, а право *жителей каждой территории* решать, к какому государству они желают принадлежать... Образование государств, включающих в свой состав всех членов национальной группы, было *результатом* осуществления права на самоопределение, но не его целью» (6, С.106–107).

Националистический догмат о самоопределении этнонации делает сам принцип малосодержательным, сводимым только к одному требованию образования самостоятельного государства на моноэтнической основе, тогда как имеют место, по крайней мере, шесть типов требований, связанных с самоопределением. Так, например, А.И.Йонгман и А.П.Шмид выделяют антиколониальное самоопределение; самоопределение части государства; межгосударственное самоопределение; самоопределение дисперсных народов; самоопределение коренных народов; представительное самоопределение (3, С. 178–179). Если следовать единственному этнонационалистическому пониманию данного права, то оно становится бессмысленным, так как никогда не будет реализовано полностью: невозможна независимая государственность для каждой этнической группы, воображающей себя нацией.

Предубеждение в отношении этнонационального самоопределения неизбежно приводит к теоретическому заблуждению и практическому вреду. Право наций на самоопределение, понятое как непрременная сепарация и образование нового государства, может быть реализовано только за счет уже принадлежащих государствам территорий. Ни одно государство не поступится своей территориальной целостностью. Этнонационализм всегда возражает против права на самоопределение жителей территории, т.е. граждан, и выступает за право на самоопределение этнонаций. Любые попытки истолковать право наций на самоопределение в гражданском, а не в этническом смысле, этнонационализм рассматривает как отрицание права на самоопределение вообще.

Во всем мире, в том числе и в России, политические проблемы, возникающие вследствие языковых различий, оказываются одними из самых сложных. Справедливо замечание У.Альтерматта, что «этнические чистки» везде происходят сначала в головах, а, значит, на поле языков и символов» (7, с. 161). Этому во многом способствует принимаемое на веру неизменное положение, что *каждая «национальная» (этническая) общность должна говорить на своем*

языке. Как гласит известная поговорка, конституции могут быть слепыми, но не немыми. Поэтому государства проводят определенную языковую политику, разрабатывают специальные законы о языках. Этнический национализм видит главный принцип языковой политики в установлении языка титульного этноса или языка этнического большинства в качестве единственного официального языка на своей территории. Принятие законов о языках носит характер декларации и символа, свидетельствующего о самоопределении. Лингвистический этнонационализм требует официального признания языка титульного этноса, что связано с проблемой власти, статуса, идеологии и политики. В этой ситуации язык становится средством для удовлетворения властных амбиций этнических элит. Этнические элиты рассматривают языковую политику как эффективный механизм установления этнократических режимов.

Существование этнонационалистической догмы о родном языке для народа и установление единственного языка как официального неувидительно. Проблема обусловлена статусом и перспективой языков этнических меньшинств. Так, в частности, В.М.Алпатов выделяет три варианта «судьбы языков меньшинств». Одни играют роль региональных языков, устойчивых, имеющих письменность, использующихся в различных сферах, могущих служить средством «межнационального общения», но территориально ограниченных. Другие играют роль бытовых, они устойчивы (далеки от вымирания), передаются в качестве материнских языков, но ограничены функционально. Третьи – вымирающие языки, что происходит либо из-за вымирания их носителей, либо из-за языковой ассимиляции (8, с. 22–23). Стремление политических элит в этнотерриториальных образованиях повысить статус титульного языка, расширить область его применения за счет сокращения области применения официального языка – популистская, внешне привлекательная мера. Только с позиций лингвистического этнонационализма существует противоречие между государственным и родным языком. Принудительный перевод народов на повсеместное и обязательное использование «родного языка», обучение в школах только или преимущественно на родном языке создаст препятствия в культурной и политической социализации индивида. Существенный вред лингвистический этнонационализм может нанести тем самым этносам, за использование и «чистоту» языков которых он борется. Установление миноритарных

языков в качестве государственных и общеобязательных может привести к маргинализации этноса. Можно согласиться с признанием необходимости билингвизма или полилингвизма, когда на практике использует два или несколько языков. Однако в отношении языковом в целях сохранения этнических культур неизбежный билингвизм или полилингвизм, с одной стороны, оказывается дополнительной нагрузкой, с другой стороны – большим преимуществом, так это расширяет возможности кросскультурной коммуникации и обеспечивает полноценное присутствие в глобальном мире.

*

Догма о существовании исконной неотъемлемой этнической территории (каждый народ имеет свою исконную территорию, «родную землю», на которой должен жить) утверждают неразрывную связь между этносом и землей. С этим связаны проблемы совмещения территориально-политических границ с границами расселения этносов, коренных и некоренных народов, права народа на территорию, которые служат одним из главных источников этнополитических конфликтов. Догма о самоопределении нации (каждая этнонациональная общность должна политически самоопределяться, чтобы обрести свою государственность) находится в основе всех концепций этнонационализма. Каждому этносу – этническое государство или в условиях полиэтничности – этнократическое государство титульного этноса или этнического большинства. Отсюда следует сведение принципа самоопределения к требованию образования самостоятельного государства; возражение против самоопределения жителей территории, то есть граждан; отрицание административно-территориального деления без национального признака.

Догма о родном языке для народа (каждая этнонация должна говорить на своем языке) является логическим завершением и закономерным следствием двух предыдущих. Абсолютизация значения языка титульного этноса или этнического большинства при определении соотношения официального языка и языка этноса, может быть определена как лингвистический этнонационализм. Этнические элиты рассматривают язык как средство установления этнократических режимов. Это нарушает право гражданина на свободный выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества, так как никто не может быть принужден к обязательному использованию родного языка.

Таким образом, в основе теории и идеологии этнического национализма находятся три взаимосвязанные догмы, то есть три принимаемых без доказательств положения, которые в свою очередь служат доказательством и оправданием этнонационализма как практической политики и социально-политического движения.

Библиография

1. Чилкот Рональд Х. Теории сравнительной политологии. В поисках парадигмы / Пер. с англ. М.: ИНФРА-М, Изд-во «Весь мир», 2001.
2. Русакова О.Ф. Радикализм в России и современном мире: вопросы типологии. Екатеринбург: Изд-во УрГСХА, 2001.
3. Этнос и политика / Авт.-сост. А.А.Празаускас. – М.: Изд-во УРАО, 2000.
4. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. – М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001.
5. Тощенко Ж.Т. Этнократия: История и современность. Социологические очерки. М.: РОССПЭН, 2003.
6. Мизес Людвиг фон. Либерализм в классической традиции / Пер. с англ. М.: Экономика, 2001.
7. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе / Пер. с нем. М.: Российский гос. гуманит. ун-т, 2000.
8. Алпатов В.М. 150 языков и политика. 1917-2000. М.: Крафт, Ин-т востоковедения РАН, 2000.

Юрий Васильевич Беспечанский
старший преподаватель
Южно-Уральского государственного университета

ДИАЛЕКТИКА ДИСКУРСИВНОГО И ДОГМАТИЧЕСКОГО В РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЕ

В статье приводятся результаты контент-анализа электронных текстов русского Синодального перевода Нового Завета на предмет соотношения в этих текстах догматического и дискурсивного элементов. По результатам контент-анализа 53,7% концептов Нового Завета относятся к догматическим, а 46,3% к дискурсивным. Приблизительное равенство догматических и дискурсивных концептов может означать баланс внешнего и внутреннего моментов в новозаветных текстах, баланс внутренних переживаний и внешних действий. Следовательно, религия Нового Завета не является как догматически-юридической (наподобие ислама), так и эзотерически-духовной (наподобие буддизма).

Juri Vasilievich Bespechanskii
Profesor-Investigador
de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

DIALÉCTICA DE LO DISCURSIVO Y LO DOGMÁTICO EN LA FE RELIGIOSA

En el artículo se aducen los resultados del conteo analítico de los textos electrónicos de la traducción Cinodal rusa del Nuevo Testamento para establecer la correlación entre los elementos dogmáticos y los discursivos. Según los resultados de este análisis, el 53.7% de los conceptos del Nuevo Testamento se refieren a lo dogmático, y el 46.3% a lo discursivo. Esta igualdad aproximada entre ambos conceptos puede significar el balance entre los momentos interiores y exteriores, entre las vivencias intrínsecas y las acciones extrínsecas que existen en los textos del Nuevo Testamento. Por consiguiente, la religión del Nuevo Testamento no es dogmática-jurídica (como lo es en el Islam) ni esotérica-espiritual (como lo es en el budismo).

Традиционная точка зрения на соотношение религии и науки, характерная как для обыденного сознания, так и для современного научного мышления, состоит в том, что религиозная вера основывается на безусловном принятии не подлежащих рациональному доказательству неизменных догматов веры, тогда как наука базируется на перманентном творческом поиске, в котором научные истины предыдущих этапов развития науки не отрицаются полностью, но включаются в состав современного научного знания в качестве частных случаев. Конечно, при таком соотношении наука, как творчески развивающаяся отрасль знания, представляется более теоретически обоснованной и более соответствующей изменяющимся потребностям практической жизни, чем косная и статичная религиозная вера.

Тем не менее, такая точка зрения отражает непонимание подлинного существа религиозной веры, хотя и содержит в себе некоторый элемент правдивого описания состава веры. И работа русского религиозного философа Семёна Людвиговича Франка «С нами Бог» содержит, на наш взгляд, адекватное и всестороннее феноменологическое описание подлинного состава феномена религиозной веры.

В первой части этой своей работы С.Л.Франк анализирует феномен веры. Он пишет, что традиционно вера понимается как уверенность в том, истина чего нам не очевидна. В частности, вера в Бога есть вера в существование всемогущего и всеблагого существа, от которого зависят все события в мире и в моей личной жизни, но которого никто никогда не видел, и существование которого не может быть доказано с очевидностью. Однако Франк называет *такую* веру, которая утверждает истинность чего-то недостоверного и сомнительного, – *легкомыслием*. Жизнь полна таких легкомысленных «верований», связанных с самовнушением вопреки очевидным фактам, и неизбежной раздвоенностью сознания при этом.

Философ отмечает, что для обоснования такого рода веры ссылаются на ее аналогию той вере, которой мы руководствуемся в практической жизни. Он ссылается на анализ Юма, что вся практика нашей жизни основана на «вере». Мы верим, что проснемся, ложась спать, хотя знаем, что некая катастрофа или смерть могут оборвать нашу жизнь. Мы верим в неизменность «законов природы», не будучи в силах неопровержимо доказать их истинность. Экономическая и политическая жизнь также основана на взаимном доверии людей.

Однако Франк категорически отбрасывает подобное объяснение истоков религиозной веры. Дело в том, что в практической жизни наши допущения основаны на некотором расчете *вероятности*, мы выбираем между более вероятным и менее вероятным, отдавая предпочтение первому. Такая вера отнюдь не противоположна знанию, но базируется на опытном знании, хотя и вероятностном. Но иной является религиозная вера. «То, во что мы здесь верим, есть, с точки зрения рационального, «земного» опыта не *более* вероятное, а скорее *менее* вероятное; мы верим в то, что есть «эллинам» – т.е. людям рациональной мысли – «безумие» (1, с. 444–445). . Опытная проверка религиозных истин – в обычном понятии всеобщего, необходимого и объективного опыта – является невозможной.

Далее, традиционная вера понимается как выражение и свидетельство *акта послушания*, покорного *доверия к авторитету*. Люди должны доверять некой инстанции, которая мудрее их, и воспринимается как непогрешимая – это вера, основанная на авторитете «откровения», через носителя которого говорит сам Бог. Франк соглашается, что *психологически* вера большинства «верующих» имеет именно такой источник. Однако психологическое объяснение не есть объяснение по существу. Чисто же логически, обосновывая «авторитетность» авторитета веры, через ряд звеньев мы дойдем до верховной инстанции, обладающей уже не производной, а первичной и абсолютной авторитетностью – то есть, к самому Богу. Но можно ли сказать, что единственный подлинный авторитет для нас есть сам Бог? В понятии «авторитет» заключен смысл проводника и выразителя истины. В этом смысле Бог – не авторитет, а источник всякого авторитета. Конечно, можно повиноваться такому Богу из страха наказания, но обязательность страха невозможно неопровержимо доказать.

Однако для повиновения Богу нужно прежде *знать*, иметь уверенность, что Он есть. И для подчинения авторитету необходимо *знать*, что он есть выразитель воли Бога. И Франк здесь замечает, что такое знание уже не может быть верой, основанной на слепом послушании авторитету (иначе возник бы порочный круг), а должно быть *непосредственным усмотрением*, и как любое знание, быть основанным на непосредственной достоверности или очевидности. «*Всякая вера-послушание, вера-доверие, основанная на подчинении авторитету, в конечном счете опирается на веру-достоверность, веру-знание*» (1,

с. 448–449). Итак, вера по своей сути есть непосредственная достоверность и прямое усмотрение истины веры. В этом смысле под «откровением» должно пониматься не то, что нам субъективно кажется «откровением», а *откровение* в строгом смысле слова как самообнаружение самого Бога, Его явление нашей душе, «Его собственный голос, нам говорящий, Его собственная воля, которую мы свободно внутренне воспринимаем, за которой мы следуем потому, что *знаем*, что это есть Его воля – святая воля, воля Святых, чарующая и привлекающая нашу душу – нечто, обладающее для нас *внутренней, свободно признанной убедительностью и ценностью*. Вера есть в конечном счете *встреча человеческой души с Богом, явление Бога человеческой душе*» (1, с. 449). Это явление может быть, пишет Франк, более ярким или более смутным; переживание Бога – более отчетливым или более «смазанным». Однако в современном мире, где роль религиозных авторитетов резко упала, миллионы людей вырастают в атмосфере неверия. Если все «священные авторитеты» бессильны, преграждены ли такой душе все доступы к Богу? Опыт показывает, что нет – вера в таком случае может возникнуть в душе только *непосредственно*, через прямое действие Бога, через живое, пусть даже смутное, восприятие реальности самого Бога. Более того, Франк полагает, что тот, кто е переживал такого непосредственного «касания» Бога, «*тот вообще не может почитаться верующим, хотя бы он признавал все освященные церковью авторитеты*» (1, с. 451).

Другая проблема, отмечает Франк, что мы живем в мире множества вер. И есть ли возможность убедить инаковерующего в правде именно христианской веры? Опыт миссионерства говорит о том, что есть. Но у каждой религии есть свои «авторитеты» и свои «откровения». «Есть ли между ними общий язык – язык *самой Правды*? И если да, то в чем он заключается?» (1, с. 452). И Франк делает вывод, что как в науке можно выбрать самое верное учение, наиболее соответствующее реальности, – так и в сфере веры. «Если я, будучи христианином, не могу доказать – себе и другим – правду моей веры простой ссылкой на текст Писания или на учение христианской церкви, то я должен и *могу* увидеть и показать, что учение Христа и личность Христа выше, чище, прекраснее, убедительнее, чем учение и личность Моисея, Магомета и Будды» (1, с. 453). Франк признает, что образ Христа «выше» других указанных именно потому, что в нем более совершенно выражена *любовь*, составляющая важную

суть экзистенциальной правды, «истины» человеческого существования. Итак, вера-доверие, вера как послушание авторитету основана, по Франку, на вере-достоверности. «Я не потому христианин, не потому верю в Христа и возвещенное им учение, что считаю себя обязанным благоговейно почитать слово Евангелия или авторитет церкви, учащие меня этой вере. Напротив, я верю в Евангелие потому, что через него, через сохраненный в нем образ Христа я вижу самого Бога, узнаю истины, которые сами таковы, что я их воспринимаю как голос самого Бога» (1, с. 455).

Но, всё же, Франк пытается философски выразить христианскую истину. И он замечает, что если оставить в стороне само содержание христианского откровения и описать лишь само отношение между человеческой душой и Богом, «то *весь его смысл*, все его революционизирующее значение состоит именно в раскрытии *имманентности* Бога человеческой душе, Его непосредственной близости и доступности ей» (1, С. 456). Через Новый завет в мир вошло новое соотношение Бога и человека, определяемое словами «с нами Бог». Также Франк утверждает, что именно на вере-знании основана христианское понимание *свободы*, изложенное в Писании словами Апостола Павла и Христа: «где Дух Господень, там и свобода» (2, 2 Кор. 3:17, с. 221) и «Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его» (2, Иоанн. 15:15, с. 121).

При этом Франк предвосхищает обвинения, что такое понимание веры дает безбрежный простор субъективизму и индивидуализму, в то время как христианство, как и другие религии, содержит *положительное откровение*, призывающее следовать за Христом, верить во Христа. И что вне веры-доверия к Христу и покорного следования Ему человек не может обрести прозрение и спасение.

Отвечая на эти возражения, Франк спрашивает: На чем основано доверие религиозному авторитету? На убеждении, что в отличие от нас он посвящен в божественные тайны и непосредственно знает Бога. Это убеждение предполагает, что божественная реальность нам недоступна. Тогда вера становится *суждением о трансцендентном предмете* – суждением, которое не может быть проверено в непосредственном опыте. Однако, как тогда возможна вера-достоверность? Франк замечает, что во всех областях знания достоверность означает реальное присутствие предмета знания в нашем сознании. И это реальное присутствие называется *опытом*, в отли-

чие от суждения как *мысли* о трансцендентной реальности. Опыт самодостововерен в плане истины, сомнение здесь беспредметно. «Если возможна вера-достоверность, то это предполагает, что есть вера, имеющая характер опыта» (I, с. 444–464). Однако как возможен *сверхчувственный* опыт, выходящий за пределы чувственно-воспринимаемого содержания бытия? Здесь Франк обращает внимание хотя бы на *эстетический* опыт, опыт переживания *красоты*. Чисто «беспредметная» музыка или архитектура потрясает нас вовсе не набором звуков или правильно уложенными камнями, но сверхчувственными ассоциациями, которые они в нас вызывают. Как и видимая прекрасная форма человеческого лица или тела прекрасна именно потому, что воспринимается в качестве совершенного выражения незримой, но воочию нам предстоящей реальности. Подобен опыту красоты опыт *добра*. «Такие явления, как кроткая доброта в ответ на оскорбление или причиненное тяжкое зло, как самоотверженный подвиг любви, как добровольная, спокойно-радостная смерть за благо ближних, за торжество добра, – все это сияет, как отдельные звезды, во тьме нашего земного бытия. Все это встречается – хотя и редко – в составе нашего опыта. Но само собой очевидно, что все это мы воспринимаем не глазами и не ушами, а непосредственно нашей душой» (I, с. 466–467). И Франк отмечает, что опыт не может вызывать сомнений. В такой же степени невозможно отрицать реальность добра и красоты, как отрицать реальность боли, радости, цвета, вкуса или запаха. Во всех этих случаях имеет место опытная встреча с реальностью, а не предположение, не размышление и не вера. И религиозный опыт в чем-то содержит элементы переживания красоты и добра. Но однако он шире. «Религиозный опыт есть опыт реальности *того* несказанного, что человеческий язык выражает намеком в таких словах, как «священное», «святое», «святыня», «Божество», «Бог» (I, с. 469). При этом, пишет Франк, не надо смешивать непосредственный религиозный опыт с религиозной «теорией», которая всегда несовершенно, более или менее спорно, стремится зафиксировать опытную реальность. Философ сопоставляет опыту переживания этой реальности переживание *благословения* – неразделимое единство трепета преклонения и блаженства любви и восхищения.

По Франку, «верить» в Бога в обычном смысле, то есть, догадываться, допускать его бытие, колебаться между «да» и «нет» и делать

трудный выбор в пользу «да» означает *не верить в Бога*. «Ибо настоящая вера есть то *опытное знание*, которое делает всякое отрицание, колебание, сомнение, искание, всякий выбор между двумя решениями бессмысленным и беспредметным» (1, с. 474).

Франк также парирует то возражение, что «религиозный опыт», как и сверхчувственная реальность вообще, есть нечто «субъективное», относящееся лишь к сфере душевных переживаний. Во-первых, пишет он, за таким мнением стоит неявная предпосылка, что все в мире – либо часть объективного материального мира, либо принадлежит к нашей душевной жизни. Но в состав ни материального, ни душевного мира не входят ни геометрические формы и фигуры, ни время. Кроме того, в эстетическом опыте, конечно, чувства, возникающие при прослушивании музыки или созерцании картины, субъективны, но «содержание и смысл симфонии, поэмы, картины, статуи и пр. никак нельзя назвать моим «настроением» или «чувством». Содержание и смысл фуги Баха, симфонии Бетховена – то, что хотел выразить композитор и что пытаются передать исполнители, – остается реальностью, не будучи ни настроением, ни чувством, ни материальной вещью внешнего мира» (1, с. 475). Как и добро и зло – это не «мои настроения»; и как можно было бы повиноваться велению добра и избегать зла, если бы все это было настроением и чувством – подчиненным мне элементом моей душевной жизни. Этот реальный сверхчувственный опыт, подчеркивает Франк, свидетельствует о том, что кроме «мира» и «бытия мира», слагающегося из материальных предметов и душевных явлений, есть *сверхмирное бытие*. Причем, именно его явления подлинно ориентируют нас и в «бытии в мире», внося в него порядок, смысл и ценность.

Франк обсуждает проблему: объективен или субъективен религиозный опыт? Если под «объективным» понимать нечто внешнее, воспринимаемое органами чувств и регистрируемое приборами, а под «субъективным» нечто порождаемое душевной жизнью и полностью зависимое от нас, то религиозный опыт не объективен и не субъективен, как и опыт эстетический или нравственный. Если же «объективно» то, что вне нас, а субъективно то, что в нас, то реальность содержания религиозного опыта и объективна, и субъективна. Лишь в наивно-материалистическом понимании душа есть замкнутый сосуд, имеющий отверстие во внешний мир, изнутри же непроницаемо замкнутый. И тогда Бога ищут либо вовне, в составе внеш-

него мира – и здесь правы атеисты, верно утверждая, что «Бога нет», его действительно нет в составе предметного мира, – либо Бога объявляют «иллюзией», образом, «придуманным» внутри душевного мира. Но душа, отмечает Франк, имеет бездонную глубину, в этой глубине не только встречаясь с Богом, впитывая Его в себя. Франк здесь цитирует Августина: «Не иди вовне – иди внутрь себя; внутри человека обитает Истина; и где ты найдешь себя ограниченным, там (внутри себя) выйди за пределы самого себя (*transcende te ipsum*)» (1, с. 477–478).

Но поскольку вера не есть произвольный выбор между «да» и «нет» Богу, связанный с упорством воли, – поскольку вера вообще не есть суждение или мысль, а простое и самоочевидное сознание опытной реальности, то, согласно Франку, различие между верой и неверием имеет совсем иной смысл, чем тот, который ему обычно придается. Франк сравнивает это различие с разницей между более широким и более узким кругозором, между наличием восприимчивости к музыке и ее отсутствием. Суть неверия, отмечает русский философ, заключается в сознании бессмысленности и незавершенности, слепой фактичности мира, одиночества и трагичности человеческой души в мире, бессилия надежд человека перед равнодушными и жестокими силами природы, включая природные страсти человека. И все это является неоспоримым фактом, который должен признать и верующий. «Все различие между ним и неверующим в конечном счете исчерпывается тем, что к опыту последнего он присоединяет еще иной опыт – опыт иного, уже сверхмирного измерения бытия и вытекающее из него сознание укорененности, сохранности, покоя человеческой души в этом глубочайшем родственном ей слое бытия. Сознание покинутости, бездонности человеческой души в равнодушном к ней, бесчувственном мире слепых и злых сил верующий только дополняет памятью о настоящей родине души, знанием своей неразрывной связи с ней» (1, с. 482). По Франку, понимание веры как *опыта* делает беспредметным всякое религиозное сомнение. Однако наличие опыта религиозной правды оставляет непонятным, как эта правда согласима с бессмысленностью и неправдой мирового бытия – именно и только в этом смысле честная мысль неизбежно полна сомнений. Но как бы эти сомнения не были тяжелы и мучительны, они касаются не самого предмета религиозной веры, а лишь проблемы согласования этой веры с реальным опытом

жизни в «мире». Сложность возникает еще и тогда, когда вера и неверие начинают пониматься как доктрины, учения – тогда мысль противоестественно смешивается с чувством, порождая духовное уродство *фанатизма*, вызывающего вероучительные споры, нетерпимость и ненависть. По мысли Франка, такие споры так же бессмысленны, как спор между ценителем симфонии Бетховена и утверждающим, что она всего лишь набор звуков – *оба правы*. «Вера как обладание бесспорной, опытно-данной, наличествующей реальностью не может быть доказываема на словах, не есть предмет возможного спора; она должна реально *изливаться* на неверующего, заражать его, действовать на него так, чтобы глаза его души *сами раскрылись*» (1, с. 485).

Но Франк вновь обращается к возражениям против своего понимания веры. Его понимание веры противоречит тому факту, что неверие есть состояние гораздо более естественное, чем вера – особенно для независимо мыслящих людей, и особенно в эпоху, когда исчезает принуждение к вере. Вера тогда становится достоянием меньшинства. Такие факты были бы немислимы, если бы вера обладала очевидностью, подобной очевидности чувственного опыта. «Это свидетельствует, что предмет веры есть нечто *трансцендентное*, существование и свойства чего далеко не очевидны, не даны в непосредственном опыте» (1, с. 487). И с этим совпадает господствующее заявление религий, что Бог трансцендентен, за пределами, и потому его существование и свойства – это предмет религиозной мысли, догматов веры, вероучения. Франк отмечает, что его понимание религиозного опыта можно упрекнуть в призыве к некоей бесформенной мистике, но никак не к положительной и конкретной религии. И философ признает, что эти возражения содержат элемент правды, вынуждающей его к дальнейшему развитию феноменологии веры.

Во-первых, вере как религиозному опыту присуща *своеобразная достоверность*. Достоверность религиозного опыта не совпадает с очевидностью чувственного опыта – Бог не видим глазами, и религиозный опыт носит *сверхчувственный* характер. Религиозный опыт, как и всякий другой, имеет некое измерение глубины или дали. «В религиозном опыте мы имеем своеобразное явственное сочетание некоей *интимной близости с удаленностью* – выражаясь в философских терминах, некоей предельной *имманентности* (которая здесь, как мы видели, есть живое обладание, слитность предмета опыта с

нашим «я») с *трансцендентностью*» (1, с. 490). Именно поэтому трансцендентность Бога не противоречит его *имманентности*. Но максимальной достоверностью для человека обладает именно чувственный опыт – опыт, оказывающий прямое воздействие на нас, и особенно на наше тело. В этом смысле сверхчувственный опыт, даже при его наличии, может казаться призрачным, бледным и бессильным в нашей практической жизни. Этот опыт обладает для нас в целом *меньшей степенью реальности*. Это может происходить и с сознательно религиозным, «верующим» человеком, когда он отдается впечатлениям чувственного мира, как бы пленяется ими и становится склонным забывать свой религиозный опыт. Франк замечает, что в религиозном опыте достоверность не совпадает с очевидностью, как тем, отрицание чего невозможно или немыслимо. Наоборот, необходимы особые психологические условия для адекватного восприятия достоверного состава опыта. Главным условием здесь является напряженный интерес к этой реальности и особое усилие воли в умышленном внимании к этой реальности. Таким образом, вера не дается автоматически и даром, как автоматически само собой навязывается содержание чувственного опыта, «вера требует от человека некоего усилия воли, определяемого *нравственным* решением искать то, что имеет высшую ценность» (1, с. 496). Воля к вере, утверждает Франк, есть не упорство в признании недостоверного, но воля к вниманию, воля к напряжению духовного зора в достижении близкой личной встречи с тем, что само по себе достоверно и истинно. Однако необходимость воли к вере значит и то, что вера является актом свободы и немыслима без свободы. В этом смысле подлинная вера полностью исключает как внешнее принуждение, так и *внутреннее самопринуждение*. Во втором случае свободная внутренняя моральная инстанция как бы «уговаривает» верить все наше внутреннее существо, угнетая то самопроизвольное и спонтанное сознание, которое, по Франку, единственное может быть носителем веры. «Поэтому обычный тип «благочестивого», «набожного» человека носит на себе черты духовной несвободы, робости, угнетенности, а тем самым неискренности, лжи, имманентно присущей всякому рабству» (1, с. 498).

Но при этом подлинной свободой веры как радостного влечения навстречу истине не было бы, если бы истины веры навязывались бы нам с очевидностью математических истин, если бы Бог предметно

«предстоял» бы перед нами с неумолимой необходимостью, исключая всякое сомнение. В этом случае религиозная истина была бы таким же грубым фактом, как и факт природной необходимости, безразличной к нашей жизни и нашим надеждам и мечтам.

Следовательно, отмечает Франк, подлинная свобода веры требует, чтобы, во-первых, реальность религиозного опыта сама открывалась произвольному и свободному ищущему сознанию; но, во-вторых, чтобы истина не навязывалась нам принудительно, а открывалась бы нам лишь если мы сами свободно движемся ей навстречу и свободно открываем себя для ее восприятия. «Бог есть реальность, подобная любящему и любимому существу; Он свободно дается тому, кто свободно хочет Его иметь» (I, с. 499).

Во-вторых, Франк приводит еще одно возможное возражение на свое понимание веры: внутренний религиозный опыт, быть может, и дает воспринять некую неопределенно-безличную сферу бытия – бытия «божественного», «священного», «высшего мира». Но он не может дать прочного знания о той реальности, которая называется Богом в смысле личного Бога, в вере в которого и состоит основная суть веры в ее отличии от неверия. Но без веры в личного Бога нет молитвы, нет религиозной жизни. А поскольку этого личного Бога невозможно увидеть и встретить, как мы встречаем друзей, то вера и есть не опыт, а допущение недоступного.

Франк парирует это возражение, во-первых, тем, что если вера есть *опыт*, то это никак не может предрешишь *содержания* того, что открывается в опыте. Во-вторых, истинная суть веры, по Франку, не может быть адекватно выражена в суждении «существует личный Бог», так как такое суждение резко сужает полноту Божественной реальности. Понятие «существование» означает трезвое констатирование наличия Бога в объективном составе предметной действительности, что нелепо. Франк предлагает здесь говорить о *реальности* Бога. Его *живом присутствии в опыте*. И вместо «научного» понятия «личность», к которому Бог никак не сводим однозначно, философ предлагает говорить просто о *личном общении* с Богом, ощущении Его как близкого интимной глубине нашей личности.

В-третьих, отмечает философ, поскольку вера является отношением души человека к личному Богу, то Бог должен мыслиться как большее и иное, чем как бы замкнутая в себе особая инстанция бытия. Рассматривая пример Евангелия, Франк отмечает, что в нем

вера в Бога сочетается с верой в «Царство Божие», а Бог понимается как Царь этого царства, как источник освященного Им бытия, *выходящего за пределы* самого Бога. И это Царство Божие – по тому, как интерпретирует Евангелие Франк, – есть преобразование и обожение мира, грядущее только потому, что оно уже вечно есть как бытие, полностью просветленное божественным светом, царство красоты, добра, истины. В этом смысле, по Франку, Царство Божие есть сфера бытия, неотделимая от Бога. Философ отмечает, что подлинно помогает человеку в жизни не просто вера в Бога, но понимание преобразующего мир Царства Божия. В этом плане, отмечает Франк, вера в личного Бога как любящего Отца имеет реальный смысл лишь как источник любви к людям, достигающей божественной силы и преобразующей земное бытие. «Подлинное существо веры состоит не в утверждении, как таковом, «существования личного Бога», а в живом ощущении Бога как средоточия и первоисточника некоей выходящей за его пределы несказанной сферы божественного, просветленного *вышними силами бытия*» (1, с. 504).

Франк цитирует слова апостола Иоанна, что кто не любит ближнего, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь, и при этом сравнивает Бога с солнцем, а его любовь со светом и теплом солнца. Бог есть центр выходящей за его пределы «светлой» сферы бытия. В плане причинно-следственной связи эта сфера является производной от бытия самого Бога, а вера в нее производна от веры в Бога. Однако в живом религиозном опыте, замечает философ, имеет место обратное соотношение: «основное, решающее различие между верующим и неверующим состоит не в том, «признает» ли человек существование Бога или нет, а в том, имеет ли его душа прикосновение к сокровищу «Царства Божия», к дарам святого Духа, проникает ли в его душу свет, озарена и согрета ли она этим светом божественной любви. Ощущение света и тепла, пребывание в животворящих лучах солнца *практически, жизненно* важнее, существеннее видения самого солнца» (1. С. 505). Франк поясняет, что в первичном составе опыта вера не есть мысль или убеждение в существовании трансцендентного личного Бога, а «внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная свободной радостной игре сил в душе ребенка, и это состояние духа определено чувством нашей неразрывной связи с родственной нам божественной стихией бесконечной любви, с неисчерпаемой сокровищницей добра, покоя, блаженства, святости, и

только *сквозь эту стихию* и в неразрывной связи с нею мы прозреваем, чувствуем ее глубочайший первоисточник – живого Бога» (1, с. 506).

И наоборот, где сознание сосредоточено лишь только на одном Боге, как на замкнутой в себе инстанции, изолированной от излучаемого Им сферы света и тепла, там имеет место фарисейское «благочестие» и «набожность», сопряженная с суровым осуждением «неверующих» и равнодушием к судьбе как ближним, так и мира в целом. В этом случае умственный и сердечный горизонт суживается, а строй сознания приобретает черты скорбного уныния и депрессивности, которые, утверждает Франк, прямо противоположны настрою свободной радости, блаженства, всеобъемлющей и всепрощающей любви. Это, по Франку, противоречит истинному откровению Христа, откровению «Царства Божия» и Его заповедям блаженства, его наставлениям «радуйтесь и веселитесь!», «будьте как дети!». Именно такой тип благочестия, сосредоточенный на личной «святости» и на отрешенном и трансцендентном бытии Бога, отвергал Христос, как «праведность книжников и фарисеев».

В этом плане, утверждает Франк, более адекватным изначальной христианской истине является «сознание Бога как средоточия и первоисточника некоей всеобъемлющей и всепроникающей стихии, священного, благодатного бытия, ... признание Бога чем-то *иным и большим*, чем отрешенной, замкнутой в себе, вне и выше мира пребывающей личности, ... не отвлеченный *теизм*, а конкретный *панентеизм*» (1, с. 507).

Однако в состав веры все же входит личное общение с Богом, воспринимаемым как личность. Как такое содержание веры совместимо с существом веры как непосредственного религиозного опыта? Согласно Франку, непонимание здесь возникает из предубеждения, что если личность невидима, то ее существование не может быть дано в опыте, и должно быть предварительно признано мысленно. Философ отмечает, что существование Бога, тем более личного Бога, не может быть предметом опыта. Точнее всего определить религиозный опыт как *опыт общения*, по аналогии с общением между людьми. И согласно Франку, человеческому общению не предшествует суждение о существовании другого человека, констатирование его «объективного» бытия, общение есть непосредственное соприкосновение с реальностью *«ты»*. И лишь позднее, давая себе мысленный отчет о встрече, можно мысленно выразить, что «он существует». И

наподобие близкого общения с человеком, и наше знание о Боге не есть итог наших познавательных усилий, а исходящее от Бога «явление», Его откровение нашей душе или призыв к нам.

По мнению русского философа, ложным является обычное представление о составе веры, согласно которому кто-то говорит нам о существовании Бога (и откуда он это знает?). затем мы получаем возможность общаться с Богом. Подлинно же, не так важно сказал ли нам кто-то о Боге или нет, но «то, что мы вправе назвать *верой*, впервые *начинается* именно в момент нашего личного общения с Богом и *состоит* в этом общении» (1, с. 510). В этом смысле, самый ученый богослов, знающий все тонкости возможных размышлений о Боге, остается неверующим, пока он не пережил живого общения с Богом. Франк замечает, что формула «Бог существует» есть, скорее, свидетельство неверия, как нелепо говорить, при встрече с любимым человеком: «он существует». «Стоя перед лицом Божиим, можно только *говорить с Богом*, а не рассуждать о Боге... И единственно истинный религиозный язык есть *язык молитвы*, обращенный к самому Богу. Бог живой веры есть всегда *мой Бог*, «Бог-со-мною» (1, с. 511). И потому, отмечает Франк, исповедание личного Бога не есть констатирование объективного бытия, существующего вне нас и независимо от нас, а исповедание моей живой встречи с Богом.

По Франку, в признании личного начала в Боге содержится глубокая правда религиозного опыта. Она заключается в том, что в непостижимом и ни с чем не сравнимом существе Бога есть нечто, что нам ближе и роднее всего. «Я знаю, что самые последние глубины бытия таят в себе Реальность, которая близка мне, которую я понимаю и которая понимает меня там, где весь мир меня не понимает, и к которой я могу питать любовь и доверие, как к близкому другу, как отцу или матери» (1, с. 513). Франк оригинально перефразирует известную формулу Фейербаха, выглядящую как манифест неверия: «человек творит Бога по своему образу и подобию». Он уточняет: «Человек *воспринимает* Бога по «своему образу и подобию» и иначе не может Его воспринимать. Это значит, в Боге он усматривает нечто родное и родственное себе» (1, с. 513).

Вера в личного Бога, утверждает Франк, не есть теоретический вывод, а итог живого религиозного опыта общения. Потому рационализация этой веры опасна. А истины веры, называемые «догматами», считает Франк, есть лишь символическое знание Бога, остав-

ляющее Его существо непостижимым. Именно поэтому Христос в Евангелиях выражал истины «Царства Божия» не в научных понятиях, а «в притчах», на живых образных примерах – ибо иначе их и невозможно адекватно выразить.

Религиозный опыт не есть ощущение чего-то бесформенного и расплывчатого, он имеет определенное содержание, хотя точно и не определенное в понятиях. Например, опыт неразрывной связи с Богом и вечности; опыт «тварности» как безосновности всего нашего бытия и его зависимости от Бога; опыт свободы как основания нашей личности; опыт греха как зарождения зла в душе и ее плененности злом; опыт любви и парадоксальное сознание противоречащей земному опыту всепобеждающей силы любви; опыт реальности Бога-Отца и вытекающее из него сознание единства и братства всех людей – человечества.

Кажется неуместным называть подобное знание «догматами», ибо этим словом обычно обозначаются утвержденные непогрешимым церковным авторитетом постулаты, в которые верующий обязан слепо верить. Поэтому свободному и ищущему человеку подобные «догматы» могут казаться набором предвзвешенных, произвольным ограничением творческого духовного поиска. Положение усугубляется тем фактом, сколько крови, раздоров и ненависти вызывали догматические споры на всем протяжении истории христианства. Само слово «догмат» в современном общекультурном понимании стало означать застывшую и омертвелую мысль, не допускающую развития и динамики.

Франк же возвращает нас к первоначальному греческому значению слова «догмат», означавшему «учение» или «утверждение». Например, «догматы» философов. В этом смысле, любой человек, который во что-то верит или в чем-то убежден, имеет «догматы», ибо убеждения или вера не могут быть бессодержательными. Религиозная мысль должна содержать не расплывчатые, а совершенно определенные утверждения. Тогда вера без догматов так же невозможна, как суждение без содержания. Любой человек, будь он верующий или атеист, неизбежно руководствуется некими «принципами», если он не лишен мысли и совести. Франк приводит примеры «нерелигиозной» веры в достоинство человека, в неприкосновенность личности, в равенство людей, в прогресс – и называет такие убеждения «догматами». Причем, философ замечает, что эта вера

может быть не менее «слепой», чем вера в религиозные догматы. Например, вера в прогресс, как беспредельное поступательное развитие цивилизации противоречит бесспорным историческим данным, свидетельствующим о целых эпохах регресса. «Вера в слова и отвлеченные понятия вместо веры в истины, свободно обретаемые из живого опыта, совсем не есть исключительная способность церковно-верующих людей, а скорее присуща неразмысляющим, несамостоятельным, подражательным умам и потому характерна вообще для того, что называется «общественным мнением» (1, с. 520–521). Причем, отмечает русский философ, связанный с такой верой слепой и жестокий фанатизм бывает присущ атеистам не меньше, чем «церковникам».

И, признавая тенденцию вырождения догматов в застывшие рациональные формулы, Франк все же призывает отделять истинное внутреннее существо догмата от формы, в которую он облечен. Философ утверждает: «По своему первоначальному, неискаженному существу догмат есть, напротив, простое описание состава, неманентно данного нам в религиозном опыте, — умственный отчет в том, что мы воспринимаем. Догмат есть по существу нечто вроде *констатирования факта* (или обобщения фактов), а никак не гипотетическое их объяснение, которое всегда было бы произвольным из его предполагаемых причин и оснований... Догматы соответствуют — в области религиозного знания — тому, что современная философия разумеет под «феноменологическим описанием» состава явлений» (1, с. 521–522). Например, догмат о «сотворении мира» не означает, что несколько тысяч или сот миллионов лет мир «внезапно возник» по повелению Бога, а то, что мир по своему бытию и содержанию произведен от абсолютной, надмирной инстанции вместе со временем. Потому вопрос «когда» здесь не имеет смысла. Или же Франк отмечает, что подлинное феноменологическое описание догмата о «первородном грехе» совсем не совпадает с его мифологическим описанием. Существо этого догмата описывает две непосредственных опытных реальности — реальность зла и греха и одновременно реальность опыта святости и совершенства человеческой личности как первоосновы человека, ее предназначения как «образа Божия». «Сочетание этих двух опытов дает самоочевидное знание, что человек (и весь мир) по своей эмпирической природе *не таков*, каков он есть по своему первоначальному существу, и в этом и состоит

сознание, что человек и мир «пали» (1, с. 523). Подобно этому, замечает Франк, все христологические догматы имеют четкий сотериологический смысл, открывая смысл «спасения».

Однако Франк также отмечает, что живое содержание религиозного опыта всегда шире, чем выражено в догмате, ибо даже в любой другой области знания полнота конкретной реальности есть нечто большее и иное, чем все формы выражения ее содержания. Кроме того, исторически догматы часто носили полемический характер, «отрицательный» характер отсечения той или иной «ереси». Наконец, Франк дает понять, что догматы всегда имеют не теоретический, а практический характер – они дают как бы вехи для верного направления жизни, подобные схематической карте звезд «духовного неба», дающей знание звезд не в их абсолютности, а в отношении к нам. «И разница между истиной и заблуждением есть здесь, в конечном счете, именно разница между истинным и ложным *путем* – между путем, ведущим в гавань, и путем, на котором мы обречены потерпеть кораблекрушение. Религиозная истина есть не «теория», не «доктрина», не бесстрастное, интеллектуальное, наукоподобное описание объективного существа Бога: она по самой своей природе есть «путь и жизнь» (1, с. 526).

В то же время, такое понимание догмата, согласно Франку, совсем не тождественно субъективизму или релятивизму. Догматы – это не фикции, а знаки объективно существующей структуры духовного бытия, от точного знания и реализации которых зависит успех целостной нашей жизни, т.е. «спасение» (интересно, что греческий корень этого слова означает «целостность»). Разница с предметным миром здесь в том, что это не независимые от нас «свойства» бытия Бога, а слагающиеся из наших отношений с Богом. Причем, Бог «судит» не правильность наших мыслей, а наши «сердца», то есть, целостность нашей жизни; и догмат здесь – лишь форма, в которой адекватнее всего можно выразить чистоту сердечного, целостного и живого знания. Франк приводит пример, что догмат о том, что Бог есть «Отец наш небесный» – это не холодная регистрация факта сыновства-отцовства, но символическое указание на интимную близость с Богом, на связь любви между нами и Богом и внутреннее сродство нашего духа с Богом со всеми их последствиями для практической жизни. «Догматы сами почерпаются из живого отношения к Богу; в молитвенной обращенности к Богу, в конкретном опыте

общения с Богом дана живая полнота восприятия религиозной реальности, неисчерпаемая никакими отвлеченными догматическими формулами» (1, с. 528). И в этом смысле, замечает Франк, молитвенное выражение веры имеет большее значение и для точности ее догматического содержания.

Однако философ подчеркивает, что в силу парадоксальности истин именно христианской веры – религии живого общения с Богом, – она подверглась наиболее жесткой рациональной догматизации, делающей ее более «понятной». К этому присоединилось огосударствление христианства, превращение его в идеологию с противостоительственным принудительным навязыванием веры. Далее Франк отмечает исторический бунт против догматизации веры во имя непосредственной связи души с Богом в эпоху Реформации, но и парадоксально связывает позднейший бунт против веры вообще, проясление самочинной свободы и утрату самого существа веры с проявлением «истинно христианского духа свободы» (1, с. 530).

Все эти исторические колебания по отношению к догматам означают, по Франку, то, что не следует ни преувеличивать, ни преуменьшать значения точного догматического знания. «С одной стороны, вера не есть мысль, а сердечный опыт; и в этом смысле можно сказать, что догматы суть не умственные убеждения, а убеждения, определяющие строй души и мотивацию нашего поведения» (1, с. 531). Потому умственно неверующий человек, исполненный любви к людям, *в сущности* верит, что Бог есть любовь, и полагает душу за ближних. В то время как догматически правильно «верующий» человек, будучи черствым эгоистом, в реальности отрицает и Бога, и Царство Божие. Но при этом Франк отрицает и обратную крайность преуменьшения значения догматов. «Нельзя иметь, строго говоря, настоящего знания человеческого сердца и – тем самым – даже трезвого знания жизни и мира, оставаясь слепым в отношении строения духовного бытия, т. е. не имея истинных «догматов» веры» (1, С. 532). В этом смысле Франк утверждает, что трагическая история европейского человечества XVIII–XX века «всецело определена *одним догматическим заблуждением* – именно отрицанием *догмата грехопадения*» (1, с. 533).

Франк возвращается к основному возражению против своей концепции веры, состоящему в том, что всё же личная вера есть нечто субъективное, индивидуальное для каждого человека, и что подлин-

ная религия немислима без признания авторитетного сверхчеловеческого откровения, принятого авторитетной же инстанцией.

Философ повторяет, что всякая вера-доверие зиждется на вередостоверности, вере-знании. Сравнивая опыт веры с обычным объективно-чувственным опытом, Франк отмечает, что, несмотря на различие индивидуальных ощущений, обусловленных особенностями зрения, слуха, осязания, их некая усредненная сумма дает нам достоверную чувственную картину объективной реальности. Подобно этому, и в сверхчувственном опыте, например, эстетическом, несмотря на различие индивидуальных вкусов, существуют некие «стандарты», обусловленные не просто усредненным «мнением» культуры вне зависимости от его истинности, но *реальной правдой* эстетического опыта. Например, по Франку, странным будет выглядеть утверждение, что фокстрот в той же мере гениален, как симфонии Бетховена и Моцарта. Религиозный опыт, в этом смысле, является, прежде всего, *мистическим опытом*. И русский философ замечает, что встречается много примеров, когда восточные мистики (Лао-Цзы, авторы Упанишад, суфии) высказывают мысли, почти буквально совпадающие с идеями Дионисия Ареопагита, Майстера Экхарта, Ангелуса Силезиуса и других. По Франку, это невозможно объяснить их «взаимовлиянием». «Мы получаем, напротив, явственное впечатление, что мистика и религиозные мудрецы всех веков и народов образуют некое невидимое братство «посвященных» – умов, видящих одну и ту же истину» (1, с. 539). И хотя здесь есть и разногласия, но ведь и в естественных науках они существуют. Кроме того, никто не удивляется сходству простой *жизненной* мудрости людей и произведений искусства разных времен и народов – «всем понятно, что тождество впечатления определено здесь тождеством самой реальности» (1, с. 540). Однако такая мудрость уже содержит в себе элемент религиозного опыта. «Религиозная истина – как всякая духовная истина вообще – сочетает общность и общеобязательность с индивидуальностью или, точнее, *персональностью*: ибо она дает каждому то, что нужно *именно ему*, обращается к каждому той своей стороной, которая удовлетворяет своеобразную сердечную потребность каждого» (1, с. 541). В этом смысле, многообразие религиозного опыта не противоречит тому, что «Царство Божие» все же одно для всех, и Бог есть единый Бог для всех. Но именно поэтому, утверждает Франк, обретение веры из личного опыта не проти-

воречит ее обретению из обучения, из личного опыта других людей. Здесь, как и в других областях знания, мы учимся на чужом опыте и «присваиваем» его. Любое знание носит коллективный и соборный характер.

Мы должны при этом проверять чужой опыт собственным, не всегда доверяя чужому мнению. Однако возможность проверки всего на личном опыте также ограничена – отчасти она связана с непротиворечивым согласием нашего и чужого опыта, однако в таком случае мы никогда не узнаем ничего нового, знание не будет развиваться. Значит, по Франку, должен быть и *иной критерий* доверия к чужим показаниям, связанный с сознанием *авторитетности* чужого свидетельства или учения, непосредственном и очевидном знании, что мы можем ему довериться. Согласно философу, это знание складывается из двух моментов: «из неразложимого далее, но внутренне убедительного впечатления субъективной *правдивости* человека, нас поучающего, и из непосредственного впечатления *основательности* его утверждений, т.е. из убеждения, что мы имеем здесь дело с подлинным *знанием, обретенным из опыта*» (1, с. 543). Причем, оба этих мерила правдивости могут оказаться ошибочными, и здесь нет механического, рационального критерия их правдивости. И все же здесь есть правдивость не меньшая, чем та, с которой мы интуитивно уверены, что наш верный друг не убьет и не предаст нас. По Франку, чужое знание пробуждает в нас некий отклик, внутренне нам говорящий: «да, это именно так». Франк здесь цитирует Сократа, говорившего, что учитель есть акушер, помогающий ученику родить уже созревший в нем плод. «Знание как личный опыт и знание, обретаемое из учения, – знание-достоверность и знание, опирающееся на доверие к чужому знанию, согласуются между собой, взаимно дополняют друг друга. Последнее помогает первому; первое делает впервые возможным последнее» (1, с. 543–544). Как в любом знании, так и в религиозном, психологически и педагогически первым является навязанный авторитет, но подлинный авторитет всегда *свободно* усматривается через признание его несомненности, как и подлинная истина личного опыта. В христианском контексте внешний и принудительный религиозный авторитет – это *закон*, имеющий целью привести нас к состоянию *благодати* – свободного и внутреннего приятия истины веры.

Значит, утверждает Франк, идея непогрешимого религиозного авторитета и соответствующее ей слепое послушание должны быть

принципиально отстранены, ибо содержат в себе внутреннее противоречие и отказ от личного суждения. По Франку же, вера тождественна именно внутренней убежденности. Можно и иногда нужно повиноваться чуждому приказу действия, но *повиновение чуждому суждению всегда внутренне противоречиво*. В этом плане, пишет Франк, не являются непогрешимыми ни церковные Соборы, ни отцы и учителя Церкви, ни Папа, ни первые христиане и апостолы, ни текст Священного Писания, составленный подобными нам людьми, ни то, что называется «соборным преданием всей церкви». Хотя при этом солидарность с компетентными людьми, имеющими большой вес, как и в науке, является существенным фактором. И если наше мнение с ними абсолютно расходится, то есть серьезная вероятность, что мы заблуждаемся. Однако единодушные общего мнения, при этом, никогда не является гарантией его истинности – церковь признавала заблуждением мнения, господствовавшие в ней целые столетия. А значит, согласно Франку, не только философ, но и любой ищущий правду человек должен пройти между Сциллой гордыни и пренебрежения чужим опытом и Харибдой пораженчества и отказа от воли самостоятельного поиска правды.

Итак, религиозный авторитет как источник чуждого внутренне убедительного религиозного опыта должен как бы вступить в «химическую реакцию» с личным религиозным опытом для формирования подлинного существа веры. И здесь Франк подходит к объяснению подлинного смысла понятия «откровение». Откровение по своему первичному составу есть непосредственное явление Божьей правды нашему духу, «встреча» с Богом, то есть просто совпадает с религиозным опытом. Но богословие противопоставляет понятию непосредственного откровения понятие «положительного откровения» – когда божественная инстанция сообщает нам *волю* Божию, общеобязательную истину, многообразную систему вероучения, исходящую от Бога и освященную Его авторитетом. В этом плане положительное откровение Бога по авторитету противопоставляется всему, чего человек может достигнуть собственными усилиями – поэтому обязанностью человека становится пассивное восприятие возвещаемых истин. Ранее Франк уже писал, что такое понятие положительного откровения осуществимо лишь при условии ряда самодостоверных знаний: о существовании Бога и идее Бога; о действительной боговдохновенности божественной инстанции; об основа-

ниях обязательности послушания воле Бога. Уже поэтому видно, что положительное откровение не может быть воспринимается чисто пассивно – должно иметь место свободное соучастие человека в принятии откровения, активное сотрудничество человека с Богом. «В этом смысле и положительное христианское богословие признает, что для восприятия откровения ему нужна *благодать веры*, и Христос в уже упомянутом мною месте говорит: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец» (1, с. 549). А это значит, согласно Франку, что воспринять положительное откровение можно лишь при поддержке религиозного опыта. Откровение воспринимается как внутренне убедительная истина лишь когда оно само переживается как религиозный опыт. «Положительное откровение есть та форма религиозного опыта, при которой мы *непосредственно воспринимаем присутствие, реальность Бога и Его правды* в наставлениях, возвещениях и личности существа, которое есть для нас носитель откровения» (1, с. 550). В этом плане носитель откровения воспринимается как *непогрешимая* инстанция, непосредственный выразитель правды Божией и гласа Божия. В этом смысле «непогрешимость» равнозначна «очевидности» как непосредственному усмотрению реальности. «Только там и постольку, где и постольку религиозный наставник воспринимается нами не просто как существо, поучающее нас, говорящее о Боге и Божией правде, а как существо, в словах и личности которого непосредственно присутствует и достигает нашей души *сама реальность Бога*, – мы тем самым сознаем его непогрешимость или, лучше сказать, воспринимаем его слова и личность как *откровение* в точном и буквальном смысле, т.е. как саму истину. Истина здесь, как и всюду, есть не суждение о реальности, а живое присутствие для нас *самой реальностью*» (1, с. 551).

В этом смысле, для Франка именно христианство образец не собой, а *абсолютной религии*, выражающей само существо религии. Ибо, по Франку, в других религиях сокрыто несовершенное представление о личности «пророка» как «посвященного» в истину о Боге и возвещающего людям истинную волю Бога, тогда как в христианстве раскрывается непосредственное слияние с Богом человеческой личности Учителя, и присутствие в этой личности самого Бога. В этом плане христианство – это не вера в учение Христа, а вера в непосредственно очевидное присутствие Бога-Отца в личности Христа. «Положительное откровение, состоящее в восприятии

божественности личности Христа. совпадает, таким образом, с непосредственным опытным восприятием религиозной правды» (1, с. 552).

Библиография

1. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе с параллельными местами и словарем. – М.: Российское Библейское Общество, 2000.

Сергей Сергеевич Логинковский
кандидат философских наук,
доцент кафедры религиоведения ЧелГУ

СВЯТЫЕ ОТЦЫ О РАЗЛИЧИИ ЦЕРКВИ И ЦАРСТВИЯ НЕБЕСНОГО

В статье рассматривается святоотеческое учение о Церкви. Показывается, что святые отцы воспринимают Церковь как своеобразное соединение божественного и тварного. Как Богочеловеческая реальность Церковь для святых отцов и неизменна (в своей божественной «составляющей») и динамична (в своей тварной, человеческой «составляющей»). Только учитывая существование этих двух диалектически взаимосвязанных «составляющих», можно понять святоотеческую точку зрения по таким вопросам как «Церковь и экономика», «Церковь и государство», «Церковь и право».

Serguei Sergueivich Loguinovski
Doctor en Filosofía (PH. D) Profesor-Investigador
de la cátedra de Estudios de la Religión de la
Universidad Estatal de Cheliabinsk

LOS SANTOS PADRES SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE LA IGLESIA Y EL REINO CELESTIAL

En el texto se analiza la doctrina que tienen los santos padres sobre la Iglesia. Se muestra que ellos perciben a la Iglesia como una unión particular entre lo divino y lo creado. La Iglesia, como realidad divino-humana, para los santos padres, es permanente (en su ingrediente divino) y a la vez dinámica (en lo que se refiere a lo creado y lo humano). Según el autor, sólo tomando en consideración la existencia de estos elementos interconectados se puede entender el punto de vista de los santos padres en problemas como la “Iglesia y la Economía”, la “Iglesia y el Estado” y la “Iglesia y el Derecho”

Возрастание роли религии вообще и православия (претендующего на роль национальной идеологии) в частности в современной жизни России уже стало общим местом, как у противников подобного развития событий, так и у сторонников. К сожалению, жаркие споры между ними далеко не всегда опираются на объективную информацию относительно предмета спора. Между тем, только использование объективного знания о предмете спора позволяет надеяться на его успешность. В случае с православием одной из важнейших тем, относительно которой необходимо обладать объективной информацией, является православное учение о Церкви, которое далеко не всегда известно не только противникам, но и сторонникам православия. Поэтому целью данной статьи является реконструкция святоотеческого учения о Церкви, ибо именно святые отцы могут быть квалифицированы как выразители аутентичного учения о Церкви.

С точки зрения святых отцов Церковь возникает в ходе Боговоплощения. Так, свт. Мефодий Патарский, уподобляя Церковь Еве, а Христа Адаму, говорит, что «как из ребра спящего Адама создана была Ева, так от лежащего в смертном сне Иисуса Христа исшёл Святой Дух из которого и образовалась Церковь» (1, с. 474). По мнению святителя, в результате этих событий Церковь получает духовное семя, которое она, подобно женщине, не только принимает, но и развивает. В Церкви, пишет Мефодий, «несовершенные и ещё начинающие спасительное учение, возрастают и образуются, как бы в материнском чреве, от более совершенных, пока они, достигнув зрелости возрождения, и потом, по преуспевании сами, сделавшись Церковью, будут содействовать рождению и воспитанию других детей во вместилище души, как бы в утробе» (2, с. 52).

Таким образом, Боговоплощение – центральный момент христианского вероучения – является центральным моментом и для социальной мысли святых отцов. Именно в результате Боговоплощения для людей впервые после грехопадения Адама вновь стало возможным приобщение к благовому обществу Бога и ангелов. «Дивное чудо на небе и на земле, – восклицает авва Фалассий, – то, что Бог на земле, и человек на небе, чтоб, соединив человека с Ангелами, вместе и всей твари даровать обожение» (3, с. 296). По мнению святых отцов это «дивное чудо» имеет и социальное измерение: «если христианство восстанавливает павшего человека в образ первозданного и воз-

вращает как бы его снова в сыны Божьи и в члены Царства Божия. – отмечает архиеп. Феодор (Позднеевский), – то оно должно создать и выработать и новые проявления не только личной жизни, но и новые формы общественной организации людей» (4, с. 99), новое общество. «В том-то и вся "идея" Церкви, – прямо говорит прот. Александр Шмеман, выражая святоотеческое видение данного вопроса, – что она есть новое общество, новое человечество, а не только новая религия» (5, с. 390).

Указывая на главный источник отличия Церкви от любых других видов общества (в том числе и религиозных), Г.В. Флоровский пишет, что согласно святоотеческому вероучению основавший её «Христос не над Церковью и не вне её. Церковь – в Нём. Церковь – это не просто сообщество тех, кто верует во Христа и следует Ему или Его заповедям. Она – сообщество тех, кто обитает и пребывает в Нём и в ком Он Сам обитает и пребывает Духом» (6, с. 189). Святым, «ведь Он, – подчёркивает преп. Максим Исповедник, – как Бог *ста в сонме богов* (Пс. 81, 1), то есть в спасаемых и, стоя посреди [них], раздаёт достойным [дары] будущего блаженства, не отделяясь от них никаким пространством» (7, с. 238). Поэтому, замечает свт. Григорий Нисский, «кто имеет в виду Церковь, тот имеет в виду Самого Христа. Который приумножением спасаемых созидает и возвращает Самого Себя» (8, с. 398).

Для того чтобы стать частью этого нового общества человек так же должен стать новым: *итак*, – говорит апостол Павел, на слова которого опираются святые отцы, – *кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое. Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою и давшего нам служение примирения, потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения* (2 Кор. 17-19). Объясняя эти слова апостола, свт. Иоанн Златоуст говорит: «что же такое древнее? Или грехи и разные роды нечестия, или все иудейские (обряды); а лучше – то и другое вместе... Но вот теперь [после Боговоплощения – С.Л.] и душа новая (потому что очищена), и тело новое, и служение новое, и новые обетования, и завет, и жизнь, и трапеза, и одежда, и всё вообще новое... вместо земного Иерусалима мы получили вышний престольный град, вместо обетованной земли – Царство Небесное» (9, с. 573).

Последнее замечание Златоуста имеет большое значение, ибо ключевым моментом в понимании Церкви как нового общества является вопрос о её соотношении с социальным идеалом святых отцов – Царствием Небесным (= Царствие Божие). С тем, что по учению святых отцов Церковь определённым образом воплощает его принципы, согласны практически все. Споры начинаются тогда, когда пытаются уточнить характер этой связи. Можно выделить две крайние точки зрения по данному вопросу, каждая из которых задаёт вполне определённое видение социальной проблематики.

Согласно первой точке зрения Церковь и Царствие Небесное должны строго различаться, поскольку суть явления различного порядка. Как отмечает митрополит Иоанн (Зизилюас), «западное богословие утверждает, что Церковь упразднится со Вторым Пришествием что она не тождественна Царствию Божию потому, что для этого богословия сущность Церкви заключается в проповеди и миссионерстве» (10, с. 186–187), которые согласно христианскому вероучению упразднятся после Второго Пришествия. Подобное понимание соотношения Церкви и Царствия Небесного встречается и у современных православных мыслителей. Так, протоиерей Владимир Башкиров считает, что Царство Небесное «есть чисто духовное, невидимое установление» (11, с. 39), находящееся внутри человека как «его внутреннее духовное состояние, имеющее идеальный характер» (11, с. 39), в то время как Церковь обладает всеми признаками земного общества. Церковь, хотя и «заключает в своём содержании духовную сторону», всё же прежде является «внешним видимым учреждением уже только потому, что представляет собой общество живых людей, имеющее известную видимую организацию с правящей иерархией, управляющей массой простых верующих» (11, с. 39). С этой точки зрения Церковь есть неизменная «внешняя» организация и неизменное учение, средство для достижения цели – Царствия Небесного (11, с. 40).

Обобщая можно сказать, что согласно этой точки зрения до Второго пришествия существует Церковь, после него – Царствие Небесное. Церковь здесь мыслится не как начало Царствия Небесного, а как подготовка к нему, как реальность преимущественно связанная с ветхим обществом. И хотя признается, что Церковь должна изменять (преображать) ветхое общество, считается, что всё же в основном такое изменение – дело не *этого* эона, а будущего. По этой причине

Церковь – новое общество – парадоксальным образом осмыслиется преимущественно в терминах ветхого общества, с акцентом на «земной» её составляющей.

Противоположная точка зрения предполагает, что Церковь уже в *этом эоне* вполне чужда особенностям *ветхого* земного бытия, чужда не только греха, но и обусловленных грехом явлений, пусть даже и не греховных самих по себе (экономика, право, наказания). Одним из самых бескомпромиссных вариантов подобного взгляда на Церковь является учение профессора Рудолфа Зоме (имевшего влияние на религиозных мыслителей в России). Он считает, что Церковь, хотя и существует на земле, есть, тем не менее, исключительно «духовная величина, чуждая нормам земного, следовательно, и правовым нормам» (12, с. 38). С его точки зрения «слово "экклезия" не выражает никакой определённой величины, никакого социального порядка (также и понятия местной общины), но выражает единственно догматическое суждение ценности» (12, 34). Среди православных мыслителей к представителям подобного подхода (с известными оговорками) можно отнести протопресвитера Николая Афанасьева (Прежде всего, имеется в виду его главная работа «Церковь Духа Святого», некоторые положения которой, имеющие непосредственное отношение к рассматриваемой теме, будут рассмотрены ниже). Этот подход идеализирует Церковь, осмысляет её как уже явленную полноту совершенства будущего века, что в той или иной степени неизбежно приводит к ригоризму в духе Монтана и неприятию мира в духе Мани.

С точки зрения святых отцов оба подхода являются односторонними. Первый подход односторонне преувеличивает «земное», «институциональное» измерение Церкви. Второй подход так же односторонне преувеличивает «небесное» её измерение. Как отмечают исследователи, оба подхода есть сравнительно позднее нововведение, возникшее на Западе, но оказавшее влияние (в период нового времени) и на Восточную Церковь, которая *de jure* всегда опиралась на святоотеческое наследие, но *de facto* нередко попадала в зависимость от западных (католических и/или протестантских) богословских схем (13), подтверждая слова Иоанна (Зизилуаса) о том, что «ничто, наверное, в наше время столь не забыто, как эсхатологическая природа Церкви» (10, 171). С точки же зрения святых отцов в осмыслении Церкви, как и во многих других вопросах, следует избегать крайностей. Для святых отцов важны оба «аспекта» Церкви,

поскольку «Церковь всегда находится одновременно в двух состояниях: *in statu viae*, то есть на пути, и *in statu patriae*, то есть уже в отчизне. Будучи на пути, Церковь устремлена чрез всё своё сакраментальное и молитвенное делание к выявлению Царства [Небесного – С.Л.] ... Но, будучи уже в отчизне, таинства Церкви и сама Церковь как Таинство спасения являются предвосхищением и начатком благодатного общения Троичного Царства» (14, с. 149). Только такое целостное видение Церкви позволяет понять новизну её социальной организации, имеющую динамический характер, не исключающий, впрочем, существования в новом обществе и неизменных элементов.

Полемизируя с первым односторонним восприятием Церкви как преимущественно (или даже исключительно) земной организации, святые отцы учат что «Церковь есть прежде всего и во всём Царство Божие, ибо в ней всё есть всё бывает и всё совершается от Отца через Сына в Духе Святом (Мф. 28, 18-20). В этом её безначальное начало и нескончаемый конец. Она – Царство Царя и Бога Господа Христа, а чрез Него, в Нём и Им – Царство Бога Отца и Бога Духа Святого, Церковь Святой Троицы» (15, с. 20). Митрополит Иоанн Зизилюас замечает, что хотя Церковь и существует в *этой зоне*, она «есть не то, что она есть и чем была, а то, чем она будет» (10, с. 196). Другими словами, «Церковь эсхатологична, т.е. Церковь есть действительно начало "последних дней". Начало этого *эсхатон* здесь, хотя его завершение в будущем зоне. Церковь установлена Христом ради этого "эсхатон", а потому она уже живёт в нём, пребывая в настоящем зоне» (с. 20).

С точки зрения святых отцов невозможно согласиться с мнением, выраженным прот. В. Башкировым, согласно которой Церковь есть лишь неизменная внешняя материальная организация и неизменное учение, в то время как Царство Божие «имеет ещё и особое духовное развитие, подобное развитию человеческого духа» (16, с. 29). По мнению святых отцов такое духовное развитие характерно и для Церкви. Конечно, Церковь обладает неизменными внешней материальной организацией и учением, но она не может быть сведена к ним. Церковь, отмечает митр. Иоанн (Зизилюас), «есть не только это и, я бы сказал, прежде всего она не это. Церковь есть образ бытия, способ существования человека» (11, с. 40). Святые отцы считают, что Церковь является не только и не столько материальной, сколько

духовной реальностью, но не в смысле, который вкладывает в это слово Р. Зом. «Церковью, – замечает свт. Ипполит Римский, – называется не самое место, не храм, построенный из камней и глины; даже сам по себе человек не может быть назван Церковью. Ведь храм (как строение) разрушается, а человек умирает. Но что же такое есть Церковь? Собрание святых, в правде живущих; единомыслие, которое есть путь святых к общению – вот Церковь, этот духовный храм, насажденный на Христе, как бы на востоке. – храм, в котором обнаруживаются различные деревья всевозможного рода» (17, с. 21–22) к которым святитель относит ветхозаветных праотцев (патриархов) и пророков, апостолов, мучеников, девственников, учителей, епископов и священников. «Все они, – подчеркивает святитель, – процветают в Церкви, не подвергаясь тлению. Пользуясь их плодами и вкушая исходящую от них духовную и небесную пищу, мы [те, кто пока ещё живёт на земле – С.Л.] направляем свой ум на благо» (17, с. 22) т. е. на Бога.

Свт. Ипполит Римский (как и другие отцы Церкви), конечно же, не отрицает «институционального» измерения Церкви. Он лишь подчёркивает, что Церковь не сводится к нему, она (как и любое общество для святых отцов) есть, прежде всего, совокупность («собрание») людей (а также ангелов и Бога), причём не только ныне живущих на земле, но и «переселившихся на небеса». По мнению святых отцов Церковь уже сейчас не ограничивается землей, она простирается до самого неба, включая в качестве полноценных своих «членов» ушедших из земной жизни людей и благих ангелов – так же, как это будет в эсхатологической «полноте времён». Эта «часть» Церкви обычно называется Небесной Церковью. При этом, как подчёркивает М. Помазанский, посвятивший данной проблеме специальное исследование, земная и небесная Церкви это не две разные Церкви, но «Единая Небесно-земная Церковь» (18, с. 264). Христианам, живущим на земле, продолжает М. Помазанский, так близка эта «Небесная Церковь, что мыверяем ей все свои горести, немощи, падения, радости, выражаем ей любовь, просим её молитв и помощи нам. Таков духовный мир, доступный нам, даже в обычном церковном приходе... И получится, что в Православной Церкви общение со святыми и с Невидимой Церковью может быть теснее, чем с окружающим нас миром вне храма... так, что она, невидимая, становится достаточно видимой и самой близкой» (18, с. 262–263). Осо-

бенно близка Небесная Церковь праведникам, поскольку они своей добродетельной жизнью уже здесь, на земле уподобляются ангелам, что и позволяет им, оставаясь на земле, возноситься на небеса, становиться действительными «членами» Небесной Церкви (8, с. 255–256).

Представляется, что главной причиной восприятия прот. В. Башкировым Церкви как чего-то статичного является убеждение в том, что христиане (люди) лишь существуют в Церкви, но не являются Церковью, что духовное развитие, «переживаемое» христианами есть «процесс, происходящий в пределах Церкви, а не развитие самой Церкви» (11, с. 40). Поразительным образом позиция протоиерея, не считающего людей главным составляющим Церкви, совпадает не с обязательным для него Преданием, а с мнением современного социолога Н. Лумана, который также считает, что социальные системы «не состоят из психических систем, тем более из живых людей» (19, с. 337).

Для святых же отцов Церковь именно «собрание вместе, личностное и телесное общение людей, как это будет в Царстве Божием» (10, с. 193). Церковь, хотя и сохраняет неизменными учение и строй, тем не менее, развивается, духовно растёт, потому что она не сводится ни к строю, ни к учению, а есть *тело Христово*, которое «составляют сподобившиеся спасения» (20, с. 405) люди. Церковь есть *храм Божий*, сложенный из «живых камней», из людей. *Вы* – говорит апостол Павел, – *храм Бога живаго, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом* (2 Кор. 6. 16). *Итак*, – развивает ту же мысль апостол в другом послании, – *вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святы́й храм в Господе, на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом* (Еф. 2. 19–21). Ранее, поясняет блаж. Феодорит Кирский, апостол «Церковь назвал исполнением Божьим, а здесь называет храмом и жилищем. Соединение же тех и других производит угол, а здание совершает благодать Духа, чрез проповедников истины преподающая Божественные уроки» (20, с. 406). Они (проповедники истины, апостолы), замечает свт. Иоанн Златоуст, несмотря на все трудности, устроили множество церквей по всей вселенной, причём *«устроили не из камней, но из душ и волей человеческих, что гораздо труднее построе-*

ния из камней [выделено мной – С.Л.]. Не все равно, построить ли стену, или душу, столько времени бывшую во власти демонов... Однако это были в состоянии сделать апостолы, бедные и не имевшие обуви... потому что они имели поборником и помощником своим непреодолимую силу изрекшего: *на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* – Мф. 16, 18 (21, с. 639)».

Апостол Пётр, как считают святые отцы, не случайно призывает христиан: *как живые камни устройте из себя дом духовный* (1 Петр, 2, 5), то есть Церковь: люди призваны Богом к совершенствованию, по причине чего с точки зрения святых отцов можно и нужно говорить о динамизме Церкви, её духовном возрастании. Поэтому, хотя в этом *эоне* Церковь не тождественна Царствию Небесному в его эсхатологической полноте, но всё же уже здесь и сейчас она есть начало этой полноты, непрерывно возрастающее к совершенству *будущего века*. «Бог, – настаивает блаж. Феодорит Кирский, – и в настоящей жизни во всех» (20, с. 402). В настоящей жизни Он лишь «не всяческая во всех, потому что одни злочестивы, другие беззаконны, а Бог обитает в Боящихся Его и в уповающих на милость Его» (20, с. 402). Но и в нынешнем веке существуют праведники, приобщающиеся в Церкви к тем благам, обещанным в будущем веке. Ты, человек, настаивает свт. Иоанн Златоуст, «если не будешь привязываться к земле, но сделаешься ангелом, то скоро войдешь на небо и в отеческий дом, и даже еще прежде вос-кресения переселишься отсюда и... если захочешь быть гражданином неба, то и живя здесь можешь иметь это достоинство» (9, с. 337).

Поэтому и слова Христа о том, что *Царствие Божие внутри вас есть*, не только не делают для святых отцов единство Церкви и Царствия Небесного невозможным, но с необходимостью предполагают его. Как поясняет преп. Максим Исповедник, «Святая Церковь Божия... созидает каждого из нас, соразмерно с его возможностями, живущим по Христу и, даровав посредством святого крещения в Духе Святом благодатный дар усыновления». А Святой Дух по указанию преподобного и есть Царствие Небесное. Поэтому, внутренне преобразующаяся в Церкви человек обретает в себе самом Царствие Небесное, причём обретает не иначе как член нового общества. Церкви (22, с. 309), которая растёт вместе с ростом составляющих её «живых камней». Как говорит Златоуст, Христос «неложно» обещал (Мф. 16, 18), что Церковь «до скончания века пребудет твердою и

непоколебимую, цветущую и блистающую, с каждым днём преуспевая, *возрастая больше и больше, укрепляясь* [выделено мной – С.Л.] (23, с. 641)».

Динамизм Церкви есть логичное проявление характерного для святоотеческого мировоззрения общего динамизма тварного бытия, устремлённого к своему Создателю. При этом и в случае с Церковью преодоление греха и преображение мира мыслится святыми отцами не в духе античной философии как возврат к первоначальному совершенству, но как достижение состояния, которое намного превосходит изначальное райское совершенство. «Рай, – пишет об этом свт. Фотий, – был преддверием Царствия Небесного, но не самим Царствием. И блажено и желанно пребывать и покониться в этом месте, но большее блаженство счастье – переселиться оттуда в небесные обители» (24, с. 26–27). Как подчёркивает свт. Иоанн Златоуст, «Церковь Бога живого сменила собою рай сладости. В том раю змей извивался и обольстил, в новом раю говорит Спаситель: *се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам* (Лк. 10, 19)... Вне рая (человек) получает больше, чем было в раю... Не в порицание раю говорю я это, – замечает святитель, – но в пояснение, что то богоприличное место нисколько не принесло пользы тому, кто не пожелал пребывать в добре» (9, с. 683).

Даже для ангелов, как считают святые отцы (ссылающиеся на Еф. 3, 10–12), появление Церкви стало новым этапом в процессе познания непознаваемого Бога. До Боговоплощения, пишет об этом свт. Григорий Нисский, «премирные силы знали единую простую, единовидную Божию премудрость, сообразно с естеством творящую чудеса. И никакого разнообразия не было в видимом ими... Многообразному же сему виду премудрости, состоящей из соплетения противоположностей, ныне ясно научены они Церковью... И если не смело будет сказать, и они, с помощью невесты [т.е. Церкви – С.Л.] увидев красоту Жениха [т.е. Христа – С.Л.], удивились, может быть тому, что для всех существ невидимо и не постижимо» (8, с. 258–259). В самом деле, рассуждает святитель, «если Церковь есть тело Христа, Христос – Глава телу, и по Своим отличительным чертам образует лице Церкви, то, может быть, друзья Жениховы [т.е. ангелы – С.Л.], с помощью одного усматривая другое, привлеклись сердцем, потому что в Церкви яснее видят Невидимого» (8, с. 259). Учи-

тывая же, что для отцов Церкви познание Бога есть не столько интеллектуальное усилие, сколько изменяющая онтологический статус тварных существ богоуподобляющая жизнь, можно заключить, что появление Церкви стало новым этапом и для благого общества Бога и ангелов, для его тварной составляющей.

Не позволяя разделять, а тем более противопоставлять Церковь и Царствие Божие, динамизм святоотеческой онтологии (а значит и всех остальных разделов, включая социальную мысль) не позволяет и полностью отождествлять их, не позволяет воспринимать Церковь как эсхатологическую полноту Царствия Небесного, что характерно для второго одностороннего подхода к пониманию Церкви.

Показательным примером (поскольку исходит от православного мыслителя, который пытается опираться на святых отцов) подобного подхода является учение протопресвитера Николая Афанасьева. Настаивая на том, что «дух в Церкви является организующим началом, который исключает всякий иной принцип» (25, с. 426), Н. Афанасьев считает, что, начиная с эпохи свт. Киприана Карфагенского и, особенно, с императора Константина Великого, который «внес в Церковь языческое имперское сознание» (25, с. 428), Церковь подчиняется организующим началам ветхого общества, прежде всего, имея в виду возникновение такого феномена как церковное право. Право вытесняет единственный «легитимный» (с точки зрения Н. Афанасьева) принцип организации бытия – любовь, ибо она несовместима ни с каким феноменом ветхого общества. В результате, по мнению Н. Афанасьева, возникает неправильное представление (во многом получившее воплощение в историческом бытии Церкви) согласно которому «в земной Церкви действуют те же законы, которые господствуют в греховной безблагодатной эмпирической жизни... Нет различия по природе между земной церковью и христианским государством, т.к. в основе их лежит одна и та же греховная всё ещё не преображённая, природа человека, связанная с его земным существованием» (25, с. 431). Одним словом, «произошло то, чего боялся ап. Павел, – смешение света и тьмы и участие верных с неверными» (25, с. 428), резюмирует Н. Афанасьев, опасно сближаясь с взглядами осуждаемых святыми отцами (а значит и Н. Афанасьевым, как православным мыслителем) Монтана и Мани, ибо право и государство оказывается у него «тьмой».

Представляется, что ключевым для понимания позиции Н. Афанасьева являются следующее его рассуждение. Если права, как реальности, возникшей в результате грехопадения и поэтому связанного исключительно с *этим эоном*, «не может быть в "невидимой церкви", то его не должно быть и в "видимой". Если оправдано существование права в "видимой" церкви, то тем самым оправдывается его существование и в "невидимой" церкви» (25, с. 433). Это рассуждение будет истинным, только если считать вслед за Н. Афанасьевым, что бытие «видимой Церкви» принципиально ничем не отличается от бытия «невидимой», «торжествующей», «небесной» Церкви, от эсхатологической полноты *будущего эона*. Конечно, Н. Афанасьев не может совершенно игнорировать отличия *нынешнего и будущего эона*: в конце концов, очевидно, что при любом понимании Церкви невозможно отрицать наличие в *этом эоне* у людей, даже святых, дебелих тел, требующих вполне материальной пищи, чего, по словам апостола Павла, не будет в *будущем эоне*. Но, не отрицая прямо подобных отличий, Н. Афанасьев в некоторых своих рассуждениях (подобных приведённому выше) чрезмерно сближает и даже отождествляет бытие Церкви в *нынешнем и будущем эоне*.

С точки зрения святых отцов определённые искажения в бытии Церкви возможны и даже имеют место быть. Подобные искажения недопустимо «списывать» на несовершенство *нынешнего эона*, их необходимо критиковать и исправлять. «Да не преступаются правила отцов, – гласит восьмое правило III Вселенского собора, – и да не вкрадывается под видом священнодействия надменность мирской власти, и да не утратим мало-помалу, неприметно той свободы, которую даровал нам Кровию Своею Господь наш Иисус Христос, Освободитель всех человеков» (26, с. 266). Однако святые отцы подчёркивают, что необходимо различать неизбежные искажения от неизбежной неполноты реализации социального идеала в *нынешнем эоне*.

Причиной этой неизбежной неполноты реализации социального идеала в *нынешнем веке*, по мнению святых отцов, является человеческая «составляющая» Церкви. Объясняя слова Христа: *Да придет Царствие Твое*, свт. Иоанн Златоуст говорит: «что это? Разве Бог не царствует теперь, что Его царство должно еще наступить? Конечно, Он – царь. Но как город, осажденный врагами, просит, чтобы пришло царское войско и освободило его, так и мы, будучи окружены противными силами и своими собственными грехами и

злыми помыслами. просим, чтобы наступило царство Божие, чтобы принесло нам избавление» (27, с. 790). Святые отцы прекрасно понимают, что не все люди жаждут спасения, а из тех, кто жаждет, не все жаждут в одинаковой степени. Именно поэтому Царствие Небесное раскрывается в *нынешнем зоне* постепенно, в той степени, в какой люди «предают» себя Богу. Поэтому до Второго Пришествия и Страшного Суда Царство Божие подобно *неводу, закинутому в море и захватывающему рыб всякого рода, который, когда наполнился, вытащили на берег и, сев, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон. Так будет при кончине века: изыдут Ангелы и отделят злых из среды праведных, и ввергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов* (Мф. 13, 47-50). Задача невода, то есть Церкви до наступления кончины века – *захватывать рыб всякого рода*, под которыми, по мнению блаж. Феодорита Кирского, необходимо разуместь «варваров, еллинов, иудеев, блудников, мытарей, разбойников» (20, с. 191) и помогать им избавляться от греха.

Такой подход максимально хорошо выражен в святоотеческой квалификации Церкви как лечебницы. В интерпретации данного названия Церкви следует избегать модернизации, распространённой в настоящее время, когда «врачества», подаваемые в Церкви, понимают как «предоставление психологической разгрузки, что вполне может обеспечить и психиатрия или даже какая-нибудь буддийская община со своим "гуру" во главе» (10, с. 179). С точки зрения святых отцов Церковь лечит не многообразные следствия, а их первопричину – грех; она, замечает свт. Кирилл Иерусалимский, «повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов, душою и телом совершаемых» (22, с. 307). Но, несмотря на внимание (подобно мирским врачам) к телу и душе, «Церковь, – подчёркивает свт. Иоанн Златоуст, – есть духовная лечебница, и приходящие сюда должны получать соответствующие врачества, прилагать их к своим ранам, и с этим уходить отсюда» (28, с. 2). Одним словом для святых отцов *нынешний зон* – это время борьбы, войны, а на войне случаются и временные неудачи. И «человеческая неудача и грех не устраняются из Церкви, [поскольку] не несут угрозы её истине. Напротив, истина Церкви есть принятие греха человека [в смысле признания его реальности – С.Л.] и преобразование этого греха в новую жизнь – общение и единство» (29, с. 35).

Учитывая незавершённость воплощения социального идеала в бытии Церкви *сего века*, незавершённость, связанную с её человеческой составляющей (что не исключает возможности для каждого христианина в меру его «духовного возраста» здесь и сейчас приближаться к полноте *будущего века*), необходимо рассматривать социальную структуру нового общества. На первый взгляд она совмещает несовместимое – ветхое и новое, а на деле являет уникальный пример преобразующего действия новых реалий на инвариантную социальную структуру и даже на некоторые неизбежные в *этом эоне* подсистемы ветхого общества.

Лучше всего это видно на примере экономики. Обычно богословский анализ Церкви осуществляется путём последовательного рассмотрения четырёх признаков Церкви, обозначенных в Никео-Цареградском символе веры (единая, святая, соборная, апостольская; см., например: Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви: Экклесиология. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005), но поскольку данная работа не претендует на статус богословской, анализ святоотеческих представлений о социальной структуре Церкви будет исходить из традиционного для отечественного обществоведения деления общества на сферы. В эсхатологической полноте явления Царствия Небесного экономика будет отсутствовать, ибо тогда не будет ни греха, ни связанных с ним «дебелых» тел. В нынешнем же *эоне* Церковь, образуемая людьми, имеющими «дебелые» тела, неизбежно предполагает существование экономической сферы, что уже само по себе отличает раскрытие Царствия Небесного в нынешнем бытии Церкви от полноты его явления в *будущем эоне*.

Однако Церковь не была бы новым обществом, если бы не предложила нового варианта организации экономической сферы общества. И этот вариант, как считают святые отцы, был предложен в Деян. 4, 32-35: *У множества же уверовавших, – пишет автор «Деяний апостольских», – было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но всё у них было общее. Апостолы же с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа; и великая благодать была на всех их. Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду.*

В настоящее время, устройство общества (и, прежде всего, экономической его сферы), описанное в Деян. 4, 32-35 нередко интерпретируется как некое исключение, в послепостольское время невозможное и ненужное. Однако, по мнению святых отцов устройство общества, описанное в Деян. 4, 32-35, является идеалом и нормой, к которому Церковь как новое неветхое общество должна стремиться во все времена своего существования в *этом эоне*. Так, свт. Иоанн Златоуст, комментируя Деян. 4, 32-35, говорит: «ужели за апостолами не могли оставаться дома и поля? Почему же они продавали их и раздавали всё? Потому, что так лучше было» (27, с. 850). То, что было лучше для апостолов, не может быть хуже и для всех остальных христиан.

Подобное отношение к Деян. 4, 32-35 закономерно вытекает из святоотеческого восприятия экономики как последствия грехопадения. Логично, что Церковь, будучи новым обществом *новой твари во Христе*, должна быть чужда ветхости и, стало быть, такого «ветхого явления» как экономика, в том её виде, какое она имеет в ветхом обществе. Как подчёркивает свт. Иоанн Златоуст, слова Христа: *продай имение твоё и дай нищим, и потом иди за Мною* (Мф. 19, 21) «прилично могут быть сказаны и первостоятелям Церкви, на счёт церковных имуществ. Никому нельзя следовать за Христом надлежащим образом иначе, как оставив всякую грубую и низкую заботливость» (27, с. 851) о материальном, что предполагает не устранение материального, а изменение отношения к нему. По мнению святых отцов, нормой церковной жизни (как для клириков, так и для мирян) является отсутствие стремления к получению и накоплению материальных «благ» сверх необходимого для поддержания жизни. Уже имеющиеся «блага» должны быть общими и использоваться для общего блага. Важно подчеркнуть, что подобное отношение к материальным «благам» не предполагает их обязательного обобществления, однако даже при формальном сохранении частной собственности все материальные «блага», имеющиеся у христиан, должны восприниматься ими как общее достояние и при необходимости свободно перераспределяться в пользу нуждающихся.

Особо оговаривается нестяжательность священноначалия, «потому что поставленный от лица Слова должен жить так, как Он... Ибо он ничего совсем не должен иметь как собственное и обладать чем-либо из (благ) мира, разве что нужным для тела, а всё остальное при-

надлежит бедным, странникам и его церкви» (30, с. 363). Как подчёркивает свт. Григорий Двоеслов, «те, которые изрекают слово Божественной проповеди, должны прежде сами неусыпно упражняться в добродетельной деятельности, чтобы собственным своим примером не противоречить тому, к чему призывают и возбуждают других своим словом» (31, 327).

Святые отцы прекрасно понимали, что Церковь, в лице своих «живых камней» (людей) далеко не всегда соответствовала норме, указанной в Деян. 4, 32-35. Но с их точки зрения это не отменяло возможности и необходимости самой нормы и не превращало отклонение от неё в нечто законное. Вовлечение Церкви в экономические отношения ветхого общества на принципах этого общества святые отцы оценивают отрицательно. Так Златоуст с сокрушением замечает, что в настоящее время (т.е. в IV веке) Церковь не такова, как во времена апостолов: «ныне Церковь сама содержит поля, дома, даёт поземельную за дома, содержит колесницы, конюхов, мулов и другое многое» (27, с. 850). Если апостолы не хотели не то, чтобы приобретать, но даже и разделять «имений», то «ныне наши епископы в подобных заботах превзошли самих приставников, экономов и корчемников, и в то время как им надлежало бы пещись о ваших душах, они каждый день озабочены тем, чем обыкновенно занимаются сборщики, приёмщики, счётчики и казначей» (27, с. 850). Святитель считает возможным даже сказать, что в результате появления у Церкви «экономического измерения» в его ветхом виде, образующие её «живые камни» «является уже ничем не лучше людей мирских» (27, с. 850).

Одна из главнейших причин этого, по мнению Златоуста, заключается в том, что многие прихожане, собирают сверх необходимой потребности земные псевдоблага, при этом ничем не делясь со своими находящимися в трудном положении братьями во Христе, что и вынуждает священноначалие, опасаясь за участь обездоленных, обращаться к экономической деятельности в её ветхих формах.

Конечно, святые отцы не считают, что все епископы и священники уподобились «экономам и корчемникам», забыли о принципах организации нового общества, изложенных в Деян. 4, 32-35. В конце концов, сам Златоуст, будучи епископом главного города государства, находясь, так сказать в «эпицентре искушений», не ограничивался раздачей пищи и одежды нуждающимся. Помимо этого, он созда-

вал специальные учреждения для бедных, в которых им оказывали всестороннюю помощь. Для получения средств на помощь бедным он продавал мрамор, приготовленный для строящегося храма и даже церковные сосуды. Одновременно святитель работал над изменением мировосприятия столичного духовенства. Как отмечает Георгий, архиепископ Александрийский (в написанном им житии святителя), с самого момента возведения в сан епископа, Златоуст «начинает заботиться об их [т.е. подчинённых ему клириков – С.Л.] образе жизни, убеждая довольствоваться церковной пищей и не стремиться к запаху, который издаёт стол богатых, чтобы, не имея дыма факелоносца, они не предались бы огню невоздержания, стремясь к образу жизни льстецов и паразитов» (32, с 299–300). При этом, как подчёркивает А.И. Сагарда, подобные взгляды и действия не были единичным случаем: «все вообще церковные имущества лучшими епископами считались тогда достоянием бедных, и представители Церкви в моменты острой нужды не останавливались пред продажей церковных сосудов» (33, с. 1047).

Понимая, что устранение греха, предполагающее свободную волю людей, есть долгий процесс, святые отцы не требовали одномоментного устранения организации экономической сферы по модели ветхого общества, ибо такое устранение без изменения людей ни к чему не приведёт. Однако они подчёркивали, что этот реализм не следует путать с оправданием и тем более с «благословением» ветхого типа устройства экономической сферы.

Ещё серьезнее, чем экономика трансформируется политическая сфера в новом обществе. Строго говоря, для святых отцов в Церкви вовсе отсутствует политическая сфера в её традиционном понимании, ибо её существование обусловлено грехом. Однако по причине того, что до Второго Пришествия грех является реальностью человеческого бытия (как индивидуального так и социального) святые отцы признают как необходимость государства, так и необходимость союза Церкви с ним, союза, исходящего из того, что «Церковь по природе своей представляет высшую ступень социального строя по сравнению с государством» (34, с. 284).

Несмотря на отсутствие политической сферы в её традиционном понимании в Церкви имеют место быть неполитические властные отношения, что не удивительно, ибо их существование с точки зрения святых отцов не обусловлено грехом и поэтому ничто не мешает

их существованию в новом обществе. Кроме того, поскольку Церковь в нынешнем эоне есть лечебница, в которой люди, излечиваясь от греха, становятся *новой тварью во Христе*, постольку, говорят святые отцы, для лучшей реализации этой цели существует церковная иерархия, созданная в отличие от иерархий ветхого общества Богом (35). «Престол священства, – говорит об этом Златоуст, – утверждён на небесах, и священнику вверено устроить тамошние дела. Кто говорит это? Сам Царь небес. *Елика аще свяжите на земли, говорит Он, будут связана на небесах, и елика аще разрешите на земли, будут разрешена на небесах* (Мф. 18,18)... Священник стоит посредником между Богом и родом человеческим, низводя на нас оттуда благодеяния и вознося туда наши прошения» (36, с. 417). Можно сказать, что с точки зрения святых отцов церковная иерархия изначально была создана как «социальный институт» по подготовке «граждан» Царствия Небесного, в чём и заключается её принципиальное отличие от любых иерархий ветхого общества. В этом церковная иерархия подобна ангельской иерархии и даже есть её земное продолжение (37). Поэтому критикующей церковную иерархию как способ организации нового общества (но не церковных иерархов, которые как люди не застрахованы от греха, а, значит, и критики), всякий «не остающийся в положенных пределах прямо идёт вопреки Положившему сии пределы» (20, с. 278).

В самом общем виде церковная иерархия представляет собой объединяющее всех христиан разделение на «клир» и «мирян». Свт. Григорий Богослов так пишет об этом: «как в теле, иное начальствует и как бы председательствует, а иное состоит под начальством и управлением: так и в Церквах (по закону ли справедливости, воздающей по достоинству, или по закону Промысла, все связующего) Бог постановил, чтобы одни... оставались пасомыми и подначальными; а другие, стоящие выше прочих по добродетели и близости к Богу, были Пастырями и Учителями к совершению Церкви, и имели к другим такое же отношение, какое душа к телу и ум к душе, дабы то и другое, недостаточное и избыточное, будучи, подобно телесным членам соединено и сопряжено в один состав, совокуплено и связано союзом Духа, представляло одно тело, совершенное и истинно достойное самого Христа – нашей Главы» (38, с. 24). Если бы не было церковной иерархии, говорит свт. Григорий Богослов, обращая внимание слушателей на её главную функцию, то «где и кем соверша-

лось бы у нас таинственное и горе возводящее Богослужение, которое у нас всего превосходнее и досточтимее?» (38, с. 24).

Сравнивая методы светской и церковной власти, святые отцы указывают на их главное отличие: «там всё делается по страху и по необходимости, а здесь по свободному произволению и по рассуждению... Духовное начальство... не просто есть начальство, но и отеческая, можно так сказать, власть, потому что имеет и кротость отеческую, и действует больше убеждениями» (39, с. 612). Даже если убеждение действует не сразу, священнослужитель не должен оставлять этот способ воздействия, переходя к насильственным действиям. Он должен неустанно убеждать своих слушателей и тогда, рано или поздно достигнет своей цели. При этом священнослужитель должен сам на деле показывать пример того, к чему он призывает подчинённых: подчёркивает свт. Григорий Богослов, «надобно превосходством своей добродетели привлечь народ к порядку, и не силой обуздывать» (38, с. 29). Впрочем, замечает свт. Иоанн Златоуст, «учитель не должен находиться в пренебрежении... В тех вещах, которые лично его касаются, пусть он подвергается пренебрежению и пусть переносит его, – таким образом, долготерпение содействует успеху учения; а в том, что касается других, – нет, потому что это уже будет не кротость, но равнодушие... Когда дело касается спасения других, тогда приказывай и распоряжайся с полной властью. Здесь уже нужна не кротость, а власть, чтобы не произошло вреда для общества» (39, с. 707). Однако необходимость в определенной строгости есть особенность, обусловленная наличием греха (чего не будет в эсхатологической перспективе, когда Царствие Небесное явится людям во всей своей полноте), а не есть имманентное свойство нового общества (Церкви).

Главным же методом начальствующего в новом обществе/Церкви (и стремящегося к идеалу светского правителя) является любовь. Как подчёркивает Златоуст, «ничто столько не выказывает с хорошей стороны начальника, как любовь к подчинённым. Так и для того, чтобы быть отцом, не довольно только родить, но, родивши, надобно любить. А если любовь требуется там, где (действует) природа, то тем более она нужна там, где (действует) благодать» (39, 609). Даже если подчинённые грешат, начальствующие, вразумляя их, не должны быть «жестокими на суде, зная что все мы должники греха» (40, с. 386). Указывая, что это не просто нечто желательное, но

обязательное правило для начальствующих в Церкви, преп. Феодор Студит говорит, что «необходимо иметь в виду апостольское правило, которое гласит; епископа или пресвитера или диакона, бьющих верных согрешающих или неверных, совершающих неправду, повелеваем извергать» (41, с. 121) из сана. Одним словом, священнослужитель должен властвовать в любви и любовью, как это делает Бог.

Пожалуй, наибольшее число споров вызывает существование в Церкви такого феномена ветхого общества как право. Профессор Р. Зом, один из самых последовательных противников самой возможности существования церковного права, считает что «Церковь есть в силу своего идеала и своей сущности Христианство, Народ Божий и Царство Божие, Тело Христово на земле. Немыслимо, чтобы Царство Божие обладало человеческими (правовыми) формами устройства, чтобы Тело Христово было носителем человеческого (правового) господства. Насколько правовой порядок находится в согласии с сущностью государства, настолько же он противоречит глубочайшей сущности Церкви» (42, с. 11). Не менее категоричен известный православный мыслитель Н. Афанасьев. Подобно протестанту Р. Зому, он считает, что являющаяся идеалом и нормой «первоначальная церковь не знала права», причём не потому, что была ещё неразвита, а «т.к. жила тем, что свойственно её природе, а не тем, что её чуждо» (1, с. 433). Только позже, «в течение истории в церковную жизнь проникло право, которое стало организующим принципом. Это было проникновением эмпирических начал жизни старого зона, в котором Церковь, будучи началом "последних дней", продолжает пребывать. Как принадлежащее старому зону, право чуждо природе Церкви» (1, с. 426). По мнению Н. Афанасьева существование церковного права свидетельствует ни много, ни мало о «сомнении в действительности благодатных начал и об открытом или скрытом убеждении, что только право является организующим началом жизни, а Дух может создать только анархию» (1, с. 427).

По-своему позиция Н. Афанасьева логична, ибо для него право не просто следствие греха, но сам грех (1, с. 427). Он вообще склонен воспринимать ветхое общество, его реалии (право, государство и т. д.) как неподлежащее изменению зло, соприкосновение с которым неизбежно искажает бытие нового общества – Церкви. В этом можно усмотреть отчасти идеалистические (в обыденном значении этого слова), отчасти манихейские мотивы, однозначно неприемлемые для

святых отцов. Для святых отцов ветхое общество, поражено грехом, а не является грехом, а пораженное можно и нужно лечить, используя самые разные средства. Право и является одним из таких средств, которое хотя и не может само по себе избавить от греха, но может способствовать этому, даже если речь идёт о светском праве. Тем более это относится к церковному праву, для которого спасение человека является единственной целью.

В отличие от Н. Афанасьева и подобных ему мыслителей святые отцы не только не видели никакого противоречия в существовании церковного права, но и активно участвовали в его создании, что признаёт и Н. Афанасьев (тем самым Н. Афанасьев вступает в прямое противоречие со Св. Преданием, что не может не вызывать удивления, ибо он позиционирует себя как православного мыслителя и, следовательно, не может, в отличие от протестанта Р. Зома, столь произвольно обращаться с важнейшим основанием своей веры). , и другие критики церковного права. Такое отношение святых отцов к церковному праву не случайно, оно с необходимостью следует из святоотеческого понимания Церкви и мира. Церковь в этом поражённом грехом мире – лечебница, в которой люди лечатся от греха, а не элитный клуб «пневматиков» в духе Монтана, отрицающих мир как зло. Право не нужно излечившимся от греха, или никогда не причастным ему, например, благим ангелам (поэтому его и не будет в эсхатологической полноте Царствия Небесного), но оно необходимо тем, кто живёт в *этой зоне*, находится в процессе лечения, каковых – большинство. Как выразился митр. Иоанн Зизилуас, «Церковь состоит из грешников» 43, с. 88).

То же можно сказать и о предполагаемых правом наказаниях. В церковном праве они не мыслятся как окончательное самодостаточно деяние, решающее все проблемы. «Судебный акт с наложением церковного наказания имеет в виду лишь побудить преступника, чтобы он сознал своё преступление, т.е. что он сам сообразился с истинного пути и что поведение его служит к соблазну других членов общества, с подрывом чести и достоинства Церкви, и чтобы сознание это возбудило в нём чувство раскаяния. Это чувство несомненно вызовет потребность в облегчении души чрез таинство исповеди, так что за отправлением открытого церковного суда стоит, в конце концов, исповедь с разрешительной молитвой» (44, с. 7) – церковное *таинство*, уже не имеющее аналогов в ветхом обществе и способ-

ное, по мнению святых отцов, действительно бороться с главной проблемой этого *эона* – грехом. Таким образом, церковные наказания не исключают и не заменяют те новые реалии, присутствующие исключительно Церкви, которые являются главным средством «построения» нового общества.

Наказывая, Церковь напоминает, что «коль скоро человек стал членом Церкви, он тем самым взял на себя обязанность подчиняться и Божественным законам» (45, с.20), существующим в Церкви, ибо спасение совершается не как захочется «больному» грехом, но как установлено в «лечебнице»/Церкви. Отлучение вовсе не случайно существует для членов Церкви, а не для «внешних», поскольку «отлучение таковых не служило к исправлению их» (46, с. 15). При этом и «отлучённые кающиеся не считались находящимися вне Церкви, они не именовались внешними... С одной стороны, отлучаемые выражали любовь и покорность Церкви, исполняли налагаемые на них обязанности кающихся; с другой стороны, верные не отказывались иметь некоторого общения с ними; сострадая им, они воздыхали с ними» (46, с. 16) и помогали им исправляться, проявляя свою любовь к «членам» единого «тела Христова» – Церкви.

Сам Бог, подчёркивают святые отцы, наказывает людей, что не исключает Его любви к ним, но, напротив, предполагается этой любовью: «если бы не наказывал Он нас, – подчёркивает преп. Ефрем Сирин, – это значило бы, что ненавидит Он нас 47, с. 231). Как говорит свт. Василий Великий, причина существования наказаний – грех, цель – искоренение греха, чтобы и в этом, и будущем веке человек мог стать членом благого общества Бога, ангелов и людей. «Как врач, хотя производит в теле труды и страдания, однако же, благодетелен, потому что борется с болезнью, а не с больным; так благ и Бог, который частыми наказаниями устроит спасение целого» (48, с. 146). Поэтому для святых отцов и возможно сказать, что «наказания, посылаемые от Бога, суть скорее действия Его человеколюбия, чем наказания» (28, с. 258). Поскольку же и в Церкви в *нынешнем веке* существуют не только святые, но и стремящиеся к святости (причём – по «козням бесов» и по собственному нерадению – не всегда успешно), то для них, когда происходят падения, вполне уместны наказания, которые (включая самое суровое – анафему) имеют «значение духовного церковного врачевства против недуга в духе человеческом, причиняющего вечную смерть» (49, с. 5). Таким

образом, с точки зрения святых отцов в конечном итоге церковное наказание есть проявление любви, по причине чего и совершаться оно должно с любовью.

Важнейший признак социального бытия *новой твари во Христе*, проявляющийся в церковных наказаниях – это взаимопомощь. «Если, – наставляет блаж. Феодорит Кирский, – иные и впадут в какое-либо бедствие, должно не насмехаться и ругаться над ними, но паче принимать участие в их печали, по апостольскому закону, которым повелевается *плакати с плачущими* (Рим. 12, 15)» (20, с. 53). Святые отцы подчёркивают, что спасение (используя не способные передать «синтетический» характер этого действия «аналитические» термины) и индивидуально, поскольку спасается каждая конкретная душа, личность, и коллективно, поскольку христианин спасается не в одиночку, но в обществе и при содействии других спасаемых, причём не только священнослужителей. Как точно подмечает Хью Уайбру, «Церковь – не собрание отдельных индивидуумов и не коллектив, в котором отдельная личность подчинена целому. Это – сообщество личностей, поддерживающее каждую личность в её христианской жизни и поддерживаемое каждой личностью, вносящей в него свою лепту» (50, с. 199). Свт. Иоанн Златоуст подчёркивает, что спасение в одиночку невозможно поскольку «нам для спасения недостаточно одной собственной добродетели, но должно оставить эту жизнь, обратив к добродетели и других» (27, с. 614). По этой причине, замечает св. Николай Кавасила, каждый христианин должен «несчастье других считать своим бедствием» (51, 153) прилагая все всевозможные усилия для помощи ближним. Мы, христиане, наставляет Златоуст, «должны заботиться не только о своем спасении (но и о спасении ближних); иначе и сами не получим спасения» (52, с. 613), ибо «Господь хочет, чтоб человек чрез человека спасаем был» (53, с. 100).

Даже недолжное поведение ближнего не является причиной отказа ему в помощи. В самом деле, рассуждает блаж. Зосима Палестинский, «Бог возвёл нас в чин членов тела, имеющих главою Христа Бога нашего... Потому, когда брат причиняет тебе скорбь, то это подобно тому, как страждущая рука или болящий глаз заставляет страдать другой член. Ведь руки мы не отсекаем и не отбрасываем, и глаза не выкалываем, когда они причиняют нам боль, почитая большим для себя вредом отъятие того или другого из сих членов, а на-

против и крестное знамение... на них налагаем и Святых помолиться призываем, и свои прилежные о них приносим Богу молитвы, и вместе с сим приготавлием коллурии (глазные мази) и пластыри, чтобы помощью излечить болящий член» (54, с. 113). Так же необходимо относится и к членам тела Христова, даже если они, болея грехом, «причиняют нам скорбь», помня, помимо прочего, что «благодаяние другим обращается во благо самому благодетелю» (20, с. 171).

Кроме того, христианин должен способствовать спасению и тех, кто ещё не стал членом Церкви или отпал от неё. Святые отцы порицают тех христиан, которые «под личиною кротости говорят: какое нам дело до язычников? Хочет человек спастись, и пусть спасается. Так говорить может только тот, кто совершенно не чувствует ревности к благодетельности» (27, с. 684), кто не стал по настоящему *новой тварью*.

Во взаимопомощи как нельзя лучше проявляется главное отличительное свойство *новой твари* и образуемого ею нового общества – любовь. На это, подчёркивают святые отцы, постоянно указывал Христос и апостолы. «Христос, – говорит свт. Иоанн Златоуст, – не упоминая о всех чудесах, которые имели быть совершены апостолами, сказал: *по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою (Ин. 13, 35)*» (55, с. 420). *Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих (Ин. 15, 12-13)*. Поэтому святые отцы настаивают на том, что взаимопомощь для христиан естественна и неизбежна, никто не может сказать, что спасение других людей – это не его дело. И «как то, что составляет свойство (вещи), не может быть противно ей, так и здесь, потому что это [любовь – С.Л.] составляет свойство христианина» (55, с. 420).

Именно в таких, на первый взгляд индивидуальных, взаимодействиях «лицом к лицу» как взаимопомощь и происходит по мысли святых отцов распространение нового неветхого общества любви. «Не выступая реформаторами государственного и социального строя, – точно подмечает Н.А. Заозерский, – христиане путём индивидуального [и, одновременно, «коллективного», связанного с действиями других членов тела Христова – С.Л.] усовершенствования влагали в существующие устои, политические и социальные, совсем новый дух и содержание и являлись представителями совсем нового порядка жизни» (34, с. 267). Присущая новому человеку истинная любовь

кардинально преобразует структуру ветхого общества, включая такие, обусловленные существованием греха (но не греховные по природе) феномены ветхого общества как экономика, государство, право.

Таким образом, по мнению святых отцов, несмотря на то, что во всей своей полноте идеальное общество (Царствие Небесное) будет явлено лишь в эсхатологической перспективе, в определённом «виде» – в виде Церкви – оно существует на земле уже здесь и сейчас. В Церкви человек вновь получает утраченную после грехопадения первых людей возможность стать частью благого общества Бога и ангелов. Как Богочеловеческая реальность Церковь для святых отцов и неизменна (в своей божественной «составляющей») и динамична (в своей тварной, человеческой «составляющей»), устремлена к полноте будущего века. Не позволяя разделять, а тем более противопоставлять Церковь и Царствие Божие, динамизм святоотеческой онтологии не позволяет и полностью отождествлять их, не позволяет воспринимать Церковь как эсхатологическую полноту Царствия Небесного, что объясняет особенности отношения отцов Церкви к таким феноменам ветхого общества как экономика, государство, право.

Библиография

1. Иларион (Троицкий), архиеп. Очерки по истории догмата о Церкви. – М.: Паломник, 1997.
2. Мефодий Патарский, свт. Пир десяти дев или о девстве // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. – М.: Паломник, 1996.
3. Фалассий, блаж. О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу сотницы // Добротолюбие. Т.3. – С-ТСЛ, 1992.
4. Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига // Феодор (Поздеевский), архиеп. Жизнеописание. Избранные труды. – С-ТСЛ, 2000.
5. Шмеман, А., прот. Церковь, государство, теократия // Шмеман, А., прот. Собрание статей. 1947-1983. – М.: Русский путь, 2009.
6. Флоровский Г.В. Церковь: ее природа и задача // Флоровский, Г.В. Избранные богословские статьи. – М.: Изд-во «Пробел», 2000.
7. Максим Исповедник, преп. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Максим Исповедник, преп. Творения: в 2 кн.: Кн. 1. – М.: Мартис, 1993.
8. Григорий Нисский, свт. Изъяснение Песни песней Соломона. – М.: Изд-во им. Свт. Игнатия Ставропольского, 1999.
9. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на второе послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т.: Т.10, кн.2. – М., 2004.

10. Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и эсхатология // Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия. – Богородище-Сергиева Пустынь, 2009.
11. Башкиров, В., протоиерей. Церковь Христова и Царство Божие (опыт разграничения понятий) // Православное учение о Церкви. Богословская конференция Русской Православной Церкви. Москва, 17-20 ноября 2003 г.: Материалы. – М.: Синодальная Богословская комиссия, 2004.
12. Зом, Р. Церковный строй в первые века христианства // Зом, Р. Церковный строй в первые века христианства. Заозёрский Н.А. О сущности церковного права. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005.
13. Флоровский, Г.В. Пути русского богословия. – Париж, 1983 (репринт 1991).
14. Бобринский, Б., протопресвитер. Церковь и Евхаристия // Православное учение о Церкви. Богословская конференция Русской Православной Церкви. Москва, 17-20 ноября 2003 г.: Материалы. – М.: Синодальная Богословская комиссия, 2004.
15. Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви: Пневматология. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007.
16. Афанасьев, Н., протопресвитер. Трапеза Господня. – К.: храм прп. Агапита Печёрского, 2003.
17. Ипполит Римский, свт. Толкование на книгу пророка Даниила // Ипполит Римский, свт. Творения. Выпуск 1. – С-ТСЛ, 1997.
18. Помазанский, М., протопресвитер. Мысли о Церкви // Помазанский М., протопресвитер. Мысли о Православии. – М.: «Лепта-Пресс», 2004.
19. Луман, Н. Социальные системы. – СПб.: Наука, 2007.
20. Феодорит Кирский, блаж. Толкование на четырнадцать Посланий святого Апостола Павла // Феодорит Кирский, блаж. Творения. – М.: Паломник, 2003.
21. Иоанн Златоуст, свт. Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т.: Т.1, кн.2. – М., 1991.
22. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. – М., 1991.
23. Иоанн Златоуст, свт. Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т.: Т.1, кн.2. – М., 1991.
24. Фотий, свт. Избранные трактаты из «Амфилохий». – М.: Индрик, 2002.
25. Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого. – Киев: Центр православной книги, 2005.
26. Петр (ЛЮНЬЕ), архиепископ. Правила первых четырёх Вселенских Соборов. – М.: Издание Сретенского монастыря, 2005.
27. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на евангелие от Иоанна Богослова. – М., 1993.
28. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. – М., 1993.

29. Яннарас, Х. Истина и единство Церкви. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
30. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022). – Нижний Новгород, 1996.
31. Григория Двоеслов, свт. Правило пастырское. – М., 2011.
32. Георгий, архиепископ Александрийский. Повествование, или житие и чудеса во святых отца нашего и вселенского учителя и архиепископа Константинопольского Иоанна Златоуста // Древние жития святителя Иоанна Златоуста. Тексты и комментарий. М., 2007.
33. Сагарда, Н.И., Сагарда, А.И. Полный курс лекций по патрологии. – СПб, 2004.
34. Заозёрский, Н.А. О сущности церковного права // Зом, Р. Церковный строй в первые века христианства. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005.
35. Экземплярский, В.И. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. – Киев: «Пролог», 2007.
36. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на пророка Исайю // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т.: Т.6, кн.1 – М., 2005.
37. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. – СПб.: Алетейя, 2001.
38. Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т.: Т.1. – СТСЛ, 1994.
39. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на второе послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т.: Т.10, кн.2. – М., 2004.
40. Послание святого Поликарпа Смирнского // Писания мужей апостольских. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.
41. Феодор Студит, преп. Малое оглашение // Феодор Студит, преп. Малое оглашение. Слова. – М.: Изд-во им. Свт. Игнатия Ставропольского, 2000.
42. Зом, Р. Церковный строй в первые века христианства // Зом, Р. Церковный строй в первые века христианства. Заозёрский Н.А. О сущности церковного права. – СПб., 2005.
43. Иоанн (Зизиулас), митр. Опытное переживание таинства Церкви // Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия. – Богородице-Сергиева Пустынь, 2009.
44. Суворов, Н.С. О церковных наказаниях. Опыт исследования по церковному праву. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.
45. Цыпин, В., протоиерей. Каноническое право. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009.
46. Никольский, К., протоиерей. Анафематствование (отлучение от Церкви) совершаемое в первую Неделю Великого поста // Анафема. История и XX век. – М.: Издание Сретенского монастыря, 1998.
47. Ефрем Сирин, преп. О братском вразумлении друг друга // Ефрем Сирин, преп. Творения: в 8 т.: Т.5. – М.: Издательство «Отчий дом», 1995.

48. Василий Великий, свт. О том, что Бог не виновник зла // Василий Великий, свт. Творения: в 5 т.: Т. 4. – М.: Паломник, 1993.
49. Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово в Неделю Православия // Анафема. История и XX век. – М.: Издание Сретенского монастыря, 1998.
50. Уайбру, Х. Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000.
51. Кавасила, Николай. Семь слов о жизни во Христе // Кавасила, Николай. Христос. Церковь. Богородица. – М., 2007.
52. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея евангелиста. – М., 1993.
53. Иоанн Карпафский, св. Сто увещательных глав // Добротолюбие. Т.3. – С-ТСЛ, 1992.
54. Зосима (Палестинский), блаж. Собеседования // Добротолюбие. Т.3. – С-ТСЛ, 1992.
55. Иоанн Златоуст, свт. О священстве // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т.: Т.1, кн.2. – М., 1991.

Мария Ильинична Мирошниченко
кандидат философских наук, доцент кафедры истории ЮУрГУ

ГЕНДЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ СМЫСЛОВ

В статье дана характеристика трансформации гендерных особенностей, проявляемых в процессе формирования национально-культурных смыслов. Показаны следы матриархата в культурной семиотике, соотношение дискурсивного и догматического в идеационных конструктах после принятия христианства на Руси и петровских преобразований, появление женского вопроса во второй половине XIX в. и его место в системе смыслообразующих ценностей представительниц российского женского социума, позиции по отношению к женскому вопросу. Определены противоречия представлений о сексуальном и отношении к женщине в российском обществе в первой трети XX в. и их гносеологические истоки, установлено, что с октября 1917 г. женщины воспринимались в основном как «трудовые единицы». В заключении сделан вывод о постепенном замещении в содержании культурных смыслов национального компонента политическим, ориентированным на элементы дворянской модели представлений о взаимоотношениях между матерью и детьми, о роли женщины в домашнем хозяйстве.

María Illinichna Miroshnichenko
Doctora en Filosofía (PH. D), Profesora-Investigadora de la cátedra
de Historia de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

LAS PARTICULARIDADES DEL GÉNERO FEMENINO EN LA FORMACIÓN DE LOS SIGNIFICADOS NACIONALES Y CULTURALES

En este artículo se caracteriza la transformación de las peculiaridades de género femenino en la formación de los significados nacionales y culturales en Rusia. Se muestran las huellas de cierto matriarcado en la semiótica cultural; la correlación entre lo discursivo y lo dogmático en la mentalidad nacional desde la adopción del cristianismo en Rusia hasta las reformas de Pedro el Grande; el surgimiento de la cuestión femenina en la segunda mitad del siglo XIX y su papel en el sistema de valores de la sociedad rusa. También se analizan las contradicciones en la percepción sobre el sexo y la actitud hacia la mujer en el primer tercio del siglo XX, y se llega a la conclusión que las mujeres se percibieron en ese entonces como unidades de trabajo. En la conclusión, la autora señala algunos elementos referidos a la sustitución de los valores culturales aristocráticos por los elementos cívico-políticos.

Гендерное содержание современных национально-культурных смыслов определено в основном в предшествующую советскую эпоху, в первый период которой, в 1920-е – 1930-е гг., был произведен быстрый и радикальный слом старых и насаждение новых гендерных стереотипов. К началу новой эпохи идеационные конструкты, связанные с культурными объектами как со знаками и являющиеся информационным, экспрессивным содержанием, то есть культурные смыслы (1), уже находились в стадии трансформации, вызванной как изменением условий существования значительного слоя женщин из различных социальных групп во второй половине XIX в., так и демографическими последствиями участия России в Первой мировой войне. Эти новые условия изменяли способ бытия, образ жизни, культуру, а, следовательно, и содержание информации, выработанной историческим опытом, посредством которой определенные сообщества людей осознали окружающий мир и свое предназначение в нем и формировали его.

Новые гендерные установки и новые социальные условия сыграли свою роль в сложной цепи исторических процессов, завершившихся формированием наблюдаемого в настоящее время третьего за последние 100 лет крупного демографического кризиса в России или первого демографического кризиса XXI в. Настоящая ситуация требует проведения взвешенной, продуманной, результативной государственной политики в отношении женщин и семьи, актуализирует проблему очередной корректировки гендерных принципов. Альтернативный вариант уже представлен: выход из демографического кризиса некоторые политические силы, среди них и Русская православная церковь, недалекovidно видят в возврате к запрещению абортов (2). В этих условиях актуально изучение гендерных особенностей формирования национально-культурных смыслов. Гипотезой нашего исследования выступает положение о том, что по мере разворачивания конкретных политических, социально-экономических и культурологических процессов происходило сначала постепенно частичное замещение, а после радикальных социальных потрясений усиленное вытеснение национальной составляющей национально-культурных смыслов и замена ее политической составляющей.

Спектр гендерных особенностей отвлеченных от конкретики национально-культурных смыслов не так очевиден, как это может

представляться с позиций обыденного европоцентристско ориентированного мышления. Так, М. Мид еще в 1920-е – 1930-е гг. выявила обратные западноевропейской культуре нормативные отношения в обществе чамбули, где женщины были энергичны и деятельны и руководили деловой стороной жизни (3), в культуре арапешей в Новой Гвинее, где у мужчин, так же, как и у женщин, в одинаковой мере считалось нормой лелеять детей, заботиться об их росте; у мундугуморов доминирующим типом женского поведения была агрессивность, и женщина, проявившая слабость, к примеру, накормившая грудью чужого ребенка, овдовев, не нашла бы себе нового супруга (4). К проблеме гендерных аспектов формирования национально-культурных смыслов в отечественной культуре эпизодично обращались различные ученые, работавшие в области women's studies (5). Важный вклад внесен Н.Л. Пушкаревой (6). Большой интерес в плане культурной семиотики представляют труды по истории древнерусского языка (7). Аспекты, связанные с корректировкой или резким изменением рисунка гендерной роли под влиянием переломных событий эпохи оказались наименее изученными. Обращение к данной теме неминуемо предполагает вторжение в такую тонкую сферу частной жизни, как интимная жизнь. В этом отношении ценным является исследование проблемы свободного интимного общения в Ленинграде в переходный от капитализма к социализму период, проведенное Н.Б. Лебиной (8).

При всей остроте споров о содержании матриархата изучение свойств знаков и знаковых систем в культурной семиотике показывает наличие периода с характерным типом семейных отношений, при которых происхождение прослеживалось по материнской линии, и, следовательно, главой семьи являлась мать. История языка свидетельствует, что родственные группы слов, создаваемые примерно в одно и то же время, получали одинаковые грамматические признаки (либо одну основу, либо один суффикс и т.д.). Самые древние словапонятия о членах семьи, которые обозначали названия кровных степеней родства (мать, отец, сын, дочь, брат, сестра) входили в архаический тип склонения с основой на -er. Поскольку в современном литературном русском языке не все они сохранились в исконной форме, реконструкция их первичных форм на основании других индоевропейских языков выглядит следующим образом: *māter, *fāter, *pūer, *dūhiter, *brāter, *sjesor. Здесь *сестра* (в переводе на совре-

менный язык «своя женщина») – всего лишь «женщина (своей) крови» – отмечено, что первоначально возникли наименования по женской линии, которые определяли пределы «своих», *брат* – всего лишь мужской член рода. Понятие *сын* в разных языках получило разное наименование: *sūpūs 'рожденный (матерью)' из эпохи матриархата (ср. русское *сын*); *rǫer 'зачатый (отцом)' из эпохи патриархата. Совместная принадлежность слов «женского ряда» к древнейшим типам склонения с основой на гласный *-ī также указывает на то, что родство по женской линии обозначилось раньше, чем родство по мужской. Это слова zly → золовка 'сестра мужа', *sveky → свекровь 'мать мужа', *jetgy → ятровь 'жена брата', а также нестера 'племянница' (дочь мужа или брата) – слово с тем же показателем, что и слова самой древней группы терминов родства по крови. Обозначаемые словами «сестра», «свекровь», «свесь» (буквально 'свойство') члены общества входили в род, пополняя мир «своих» через родство по женской линии. Мужские наименования родственников подстраивались под этот ряд. Так, «свекр» – только производное от «свекровь», довольно позднее у славян (9, с. 34–38).

Переход к мужскому роду прав наследования и отстранение женщин от семейной власти стали первыми крупными изменениями соотношения гендерных ролей, отразившимися в языке. Так, *баба* еще до конца XIV в. не имело значения 'бабка' или 'бабушка', оно означало пожилую, опытную в домашних делах женщину, одновременно и повивальную бабку. Слова *дядя* в современном понимании (когда дядей можно назвать и постороннего мужчину) до конца XIV в. нет, до этого времени четко различаются дядя по отцу (*стрый*, древнерусская форма – *строй*) и дядя по матери (*vy*, древнерусская форма – *вуй*). Сестра жены воспринималась как потенциальная жена и поэтому особым словом не называлась, в этом также признак патриархата. Следы установления патриархата в языке проявлялись и в том, что тетки по отцу или матери первоначально специальными терминами не назывались, и только позже, в историческое время, в соответствии с названиями дядей появляются производные их имена: *стрыя* и *уйка*. Слово *тетя* считается случайным словом детской речи, иногда в переводных текстах проникавшим на Русь и отражавшим иную систему родства. Женская линия обозначений, по данным В.В. Колесова, неполна, хотя в основных своих элементах постоянна. Она не

изменялась во времени, как бы застыла в границах основных различий. Мужская же линия все время совершенствовалась, развивала новые обозначения, вбирая слова, которые ранее могли обозначать не связанные с семейными отношениями понятия; в отличие от женской, она была полна до предела, включала в себя все возможные степени мужского родства. В этом важное отличие представителями рода мужского и женского пола, такое, как его понимали в древности: динамика и полнота действий мужчины и замкнутость женского коллектива, берегущего традиции рода (9, с. 36, 38).

Говоря об историоризации самого понятия «женщина», отметим, что собирательное *женьщина* (образованное от притяжательного прилагательного *женьский*) означало в древнерусском языке и в русском языке вплоть до середины XVI в. «женское общество», «женскую половину дома». В XVII в. этим словом обозначали лишь социально полноправных женщин; простолоудинки, служанки именовались *жонки*, *девки*. Женщину в юности и в молодости в Древней Руси обозначали словом *дева* (способная вскормить [своих] детей), *де-тя* ('вскормленное'). Более дробные деления на возрастные группы с женской стороны в древности не были известны (или до нас не дошли). Корень слова *жена* тот же, что и у современных терминов «генезис», «гены», которые восходят к греческому *γεννάω* – «рождаю». Современный смысл термина *жена* сформировался не ранее XVI в. Такие слова, как *жених* и *невеста*, *муж* и *жена*, *дева* и *вдова* и т.п., относящиеся к самым поздним по происхождению именным основам на гласные *-о и *-ā, являлись совсем новыми понятиями (9, с. 47–48, 84–86).

Идеационные конструкты в качестве содержания национально-культурных смыслов формировались в условиях трансформации восточнославянского этноса в древнерусскую народность (в XII в.) и выделения из нее (в XIV–XVII вв.) – в северо-восточной части ареала – русского народа. Гендерные характеристики механизмов социального поведения, формируясь в зависимости от социального положения женщины, определялись все же в первую очередь ее фертильной функцией; ее ролью в домашнем хозяйстве и домохозяйстве, а также в сельскохозяйственном производстве и промыслах; многие аспекты коллективной идентичности были обусловлены включением в обрядовые действия языческих культов, позже – местом женщины в христианской обрядовости, но неизменным атрибутом женской

гендерной роли оставалось «многочадие», которое определялось не только общественной необходимостью, но и отсутствием эффективных средств контрацепции.

С принятием христианства соотношение дискурсивного и догматического изменяется: языческое становится дискурсивным, христианское догматическим. Распространение в связи с появлением двоеверия религиозного дуализма обострило в общественном сознании борьбу присущих язычеству норм морального сознания и новых христианских норм. Новая система запретов и предписаний еще очень долго (вплоть до эпохи борьбы большевиков против религии, разгрома ими церквей и закрытия монастырей) вступала в противоречия с практикой реальной жизни. Неистовая борьба Русской православной церкви за моногамию, экзогамию и умеренность в половой жизни, стремление к ограничению интимной жизни лишь мотивацией к деторождению, равно как и экономические интересы собственника и его желание передать собственность прямому потомку, также породившие требование добрачного воздержания от интимной близости, столкнулись с подсознательным базовым, обеспечивающим сохранение человека как биологического вида инстинктом продолжения рода, с сексуальностью, в том числе с инцестуозными желаниями и другими сексуальными девиациями. Несмотря на постоянное и резкое осуждение распутства и блуда, и в их числе содомского греха, как «мерзости и богоотвратных дел», приравниваемых в «Домострое» (созданном в 1560-х гг.) к чародейству, волхованию, колдовству, звездочетью, чернокнижью и прочим всяким «козням бесовским» (10), свобода нравов, в том числе и традиции снохачества, оказались живучими. Признаки половой распушенности (к которым традиционно относили внебрачные и добрачные связи, рождение детей вне брака, проявления гомосексуальности, элементы ритуалов в ночь на Ивана Купалу (11), оргиастические практики «хлыстовства», распространение проституции и др.) на протяжении веков выступали реалиями обыденной жизни. «Домострой» жестко регламентировал механизмы женского поведения, определяя, что каждой христианке (речь идет здесь о знатной женщине) следует каждый день вечером с мужем детьми и домочадцами с поклонами отпеть вечерню, павечерницу (беременные женщины кланялись поясным поклоном); ложась спать, следует класть три земных поклона; в полночь, встав тайком, со слезами помолиться а утром, вставая,

опять Богу помолиться, отпеть заутреню и часы, и молебен с молитвою. «Жене нужно молиться о своих прегрешениях – и за мужа, и за детей, и за своих домочадцев, и за родичей, и за духовных отцов». Существенным было отличие поведения женщин от поведения мужчин в таком вопросе, как посещение храма. «Мужьям же нельзя пропускать ни дня церковного пения: ни вечерни, ни заутрени, ни обедни, а женам и домочадцам – как уж получится, как решат: в воскресенье и в праздники, и в святые праздничные дни». Собрав шерсть и лен, все, что нужно, исполнит руками своими... И встанет среди ночи, и даст пищу дому и дело служанкам..., и не гаснет светильник ее всю ночь: руки свои стирает на труд, утверждает персты на веретене..., не беспокоится о доме своем муж: самые разные одежды нарядные приготовит и мужу своему, и себе, и детям, и домочадцам своим» (12). Идеальный образ жены, созданный в «Домострое»: «Жена добрая, трудолюбивая, молчаливая». Предполагалось как атрибут семейной жизни наказание мужем жены – «наедине... плетью постегать по вине смотря». Что пишется в «Домострое» по поводу избиваний жены мужем? «...По уху ни по виденью не бити, ни под сердце кулаком ни пинком ни посохом не колоть никаким железным или деревянным не бити хто с сердца или с кручины так бьет многие притчи от того бывают слепота и глухота и руку и ногу вывихнуть и перст и главоболие и зубная болезнь а у беременных жен и детям повреждение бывает во утробе а плетью с наказанием бережно бити, и разумно и болно..., и за великое, и за страшное ослушание, и небрежение, ино сойма рубашка плеткою вежливоенько побить за руки держа по вине смотря, а побить не перед людьми наедине поучите да примольвите да пожаловати» (13). Так дикая, неприемлемая для нас мера, вызвавшая уже с Нового времени, со второй половины XIX в., резкое негодование, анализируемая с позиций средневекового менталитета, неожиданно выступает как гуманная норма, поскольку она предлагалась в качестве альтернативы частым и более жестоким публичным избиваниям супруги, которые были обыденной печальной нормой семейной жизни. При этом следует отметить, что для женщин телесные наказания как мера государственного воздействия к лицу, совершившему преступление, были отменены в России лишь в 1893 г. (14).

Формирование и развитие русской нации сопровождалось расширением ареала расселения и присоединением в XVI в. территорий

проживания народов Поволжья, Урала и Западной Сибири, а в XVII – первой половине XVIII в. Восточной Сибири. Со второй половины XVII в. выделилась старообрядческая субкультура. Все это предопределило сложный спектр разнонациональных оттенков рисунков гендерных ролей женщин при сохранении дуальности социальной дифференциации. Так, в Приуралье среди пермяков женщина рано начинала жить половой жизнью, и лучшей невестой считалась женщина, уже имеющая детей (15, с. 62).

Активное приглашение иностранцев в Россию, петровские преобразования, приведшие к выделению в российской культуре дворянской (западноевропейской) и крестьянской (народной) субкультур, вызвали, с одной стороны, развитие инорелигиозности, с другой – замещение в менталитете знати части национальных базовых этических норм инонациональными. Отмирание дворянства и формирование новой структуры социальных рангов способствовали унификации вырабатываемого сценария гендерной роли женщины-дворянки, сохранявшегося (для слоев знати) вплоть до эпохи революционных потрясений. Вот как описаны типичные жизненные перспективы знатной девушки в воспоминаниях А. Балабановой: «Мое воспитание было таким, чтобы я соответствовала своему предназначению – браку с богатым человеком, праздной жизни, для которой традиционное воспитание и соблюдение общественных приличий были необходимой подготовкой. Хорошие манеры, языки, музыка, танцы и умение вышивать – вот что требовалось от русской светской женщины» (16, с. 12). Дом Балабановых из 22 комнат располагался на окраине г. Чернигова, он был окружен красивым парком и фруктовым садом. В семье говорили в основном на иностранных языках, свой родной язык девочке приходилось учить тайком по книгам, спрятанным от матери и гувернанток. Все гувернантки были иностранками, запомнилось их холодное и безличное отношение: ни у одной из них не было серьезного образования или каких-либо настоящих интеллектуальных интересов (16, с. 10–13, 16–17). Будучи младшей из шестнадцати детей своей матери, в 17 лет А. Балабанова уже осознавала, что достигла возраста, в котором была «обязана исполнить свое женское предназначение. В том смысле, который моя семья вкладывала в эту фразу, что означало только одно: подходящий брак, устроенный моей матерью и братьями» (16, с. 17). Думается, излишним будет много говорить о том, что дворянские представления о чести и

бесчестии не включали в себя понятие достоинства «людей» – крепостных, в том числе, достоинства крепостной женщины. Пренебрежительное отношение к людям низших сословий всегда было отличительным признаком знати.

Переход к Новому времени стал новой эпохой крупных изменений в положении многих слоев женского социума. Кризис феодального способа производства, наблюдаемый со второй половины XVIII в., рост численности однодворцев, беспоместных дворян, возникновение слоя разночинцев; разрушение традиционного патриархального семейного уклада, основанного на крепостном праве, – все это комплекс факторов, побуждавших многих женщин искать оплачиваемую работу.

С наступлением Нового времени традиционное гендерное содержание национально-культурных смыслов как бытийных констант мира стало более радикально вступать в противоречие с меняющейся практикой. Во второй половине XIX в. в результате также и демографических изменений в российском обществе, когда общая численность женщин стала значительно превышать численность мужчин, возросло количество незамужних девушек, для которых актуальным становился вопрос, как содержать себя. С началом Крымской войны 1853–1856 гг. в связи с острой нехваткой людей с медицинскими знаниями возник вопрос о возможности привлечения женщин к работе в качестве медицинского персонала. В 1857–1862 гг. в России сформировался «женский вопрос». Появился слой женщин, в том числе и в среде обеспеченных людей, связывавших свои интересы с профессиональным ростом. «Вообще женское развитие – тайна; – писал о таких женщинах А.И. Герцен, – все ничего, наряды да танцы, шаловливое злословие и чтение романов, глазки и слезы – и вдруг является гигантская воля, зрелая мысль, колоссальный ум. Девочка, увлеченная страстями, исчезла, – и перед вами Теруань де Мерикур, красавица трибун, потрясающая народные массы...» (17). Многочисленные примеры яркости женской личности, проявлений ума, характера, воли (судьбы Н.П. Суловой, Н. Корсини, С.В. Ковалевской и др.) опровергали бытовавшие мнения о «природной» неполноценности женщин.

В центре общественных дискуссий были рассуждения французского историка и публициста Жюль Мишле (1798–1874 гг.), высказанные в его сочинениях «Любовь» (1858 г.), «Женщина» (1859 г.) и

др., о том, что никакое серьезное занятие не может быть доступно тем, кто зависит от таких расслабляющих и отвлекающих внимание вещей, как менструальный цикл и беременность (18). Обсуждались взгляды П. Прудона (1805–1865 гг.), известного французского философа, экономиста, публициста и политика. В своем труде «О справедливости в революции и церкви» (1859 г.) физическую слабость женщины, ее пассивность в половом акте и относительно меньший размер женского мозга по сравнению с мужским П. Прудон расценивал как доказательство ее более слабой природы, точно так же, как широкие бедра, таз и грудь женщины он считал убедительным доказательством ее единственного предназначения – вынашивания детей (19).

«Творцом женского вопроса» в России был провозглашен М.И. Михайлов (1829–1865 гг.). Его феминистские убеждения, высказанные в работах «Женщины, их воспитание и значение в семье и обществе», «Уважение к женщинам», «Женщины и университет» и др., по выражению Н.В. Шелгунова (1824–1891 гг.), произвели в русских умах землетрясение. М.И. Михайлов, кстати, создал новый образ женственности. Описывая новую женщину, он отмечал: «В ней не будет ничего женственного, кроме ее пола. Все остальные черты должны быть не мужскими или женскими, а чисто человеческими» (20). Вероятно, здесь не обошлось без влияния идей Т. Кампанеллы, писавшего о женщинах-солярийках: «Красота почитается у них в стройности, живости и бодрости. Поэтому они бы подвергли смертной казни ту, которая из желания быть красивой начала бы румянить лицо, или стала бы носить обувь на высоких каблуках, чтобы казаться выше ростом, или длиннополое платье, чтобы скрыть свои дубоватые ноги» (21).

Поскольку характерное для нового типа женщин желание независимого общественного существования было связано с доступом к среднему и высшему образованию, постольку содержание «женского вопроса» первоначально выступило как проблема женского образования (22). Создание училищ I и II разряда для девочек (по реформе среднего образования, согласно законам 1858 г. и 1860 г. о создании училищ «для городских жителей со средним достатком», фактически ставших училищами для девушек всех сословий) и «маринских гимназий» (находившихся в ведении Ведомства учреждений императрицы Марии) существенно расширило образовательные возможности и облегчило проблему трудоустройства для женщин.

В 1868 г. борьба женщин за доступ к высшему образованию закончилась успехом, женщинам было разрешено поступать на высшие частные курсы, хотя подавляющее большинство женщин и мужчин из аристократических слоев общества не только на труд смотрели, как на постыдное занятие, но выступали категорически против обучения девушек в университетах. По воспоминаниям А. Балабановой, даже ее братья были потрясены, когда узнали, что она хочет поступить в Новый университет в Брюсселе: «Подобно моей матери они считали, что университет не место для девушки, особенно для девушки, которой не нужно самой зарабатывать себе на жизнь» (16, с. 16). Жизненный путь женщин из знатных кругов считался predetermined. Резко против женского образования выступала Русская православная церковь. Единственным компромиссом, который предлагала церковь в этом вопросе, было допущение самореализации женщин в сферах начального образования и благотворительности (23).

Красной нитью мысль о естественном предназначении женщины выражалась в мнениях совершенно различных людей, действовавших в разнообразных исторических условиях, при общей стержневой посылке – отторжение возможности расширения прав женщин, пределов женской свободы.

1880-е гг.: обер-прокурор Святейшего Синода, член Государственного Совета и почетный член Императорской Академии наук К.П. Победоносцев (1827–1907 гг.) был ярким противником новых веяний в женском вопросе. Любое расширение поля общественной деятельности женщин он воспринимал как угрозу социальной стабильности в целом, считая, что это противоречит самой природе женщины, ее естественному социальному предназначению. Характерно высказывание К.П. Победоносцева: «Ни место женщине ни на кафедре, ни в народном собрании, ни в церковном учительстве. Место ее в доме, вся красота ее и сила во внутренней храмине и в жизни, без слов служащей для всех живым примером» (24.).

1886 г.: Л.Н. Толстой называл права женщин «удивительной глупостью» (25).

1910 г.: П.А. Столыпин, пытавшийся, по его словам, добросовестно вникнуть в мысли и доводы сторонников семейной собственности, понимал, что предоставление женщинам права голоса в разрешении вопроса о продаже наделных участков является в этом направлении минимальным. При этом он считал данное требование

«женским гнетом» и, отождествляя семейный союз с трудовой артелью, представил дело так, что «домохозяин тунеядец, пьяница всегда промотает свое имущество, какую бы власть над ним вы ни предоставили его жене. Ограждение прав семьи может осуществиться только единственно справедливым и правильным решением в установлении опеки за расточительство» (26). Передернув мысль, сказав ее, с умыслом отбрасывая все, противоречащее его выводу, П.А. Столыпин замечал: «Самостоятельность... забивалась общиной, так не заменяйте общину женским гнетом... Отдавать всю общинную Россию под опеку женам, рушить весь патриархальный строй, имея в мыслях только слабые семьи с развратными и пьяными домохозяевами во главе, простите, господа, я этого не понимаю» (26). Оставляя в стороне подмену тезиса (перенос отношений крупных собственников на отношения мелких и средних собственников), отметим наличествующее здесь нарушение закона непротиворечия: нельзя восстановить крепкую и сильную Россию, убивая самостоятельность, говорит нам П.А. Столыпин, и в то же время нельзя принимать меру, направленную на расширение самостоятельности женщин.

1919 г.: начальник белогвардейского гарнизона подполковник Томашевский в приказе от 22 апреля 1919 г. отмечал, что в восстании «большевистских банд» в Кустанае и его поселках принимали участие не только мужчины, но и женщины, «позволяя себе» производить стрельбу из-за углов, окон, крыши, чердаков «по нашим доблестным защитникам Родины». «До сего времени эти преступницы оставались в стороне, не получив должного возмездия за предательство по отношению к родине. Считаю совершенно неприменимым и слишком почетным расстрел и повешение такого рода преступниц, а посему предупреждаю, что в отношении означенных лиц будут применяться мною исключительно розги вплоть до засечения виновных. Более, чем уверен, что это домашнее средство произведет надлежащее воздействие на эту слабоумную среду, которая по праву своего назначения исключительно займется горшками, кухней и воспитанием детей будущего, более лучшего поколения, а не политикой, абсолютно чуждой ее пониманию» (27, с. 8).

Как видим, в воззрениях консервативно настроенной части мужского социума – противников женской эмансипации образ женщины целен, монолитен, внесоциален, а их представления во многом созвучны идеям Ж. Мишле, П. Прудона, О. Вейнингера (28) и т.п.

Еще при царском правительстве после того, как Первая мировая война с 1915 г. приняла преимущественно позиционный характер, впервые возник взгляд на женщин как на возможный, хотя и не столь значительный, резерв военной силы. К 1917 г. в действующей армии находилось небольшое количество добровольцев, среди которых встречались даже девочки-подростки. При Временном правительстве в результате активной деятельности Петроградского женского военно-народного союза добровольцев, в июне 1917 г. призвавших женщин идти в действующую армию, стали создаваться женские пехотные и другие части. С февраля 1917 г., когда стали учреждаться системы русских ударных формирований («батальонов смерти»), появились и женские ударные части и подразделения. В Петрограде М.Л. Бочкаревой был создан Первый русский женский батальон смерти, в Москве – 1-й Московский и 2-й Московский батальоны, существовал (и даже был отправлен на фронт) батальон национальной обороны В.А. Кинерт, были созданы также морская женская команда (в Ораниенбауме), кавалерийский 1-й Петроградский батальон Женского Военного Союза и Минская отдельная караульная дружина из женщин-добровольцев, формировался Украинский женский батальон смерти при 24 запасном пехотном полку (29). Но в основном женщины работали в госпиталях сестрами милосердия. Допустив и даже первоначально активизируя участие женщин в боевых действиях (численность женских формирований колебалась от 250 до 1500 человек в каждом), Временное правительство в конечном итоге прекратило подобную практику. По предписанию Верховного главнокомандующего Л.Г. Корнилова от 14 августа 1917 г. дальнейшая организация женских частей боевого назначения была прекращена. 8 ноября была запрещена отправка женских формирований на позиции, а 30 ноября 1917 г. было принято решение Военного совета старого Военного министерства о расформировании абсолютно всех женских частей. «Белые» в годы Гражданской войны принципиально отрицали возможность привлечения женщин в армию. «Красные» заняли иную позицию: в Красной Армии женщины были не только сестрами милосердия, но выступали в роли военных разведчиков и бойцов. Такая позиция формировалась на основе многолетнего опыта совместной работы, в которой женщины нередко проявляли себя лучшими организаторами боевой работы, чем мужчины. Место на-

циональных конструктов в формировании культурных смыслов постепенно стали занимать политические.

Руководство партии большевиков отчетливо осознавало значение женщин как самой многочисленной демографической группы в социальной структуре страны, степень женского влияния, осуществляемого через систему социальных сетей. Была создана сеть организаций по охране материнства и младенчества, введены оплачиваемые отпуска по беременности и родам, оплачиваемые перерывы для кормления детей грудью работающим матерям, имевшим грудных детей. Но система государственного обеспечения лиц, занятых наемным трудом, была заменена системой социального страхования из средств предприятий, пособия по временной утрате трудоспособности выдавались только застрахованным и членам их семей (30). Большинство женского населения страны оказались вне пределов социального страхования. Несмотря на предоставление льгот, женщины воспринимались в качестве резервной армии труда в первую очередь как «трудовые единицы». Были разрешены ночные работы женщинам. Так же они составляли и дополнительный ресурс боевой силы. Когда же выявилось резкое падение деторождаемости, было введено запрещение абортов (27 июня 1936 г.). Идея «пробуждения женщин» в русле курса на построение социализма, проводимого в конкретно-исторических условиях конца 1920-х – в 1930-е гг. (при свертывании нэпа, в обстановке массивной борьбы против церкви, при осуществлении индустриализации в виде «скачка» с последующим спадом, насильственной коллективизации, введении паспортной системы, начале с 1924 г. политических репрессий) в действительности означала унификацию рисунков женской гендерной роли, вытеснение национально-религиозных компонентов культурных смыслов и частичное замещение их не просто политическими, но понимаемыми догматично (с позиций ортодоксального марксизма), узкоклассовыми интересами пролетариата, которые впоследствии были подменены еще более узкими интересами ВКП(б). Новые параметры женской гендерной роли ориентировали женщин, девушек, девочек на активное участие в общественном производстве, в общественной работе (в рамках профсоюзных организаций, делегатских или женских собраний, Советов, добровольных военно-спортивных и других обществ и проч.), направляли внимание женщин на возможность занять руководящий пост. Это повышало уро-

вень притязаний женщин на власть, но выводило их во внедомашнюю сферу. Пропуская через горнило делегатских собраний и женработы десятки тысяч женщин, большевики искали среди делегатов и женотделовок талантливых организаторов, трибунов, беззаветно преданных и непримиримых бойцов. Способность наладить какую-либо коллективную работу, инициативность, харизматичность, дар убеждения, ненависть к эксплуататорам, к классовому врагу, преданность большевизму, – вот те качества, которые стали занимать первые места в иерархии ценности гендерной составляющей культурного смысла, превращаясь в 1920-е гг. в статусные гендерные характеристики.

Заметим, что вовлечение женщин в общественную работу в гендерных представлениях мужчин-противников Советской власти воспринималось как один из способов целенаправленного разрушения семьи. Приведем мнения корниловца А.Р. Трушновича: «Разрушать семью большевики старались и иными способами. Под лозунгом раскрепощения женщин закрепощали их по-иному, заманивая в клубы, обязывая присутствовать на разных собраниях, приглашая на увеселения, создавая для них целый ряд должностных мест председательниц, депутаток, женорганизаторов разных степеней, уполномоченных, выборных, просто состоящих в комиссиях, тройках, всего не перечесать» (31). Наблюдательный взгляд современника, пристально всматривающегося в новые реалии, подметил две характерные тенденции навязываемых женщинам-активисткам механизмов поведения, которые, действительно, вошли в число гендерных особенностей новых национально-культурных смыслов того времени: это, во-первых, обязательность участия в мероприятиях (степень ее была различной, но для «партиек» – женщин-коммунисток она была безоговорочной, поскольку принимала вид партийной дисциплины) и, во-вторых, штатный характер должностей, связанных с женской работой, на высших ступенях принимавших номенклатурный (32) вид. Правда, тенденция была оборвана после ликвидации отделов по работе среди женщин в структуре ВКП(б) в 1930 г.

Любопытной гендерной особенностью культурного кода раннего советского периода стала такая его черта, как возникавшие, но не закрепившиеся в практике общественной жизни, представления об исключительной роли менструации в жизни женщины. С определенной долей вероятности можно утверждать, что в первые годы Советской власти была предпринята попытка законодательно регулиро-

вать этот вопрос. Наличие в семантическом поле вокруг доминанты «женский труд в 1917-1920-х гг.» сложного (то есть выраженного словосочетанием) понятия «льготы на время менструации» несомненно. Косвенными свидетельствами этого выступают отдельные прецеденты, имевшие место в нашем крае. Так, в апреле 1923 г. в Свердловске по предложению отдела при управлении Уполномоченного народного комиссариата труда состоялось совещание по вопросу «Охрана труда работниц в период менструации», отчет о котором отделом работниц был передан Уральскому бюро ЦК ВКП(б) (33). Вряд ли этот эпизод был местной инициативой, потому что работа женотделов осуществлялась централизованно в плановом порядке. Мы предполагаем, что инструктивно Народным комиссариатом труда был введен дополнительный трехдневный отпуск для женщин, который возможно было брать по желанию на самый тяжелый период в тех случаях, когда регулы сопровождалась длительными сильными болями. Приведем в качестве иллюстрации нашей мысли рапорт от 3 февраля 1926 г. работницы Челябинского губернского административного отдела С.А. Акимовой: «...Настоящим объясняю, что невыход мой на службу 30 января 1926 г. объясняется тем, что я в назначенный день занятия посетить не могла в следствие той болезни, отпуск по которой разрешен отделом труда каждой женщине во время ее [болезни], но на три дня» (34). Интересно, что С.А. Акимова – дочь личного дворянина, москвичка – и потому, наверняка, по характеру была бойкой, незастенчивой; имела хорошее по тем временам образование (она окончила в 1916 г. пять классов Московского городского училища, в 1920 г. пять классов Московской женской гимназии); работала в системе юридических органов, знала свои права (освещаемые и через систему практиковавшихся тогда регулярных делегатских и женских собраний) и использовала это знание в ситуации, которая в противном случае могла бы быть истолкована как прогул и могла повлечь за собой в условиях безработицы увольнение или, по меньшей мере, денежный вычет.

В 1925 г. вышла в свет брошюра известного гистолога, профессора А.В. Немилова (1879–1942 гг.) под названием «Биологическая трагедия женщины» (35). В ней подробно характеризовались биологические изменения в организме женщины в менструальный период и вызываемые ими особенности ее психологического состояния в это время. Приведем для полноты картины гендерных характеристик

любопытные, на наш взгляд, аргументы 46-летнего мужчины-врача, сформировавшегося в качестве крупного специалиста в 1910-е гг. В то время бытовали представления, что месячные это нечто вроде болезни, настолько серьезной, что они даже изменяют временно душевное состояние женщины: «Все поступки женщины в это время совершаются иначе, чем в обычное время... Кондукторша трамвая отрывает вам в это время не тот билет, какой нужно, и путается в счете, хотя бы она была опытной в своем деле; вагоновожатая едет медленно, пускает трамвай с задержкой и теряется на перекрестках улиц; у машинисток канцелярий пальцы во время месячных попадают не на те клавиши пишущей машины, на которые нужно... Певички в это время теряют звучность и силу голоса и т.д. Вейнберг указывает, что около 50% всех самоубийств среди женщин приходится на период месячных» (36). Брошюра А.В. Немилова к 1930 г. выдержала пять изданий. Свидетельством тому, что она широко пропагандировалась среди делегатов, стало внимание, уделенное ее содержанию народным комиссаром здравоохранения Н.А. Семашко (1874–1949 гг.) в ходе пропагандистской кампании, направленной на ограничение «алиментной эпидемии». Объясняя попутно непонятные для большинства женщин слова «биологический» и «трагедия» и трактуя название книги как «Жизненное несчастье женщины», Н.А. Семашко повторял рассуждения А.В. Немилова об особом устройстве женского организма по сравнению с мужским, обещал в будущем увеличение льгот «по менструации». Все это наводит на мысль, – писал Н.А. Семашко, – что, когда мы будем побогаче и будем обращать больше внимания на охрану труда женщины, наверное, мы будем освобождать женщину от работ, особенно тяжелых, на время месячных» (36). Значение, придаваемое менструации, явилось, на наш взгляд, отголоском старых споров либералов с консерваторами второй половины XIX – начала XX вв. и выражало собой утопического характера воззрения в период раннего государственного большевизма.

Были попытки внедрения натурализма в российскую почву. Так, в 1922 г. в Краснодаре действовало общество «Долой стыд». Его члены группами ходили по улицам без одежды, демонстрируя свои взгляды, вваливались в трамвай, устраивали митинги на площади города, на которых выступали голыми, украшенными только лентой с названием своего общества ораторы обращались призывами: «Долой мещанство! Долой поповский обман! Мы, коммунары, не

нуждаемся в одежде, прикрывающей красоту тела! Мы дети солнца и воздуха!»). Практика совместной наготы вызывала сильное возмущение среди населения, бывало, что народ опрокидывал трибуны и избивал ораторов, и движение было прекращено властями (37). «Апостолами советской морали», каких видели в них противники советского государства, тот же А.Р. Трушнович, конечно, они не являлись.

Первые десятилетия советской эпохи явили одну дичайшую особенность гендерных представлений части мужского социума, связанную с отношением к женщине как к объекту общественной собственности. Появление документов, вошедших в нашу историю как «декреты о национализации женщин» в годы Гражданской войны, привело к тяжчайшим последствиям. Вне зависимости от их происхождения и степени распространения (от того, кем и с какими целями они сочинялись, от кого исходили, как широко простиралось поле действия) их возникновение означало для конкретных девушек и молодых женщин гибель или тяжчайшие психотравмы, исковерканные судьбы. Подобные «декреты» появились весной 1918 г. в Екатеринодаре (38) и в марте 1918 г. в Саратове. «Декрет об отмене частного владения женщинами», сфабрикованный владельцем саратовской чайной Михаилом Уваровым, был перепечатан многими буржуазными и мелкобуржуазными газетами, в том числе он появился в газете «Уфимская жизнь» – так информация попала на Урал. В конце апреля – первой половине мая 1918 г. вариант «декрета» появился во Владимире (39). Владимирский и саратовский «декреты» рассматривались даже «Комиссией Овермэна» – специальной подкомиссией комиссии по судебным делам Сената США, работавшей под председательством сенатора-демократа от штата Северная Каролина Ли Слейтера Овермэна (1854–1930 гг.) с 11 февраля по 10 марта 1919 г. Одной из целей комиссии было расследование большевистской деятельности для выявления возможных последствий внедрения большевизма в США. Вышеупомянутые «декреты» обсуждались как подлинные (члены комиссии были введены в заблуждение и не видели различий между анархистами и большевиками) (40).

В этой связи следует отдельно остановиться на содержании идей одного из основоположников утопического социализма и яркого противника частной собственности Томмазо Кампанеллы (1568–1639 гг.), высказанных им в известном труде под названием «Civitas solis» («Государство Солнца», часто переводимом также как «Город

Солнца») (41). В 1699 г. Т. Кампанелла был арестован за участие в заговоре против испанцев в Калабрии и в 1602 г. приговорен к пожизненному заключению. Его знаменитое сочинение было написано в 1602 г., опубликовано в 1623 г., но через века будоражило незрелые умы в немалой степени высказанной в нем впервые идеей «общности женщин». В качестве одного из принципов идеального государственного устройства в нем провозглашалась идея государственного контроля над деторождением и – мы сохраняем стиль автора перевода – наблюдение за тем, чтобы сочетание мужчин и женщин давало наилучшее потомство. Одним из наказаний за неблагодарность, злобу, леность, уныние, гневливость, неуважение друг к другу было лишение общения с женщинами на определенный срок. Ни одна женщина не могла вступить в сношение с мужчиной до девятнадцатилетнего возраста, а мужчины не назначались к производству потомства до двадцати одного года или даже позже, если они имели слабое телосложение. Иным, дабы не довести их до запретных удовольствий, дозволялось и до достижения этого возраста сочетаться с женщинами, но только с бесплодными или же с беременными. Те же, кто воздерживался от совокупления до 21 года, а тем более до 27, пользовались особым почетом и воспевались на общественных собраниях. Начальники определяли, какие мужчины и женщины по строению своего тела подходят друг другу: они допускались к половым сношениям каждую третью ночь. Женщин статных и красивых соединяют только со статными и крепкими мужами; полных с худыми, а худых с полными, «дабы они хорошо и с пользою уравновешивали друг друга». Женщины и мужчины спят в отдельных комнатах до самого часа совокупления, который определяется астрологом и врачом. Должностных лиц (все они – священники), а также ученых-наставников (у которых от усиленных умственных занятий ослабевают жизненные силы) сочетают с женщинами живыми, бойкими и красивыми; людей же резких, быстрых, беспокойных и неистовых – с женщинами полными и кроткого нрава. «Ежели же какая-нибудь женщина не понесет от одного мужчины, ее сочетают с другим; если же и тут она окажется неплодной, то переходит в общее пользование, но уже не пользуется почетом как матрона ни в Совете по деторождению, ни в храме, ни за столом. Цель этого, чтобы женщина не предотвращала беременность ради сладострастия» (42). Используя в качестве аргумента «довод к авторитету», Т. Кампанелла ссылается в

данном вопросе на мнения святого Климента Римского, Платона и Сократа. Справедливости ради добавим оговорку автора: «Ну, может, в этом солгали и ошибаются» (43). Заслуги Т. Кампанеллы, впервые выдвинувшего идеи равноправия женщины и мужчины, общественного воспитания детей по экспериментальному методу и др., общепризнаны. Однако его воззрения о государственном оформлении взаимоотношений мужчин и женщин в обществе «солгалиев» напоминают скорее сексуальные фантазии здорового молодого мужчины в условиях длительного сексуального воздержания. Знаменательны параллели между «правителем Любви» (соправителем Мора) у Томмазо Кампанеллы и «Министерством Любви» у Джорджа Оруэлла в романе-антиутопии «1984», изданном в 1949 г. (44).

В русском переводе книга Т. Кампанеллы впервые была издана в России в 1906 г. (45). К 1934 г. труд Т. Кампанеллы выдержал в нашей стране еще четыре издания: в 1907, 1918, 1923 и 1934 гг. в Санкт-Петербурге (Петрограде, Ленинграде) и Харькове. Идея «общности женщин» имела, пожалуй, наибольший общественный резонанс, несмотря на то, что она была высмеяна К. Марксом и Ф. Энгельсом еще в 1848 г. в «Коммунистическом манифесте». В нем говорилось: «Но вы, коммунисты, хотите ввести общность жен, — кричит нам хором вся буржуазия. <...> ...нет ничего смешнее высокоморального ужаса наших буржуа по поводу мнимой официальной общности жен у коммунистов. Коммунистам нет надобности вводить общность жен, она существовала почти всегда» (46). Вероятно, здесь имелись в виду феодальное право «первой ночи», официальная и неофициальная проституция, высокая степень распространения адюльтера и т.п. Надо заметить, что существовали и прямые призывы к сексуальному воздержанию. Мы имеем в виду первую и вторую из двенадцати половых заповедей революционного пролетариата — соответственно: «Не должно быть слишком раннего развития половой жизни в среде пролетариата» и «Необходимо половое воздержание до брака, а брак лишь в состоянии полной социальной и биологической зрелости (20-25 лет)» (47). Однако, несмотря на все это, и на то, что сам Т. Кампанелла называл возраст начала половой жизни 19 лет для девушек и 21 год (а лучше 27 лет) для юношей, думается, именно его идеи были восприняты многими некритично и подпитывали в общей обстановке ослабления законности всплывшую ненависть к сексуальной разнузданности, способствуя сохранению сани-

низма, порождая такие ненормальные явления, как «декреты о национализации женщин», чубаровщина, петровщина, создание на местах в основном молодежных мужских организаций для увеличения своих половых контактов.

«Саннизм» возник еще до революционных событий 1917 г. Так называли с 1907 г. представления и образ поведения людей, провозглашавших свободу половых отношений, пропагандировавших гедонистический «культ мгновения», чувственность без любви. Такие настроения вызвали критику в первую очередь со стороны духовенства: лишенный чувств и не направленный на деторождение половой акт признавался церковью бездуховным. Саннизм был оценен как деградация. По мнению известного американского ученого-историка и писателя Ричарда Стайтса, настроения «саннизма» возникли как итог Weltschmerz (Weltschmerz – нем. мировая скорбь) на волне усталости от чрезмерно интенсивной политической и социальной активности. Они были присущи пессимистически настроенной части советской молодежи в 1920-е гг. (48)

Нам не встречалась в источниках или литературе информация о «декретах о национализации женщин», инициированных кем-либо на Урале, но явления девиантного сексуального характера здесь имели место. Так, в Златоусте в первой половине 1925 г. было создано по инициативе учащейся молодежи «Общество долой невинность». Его члены проводили регулярные заседания, на которых отдельным участникам давали поручения «ликвидировать в такой-то срок невинность такой-то», затем заслушивались доклады по исполнению поручений (49, с. 17–18)). Дело получило огласку, о нем даже говорилось на Всесоюзном весеннем совещании отделов агитации и пропаганды в Москве (1925 г.), этот вопрос освещался и на VII Уральской областной партийной конференции в декабре 1925 г. Участники «ОДН» были исключены из ВЛКСМ. Однако этот случай не был единичным. На VII Уральской областной партийной конференции отмечались ненормальности подобного рода в Кунгурском округе. Там собралась группа комсомольцев, которые соревновались друг с другом в том, кто больше девушек лишит невинности. Рекорд в количестве «использованных» девушек побил один комсомолец, работавший на заводе «Арти», за лето, как указывалось в «Справке Уральского областного комитета комсомола», «индивидуально обработавший» 16 девушек. «Отстающие» сумели «обработать» только

по 3 девушки (49, с. 18). Попытка выявить причины, в той или иной степени порождающие такого рода явления, вскрыла попутно и реакцию мужчин-партийцев на них. Лишь немногие требовали повести решительную борьбу, «изживать» эти «ненормальные, вредные и опасные явления». Одни считали их крайностями, не заслуживавшими внимания, другие воспринимали такие факты как нонсенс – бессмыслицу, нелепицу, и при этом забавную, поскольку при обсуждении вопроса использовались такие мемы (50), как «бешеные комары» или «малярийные собаки» (49, с. 17). Но среди настроений большинства чувствовалось добродушно-попустительское отношение. На официальном документе с изложением вышеуказанных фактов одним из технических работников уральского областного партийного комитета от руки была сделана приписка «Маловато, но ничего, научатся», подписанная инициалами «В.К.». Докладчик отметил, что подобная реакция – «это не индивидуальный случай такого легкого отношения к таким ненормальностям», имевшегося у некоторой части комсомольцев и комсомольского актива (49, с. 18).

Под термином «чубаровщина» вошло в историю дело о групповом изнасиловании в Ленинграде двадцатилетней девушки, совершенном 22 августа 1926 г. Девушка приехала из деревни поступать на рабфак для получения в дальнейшем высшего сельскохозяйственного образования. Она шла к своей знакомой, жившей на Лиговке через Чубаровский переулок около десяти часов вечера и была поймана группой парней (51). Жертва вырвалась от насильников только в четвертом часу ночи. Обвинение было предъявлено 27 лицам. Большинству насильников было от 17 до 25 лет, это были рабочие завода «Красный кооператор» (в том числе – член ВКП(б), секретарь комсомольской ячейки того предприятия), безработные, старшеклассники. На суде в качестве оправдания они говорили, что до революции Чубаровский переулок был центром проституции, и вечером в таком районе на улице могли ходить только публичные женщины. Семеро обвиняемых были приговорены к расстрелу, двое – оправданы, остальные получили такую меру наказания, как заключение в лагерь на разные сроки (52).

Практика свободного интимного общения, утвердившаяся в комсомольской среде в то время, порождала иллюзию готовности каждой девушки-комсомолки с легкостью принять предложение интимной связи. Отказ воспринимался как проявление мелкобуржуазности

и мещанства. Все девушки характеризовались разной свободой взглядов в этом вопросе. Так, в 1927 г. в Ленинграде были распространены посиделки-вечерки, на которых осуществлялась «проба девушек», подобная практика была осуждена на страницах журнала «Смены», однако обнаружилось и немало молодых людей, имевших другое мнение. Одни считали, что «это, конечно, безобразие, но что же делать, раз публичных домов», другие говорили, что, раз девушки приходят на такие «мероприятия» сами, то ничего зазорного в этом нет, хотя и похоже на публичные дома (53). В 1929 г. в Ленинград даже была направлена комиссия ЦК ВКП(б) для расследования фактов принуждения к сожительству в рабочей среде (случаев «нетоварищеского обращения с девушками»). Пытаясь разобраться в причинах распространения в молодежной среде неблагоприятных подобных явлений Выборгский райком ВЛКСМ в 1929 г. организовал бытовую молодежную конференцию. Среди ее делегатов был проведен опрос по вопросам половой свободы. Результаты опроса показали, что до 18 лет начали половую жизнь 77,5% мужчин-делегатов конференции и 68% женщин, при этом 16% юношей вступили в половую связь в 14 лет. Многие молодые люди, особенно комсомольские активисты, имели одновременно по 2-3 половых партнера. Вывод авторов книги (54), в которой были опубликованы эти результаты, таков: «56% активной молодежи относится к группе легкомысленной и распущенной» (53). Изучение проблемы половой свободы в социологическом плане, которое широко осуществлялось в первое десятилетие Советской власти (в основном врачами-венерологами), с начала 1930-х гг. в условиях тоталитаризма было резко свернуто. По Северному Уралу есть скудные данные по Шаймскому, Сатынгинскому и Леушинскому сельсоветам (Кондинский район Тобольского округа). По результатам более, чем двухмесячного обследования, проведенного летом 1929 г. в 52 селениях (из 68) и затронувшего 1891 человека (из 2487 жителей), было зафиксировано: «...Девушки и юноши начинали половую жизнь с 14 лет почти обязательно, а иногда и с 12 лет, причем имеются случаи сожительства дочери с отцом, сына с матерью. Вообще легкий взгляд на половую связь... так, например, в Шаймском сельсовете парочке в любое время дня и ночи предоставляют помещение. Отказывать не принято» (55, с. 108).

Почти в то же время в Москве произошел криминальный случай, который дал название целому социальному явлению – участвующимся

убийствам девушек, не желавших вступать в интимную связь с комсомольцами для удовлетворения их потребностей в «свободной комсомольской любви». По фамилии комсомольца Петрова, учащегося фабрично-заводского училища, совершившего аналогичное преступление, это явление вошло в историю как «петровщина» (53).

Не менее отвратительные факты были вскрыты в 1935 г. в Усть-Уйском районе Челябинской области. При обмолоте хлеба зимой 1935 г. трое молодых людей, сыновья кулаков, организовали на полевом стане так называемый «Комитет половой связи». Постановлениями его колхозницы на ночь распределялись среди мужчин, и те из них, которые не хотели спать с мужчинами, избивались. Ночью «комитетчики» ходили и проверяли, как выполнялись их решения. В начале 1935 г. аналогичные факты отмечались и в Троицком зерносовхозе. Эти деяния, первоначально квалифицированные в судах как «бытовые преступления», по решению прокуратуры были переквалифицированы по ст. 59-3 УК (бандитизм) (56). Политическую окраску им придавало то обстоятельство, что унижения подвергались не вообще любые женщины – жительницы указанных населенных пунктов, но лишь колхозницы (которые после этого выходили из колхозов) и работницы совхоза.

Замена национально-культурных смыслов классовыми уже к концу первого десятилетия претворения в жизнь новых установок в мирных условиях выявила проблему ролевого конфликта. В этом отношении чрезвычайно интересны выступления девушек и женщин на Областном совещании женской молодежи, которое состоялось 23 сентября 1935 г. в Свердловске. по такому вопросу его повестки дня, как «Обсуждение решения ЦК ВКП(б) “О работе среди женщин”». По сообщению делегатки г. Кунгура Кирсановой, на межрайонном совещании работников детских дошкольных учреждений ставился вопрос о продлении работы детских садов до 12-00 ночи или введении круглосуточного режима с тем, чтобы «матери-комсомолки не отрывались бы от общественной работы, а могли доверить воспитание своих детей нашим детским учреждениям» (57). Куликова из г. Нижний Тагил, поднимая актуальный и наболевший вопрос о том, почему девушка, выходя замуж, перестает заниматься общественной работой, поясняла: «Когда она живет с родителями, у нее заботы о хозяйстве нет. Когда она выходит замуж, она должна заботиться сама о хозяйстве... Кто ей поможет? Папа и мама с той и другой сторо-

ны ей говорят: Тебе что нужно делать? Нужно готовить обед, заботиться о муже... Я скажу по собственному опыту. Я вышла замуж. Живем самостоятельно двое. Надо заботиться обо всем – трудно. Муж был на заводе комсомольский работник, а как за водой идти, обед готовить, я стала вставать в три часа ночи, готовить хлеб и т.д., чтобы успеть на работу, заболела» (58). Ашгибиева из Перми подняла вопрос о матерях: «Я буду говорить о матерях, о комсомолках-матерях, а что говорить о матерях, у которых двое детей. На нашем заводе имени 8 марта сто матерей, из них лишь пять матерей-общественниц» (59).

Новые гендерные представления активно закреплялись в виде гендерных стереотипов, которые продуцировались в средствах массовой информации, кинематографе, литературе. В результате у многих поколений советских женщин сложилось представление о приоритетности успешной профессиональной карьеры в структуре личностных ценностей. Характерен диалог, произошедший в начале 1950-х гг. в Свердловске между выдающимся хирургом, одним из создателей уральской школы травматологии и хирургии Федором Родионовичем Богдановым (1900–1973 гг.) и его лучшей ученицей Ниной Михайловной Калугиной (род. 1927 г.), только что вышедшей замуж и уезжавшей работать врачом-травматологом «в глубинку» – в г. Златоуст-20 (ныне г. Трехгорный). «Я желаю вам быть хорошей женой и затем – хорошим врачом», – сказал Ф.Р. Богданов. «Вы, наверное, ошиблись. Федор Родионович, надо быть сначала хорошим врачом, а потом хорошей женой», – горячо возразила Н.М. Калугина. «Нет, нет, нет. Именно – быть хорошей женой, а потом хорошим врачом», – повторил Ф.Р. Родионов (60). Этот диалог служит яркой иллюстрацией различий статусных ценностей в структуре мужских и женских гендерных представлений зрелой советской эпохи.

Таким образом, в процедуре смыслополагания при решении женского вопроса происходило частичное замещение национального компонента вненациональным, узкоклассовым содержанием, подсознательно ориентированным на элементы дворянской модели взаимоотношений между матерью и детьми, о роли женщины в домашнем хозяйстве. Отчуждение ребенка от матери в дворянских семьях, а женщины от прямых (не связанных с управлением) хозяйственных функций; материальная обеспеченность и, следовательно, отсутствие необходимости заботы о своем материальном положении, бездет-

ность многих основных лидеров женского пролетарского движения и, вследствие этого некоторая инфантильность в восприятии реалий практической жизни, – все это составило тот эмоциональный фон, который на подсознательном уровне выступил закрепляющим фактором принятия решений о воплощении в жизнь идей организации общественного воспитания, коммунального проживания, общественного питания, дабы освободить женщин для общественного производства. 1990-е – 2010-е гг. – это период, когда российское общество вновь обращено к проблеме формулирования гендерной составляющей культурных смыслов, решать эту задачу предстоит в сложных условиях политичности, поликонфессиональности, девальвации идеи многодетности и ориентации на позднее деторождение.

Библиография

1. Смыслы культурные // Культура и культурология. Справочник // Psychology InLine.Net: <http://www.artap.ru/cult/smsl.htm> [обращения 27.10.2012].
2. Аргументы и факты. 2012. 24 июля // Аргументы и факты. Федеральный сайт: <http://www.chel.aif.ru/health/article/27898> [Дата обращения 2.9.2012].
3. Мид М. Чамбули: Пол и темперамент // Psychology-online.net: <http://www.psychology-online.net/articles/doc-1837.html> [Дата обращения 7.11.2012].
4. Мид М. Иней на цветущей ежевике // Psychol-ok. Психологическая помощь: http://www.psychol-ok.ru/lib/mead/ince/ince_05.html [Дата обращения 27.10.2012].
5. Кириллова Т.К. Социально-правовой статус женщин в истории России // Актуальные проблемы социально-правовой защиты женщин: к 90-летию Первого всероссийского съезда женщин и 85-летию Международного женского дня 8 марта / Под ред. П.П. Глуценко, Д.И. Балибалова. – СПб.: «Издательский дом “Бизнес-Пресса”»; Изд-во Михайлова В.А.), 1998. – С. 93–96; Стручалина А.П. Пол и этнос // Женщина в российском обществе. – 1998. – №4. – С. 26–30; Гапова Е.И. Гендерные политики в национальном дискурсе // Гендерные исследования. – 1999. – №2. – С. 24–36; Дьяконова В.П. Судьбы женщин в традиционных обществах коренных народов Сибири // Женщина в мире мужской культуры: путь к себе: Мат-лы междунар. науч. конф. 15–17 июля 1999 г. / Под ред. О.Р. Демидовой. – СПб.: СПбГУ, 1999. – С. 40–42; Федорова Е.А. Женская культура в традиционном обществе // Там же. – С. 36–37; Кибизова Э.Э. Гендерная дифференциация антисоциальных ценностей // Там же. – С. 52–56; Рябов О.В. Национальная идентичность: гендерный аспект. Методологические вопросы исследования проблемы // Гендерные исследования в гуманитарных науках: современные

подходы / Под ред. О.А. Хасбулатовой. – Иваново: ИвГУ, 2000. – С. 24–28; Мирошниченко М.И. Гендерные уроки истории как фактор преодоления социального кризиса в России // Россия: путь к социальному государству: Маг-лы Всерос. науч. конф. РАН, 6.06.2008 г. – М.: РАН, 2008 // URL: <http://rusrand.ru/conf/present/docc/> [Дата обращения 30.10.2012].

6. Пушкарёва Н.Л. Динамика изменений социально-правового статуса русских женщин в доиндустриальную эпоху: итоги, методы, задачи изучения (X – начало XIX в.) // Социально-правовой статус женщины в исторической перспективе / Отв. ред. О.А. Хасбулатова. – Иваново: ИвГУ, 1997. – С. 1–7; Пушкарёва Н.Л. Женщина в русской семье: динамика социокультурных изменений X – начало XIX в.: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. – М., 1997; Пушкарёва Н.Л. Социальный, правовой и семейный статус женщины в Древней Руси и Византии: сходства и различия // XVIII Международный конгресс византистов: Резюме сообщений. – М.: РАН, 1991. – Т. II. – С. 936–937; Пушкарёва Н.Л. Статус женщины в Древней Руси и России Нового времени: Обзор современных исследований // Русь между Востоком и Западом. Культура и общество X – XVII вв.: К XVIII Международному конгрессу византистов. – М.: РАН, 1991. – С. 222–242.

7. Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. 2-е изд. – М.: УРСС, 2009; Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л.: ЛГУ, 1986.

8. Лебина Н.Б. В отсутствие официальной проституции // Лебина Н.Б., Шкарковский М.В. Проституция в Петербурге (40-е гг. XIX в.– 40-е гг. XX в.). – М.: Прогресс-Академия, 1994 // URL: <http://www.el-history.ru/node/374> [Дата обращения 7.06.2012].

9. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л.: ЛГУ, 1986.

10. Тот, кто «бесовскими словами, наваждением и наговором наводил кого-либо на прелюбодеянье» на 6 лет отлучался от причастия. – См.: Домострой. Сильвестровская редакция // URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/domostr.htm> [Дата обращения 5.11.2012].

11. Иван Куцала (Иванов день, Ярилин день, Варфоломей и Варвара и др. – 21 июня) – это летний народный языческий праздник у восточных и западных славян, связанный с летним солнцестоянием (самым длинным днем в году) праздновался в ночь с 20 на 21 июня, после принятия христианства был приурочен ко дню рождения Иоанна Крестителя (24 июня). По поверьям, в купальскую (самую короткую ночь) было пельзя спать, так как оживает и становится активной всякая нечисть.

12. Домострой. Сильвестровская редакция // URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/domostr.htm> [Дата обращения 5.11.2012].

13. Домострой. – СПб.: Изд-во «Наука», 1994 / Подг. В.В. Колесов, В.В. Рождественская // <http://www.bibliotekar.ru/index.files/2-3.htm> [Дата обращения 23.08.2012].

14. См.: подр.: В 1904 г. в России были отменены телесные наказания //

Календарик: <http://calendarik.com/event/v-1904-godu-v-rossii-otmeneny-telesnye-nakazaniya> [Дата обращения 10.10.2012].

15. Гаврилов К.П. Детская смертность на Урале: доклад на пленарном заседании 2-го областного научного съезда врачей (февраль 1930 г.) // Уральский медицинский журнал. – 1930. – №4.

16. Батабанова А. Моя жизнь – борьба. Мемуары русской социалистки. 1897–1938 / Пер. с англ. Л.А. Карповой. – М.: ЗАО «Центрополиграф», 2007.

17. Герцен А.И. Былое и думы. – М.: Детская литература, 1970. – С. 349. Анна-Жозефа Теруашь де Мерикур (настоящее имя Анна-Жозефа Тервань, 1762–1817 гг.) – общественная деятельница эпохи Французской революции, участвовала во взятии Бастилии, с 1791 г. активно выступала за расширение прав женщин.

18. В среднем женский мозг весит меньше мужского на 30–150 грамм, меньшие размеры его компенсируются более сложной структурой: извилин больше, они глубже и имеют более сложную форму. Серого вещества мозга женщин на 20% больше, а нейроны расположены ближе друг к другу, что предполагает лучшую связь между ними. Считается, что мыслительные способности у женщин и мужчин в среднем одинаковы. – См.: FederalPost: Периодическое информационное издание: <http://fedpost.ru/sobytiya/15968-zhenskij-mozg-menshe-muzhskogo-zato-izvilistee.html> [Дата обращения 3.07.2010].

19. См.: Стайте Р. Женское освободительное движение в России: Феминизм, нигилизм и большевизм, 1860–1930 / Пер. с англ. И.А. Школьниковой, О.В. Шныровой. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 69; Гончаров И.А. Обломов: роман в 4 частях // Полное собрание сочинений и писем / Гл. ред. В.А. Гуниманов / Примечания: А.Г. Городецкой и др. – Т. 6. – СПб.: Наука, 2004 // URL: http://www.modernlib.ru/books/goncharov_ivan_aleksandrovich/polnoe_sobranie_sochineniy_i_pisem_v_dvadcati_tomah_tom_6/read/ [Дата обращения 3.11.2012].

20. Цит. по: Стайте Р. Указ. соч. С. 79; см. подр.: Жидкова М. «Свою личную драму она обобщила и выступила на защиту женщины вообще» (первые русские феминисты и женский вопрос) // URL: <http://www.a-z.ru/women/texts/zhidkr.htm#f13> [Дата обращения 28.10.2012].

21. Кампанелла Т. Город Солнца // URL: <http://lib.ru/INOULD/KAMPANELLA/suntown.txt> [Дата обращения 12.09.2011].

22. Этот вопрос был актуален не только для России. В Германии, по данным В.И. Герье, эта диспропорция составила 2%. – См.: Цыганков Д.А. Профессор В.И. Герье и его ученики. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 86, 88.

23. См. подр.: Полунов А.Ю. К.П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2010. – С. 140.

24. Победоносцев К.П. Папутвенное слово в г. Ярославле 9 июня 1880

г. на выпускном акте в училище для дочерей священно- и церковнослужителей, состоявшем под покровительством жены императора Александра II императрицы Марии Александровны // Победоносцев К.П. Сочинения. – СПб.: Наука, 1996. – С. 124.

25. См. подр.: Мирошниченко М.И. Женщина, повелевающая властвующими мужчинами // Дискурсология: методология, теория, практика / Под ред. М.А. Мальшева, В.Е. Хвоцева. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, Изд-во НОЦ «КПОИ». – С. 366–367.

26. Столыпин П.А. Речь о праве крестьян выходить из общины, произнесенная в Государственном Совете 15 марта 1910 года // Столыпин П.А. Полное собрание речей в Государственной думе и Государственном Совете. 1906–1911. Нам нужна великая Россия // <http://lib.rus.ec/b/186254/read> [Дата обращения 8.09.2012].

27. Крупская Н.К. В боях за свободу // Женщина – равноправный гражданин СССР: Сб. ст. и речей. – М: Партиздат ЦК ВКП(б), 1937.

28. Отто Вейнингер (1880–1903 гг.) – австрийский философ и психолог, автор книги «Пол и характер. Принципиальное исследование», изданной в 1902 г. и переведенной на русский язык в 1908 г., в которой он, рассматривая проблемы взаимоотношения мужчин и женщин, особенности психической жизни женщины, позиционировал женщину как слабоумное, слабовольное существо. – См.: URL: http://lib.aldebaran.ru/author/veininger_otto/veininger_otto_pol_i_harakter/veininger_otto_pol_i_harakter_0.htm [Дата обращения 1.10.2012].

29. См. подр.: Сенин А.С. Женские батальоны и военные команды в 1917 году // Вопросы истории. – 1987. – № 10. – С. 177–178; Солнцева С.А. Ударные формирования русской армии в 1917 г. // Отечественная история. – 2007. – № 2: Март-апрель. – С. 47, 51, 58, 59.

30. Известия ВЦИК. 1921. 23 ноября.

31. Трушнович А.Р. Воспоминания корниловца. Ч. III: В Советской России. Голод 1921–1922 гг. // Добровольческий корпус: http://www.dk1868.ru/history/zap_korn3.htm [Дата обращения 24.03.2011].

32. Номенклатура – это перечень наиболее важных должностей, кандидатуры на которые предварительно рассматриваются, рекомендуются и утверждаются данным партийным кабинетом (райкомом, горкомом, обкомом партии и т.п.); лица, входившие в номенклатуру данного комитета, могли быть освобождены от работы лишь с согласия последнего. Неологизм «номенклатура» обозначает и всех лиц, занимающих такие посты // Октагон: <http://www.ashram.ru/Oktagon/SiteOktagon/nomenkla.htm> [Дата обращения 9.09.2012].

33. Центр документации общественных организаций Свердловской области (далее – ЦД[ООСО]). – Ф. 1494. – Оп. 1. – Д. 354. – Л. 34.

34. Объединенный государственный архив Челябинской области. – Ф. Р-1. – Оп. 2. – Д. 17. – Л. 34–34 об.

– романа «Сапип», написанного М.П. Арцыбашевым (1828–1927 гг.) в 1907 г. – Стайтс Р. Указ. соч. – С. 262–263.

49. Стенографический отчет VII Уральской областной конференции РКП (б) 5-10 декабря 1925 г. Свердловск: Изд-во «Уралкнига», 1925. – С. 17-18.

50. Мем (англ. meme от греч. μέμηνα – «подобие») – это в меметике единица передачи культурной информации (мелодии, идеи, модных словечек и выражений и др.), распространяемая от одного человека к другому. Термин был предложен в 1976 г. английским эволюционным биологом Ричардом Докинзом (род. 1941 г.) в книге «Эгоистичный ген». – См.: URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%CC%85%8C> [Дата обращения 10.09.2012].

51. Известия. – 1926. – 14 октября.

52. Чубаровское дело // Wikipiter: Wiki-энциклопедия Санкт-Петербурга: http://www.wikipiter.ru/index.php?title=%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:Chubar_paper.jpg [Дата обращения 30.10.2012].

53. Лебина Н.Б. В отсутствие официальной проституции // Лебина Н.Б., Шкаровский М.В. Проституция в Петербурге. // Лебина Н.Б., Шкаровский М.В. Проституция в Петербурге (40-е гг. XIX в.– 40-е гг. XX в.). – М.: Прогресс-Академия, 1994 // <http://www.el-history.ru/node/374> [Дата обращения 28.08.2010].

54. Авторами книги «Жизнь без контроля. Половая жизнь и семья рабочей молодежи», изданной в Москве в 1929 г., были (1906–1976 гг.), ставшая позже знаменитой советской писательницей Вера Казимировна Кетлинская и В. Сленков.

55. Васильев П. Работа венотряда в Кондинском районе, Тобольского округа (с 20 мая по 20 сентября 1929 года) // Уральский медицинский журнал. – 1930. – № 1.

56. Доклад президиума областного суда г. Челябинска о состоянии работы нарсудов по уборочной кампании 1935 г. – ОГЛЧО. – Ф. Р-916. – Оп. 1. – Д. 3. – Л. 79.

57. ПЦ\ООСО. – Ф. 4. – Оп. 13. – Д. 527. – Л. 83.

58. ПЦ\ООСО. – Ф. 4. – Оп. 13. – Д. 527. – Л. 8–9.

59. ПЦ\ООСО. – Ф. 4. – Оп. 13. – Д. 527. – Л. 11.

60. Воспоминания Казутиной Нины Михайловны (1927 г.р.). Записаны М.И. Миропшиченко 07.08.2009 г. // Личный архив М.И. Миропшиченко. – С. 31.

Виктория Александровна Лезьер (Апрелева)

доктор философских наук,
профессор Южно-Уральского государственного университета

ПРЕОДОЛЕНИЕ САМООЧЕВИДНОСТЕЙ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ ЛЬВА ШЕСТОВА

Содержание этой части посвящено метафизике беспочвенности в экзистенциальном дискурсе Льва Шестова, при этом автор стремился обнаружить некую цельность и последовательность мировоззренческих приоритетов, соотносимость религиозных, философских, методологических и стилистических аспектов его творчества; показать новые аспекты в интерпретации веры и истины в текстах Льва Шестова.

Victoria Alexandrovna Lezyer (Apreleva)

Doctora en Ciencias Filosóficas, Profesora-Investigadora
de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

SUPERACIÓN DE LAS AUTOEVIDENCIAS EN EL DISCURSO FILOSOFICO DE LEÓN SHESTOV

El contenido de este artículo está dedicado a la metafísica del “sin raíces” en el discurso existencial de León Shestov. La autora intenta encontrar cierta integridad, consecuencia y unidad en las cuestiones religiosas, filosóficas, metodológicas y estilísticas planteadas por el filósofo ruso. También trata de mostrar nuevos aspectos en su interpretación de la fe y la verdad.

Дискурс Льва Исааковича Шестова (1866–1938) является подлинно экзистенциальной философией, ибо экзистенциальная истина у него является ответом на акт человеческого отчаяния. Шестов повторяет слова С.Кьеркегора: если греческая философия начиналась с «удивления», то экзистенциальная философия начинается с отчаяния.

«Экзистенциальная философия, – подчеркивает Шестов, – есть философия de profundis. Она не вопрошает, не допрашивает, а взывает, обогащая мышление совсем чуждым и непостижимым для философии умозрительной измерением. Она ждет ответа не от нашего разума, не от видения – а от Бога. От Бога, для которого нет ничего невозможного, который держит в своих руках все истины, который властен и над настоящим, и над прошлым, и над будущим» (1, с. 402–403). «De profundis» в переводе с латыни – «из глубины». А это значит, что экзистенциализм, по убеждению Шестова, есть философствование, соответствующее глубинным стремлениям человека. Это философия, решающая кардинальные вопросы его существования, и именно тогда, когда никакими известными способами они неразрешимы.

Центральная тема «Фаларийского быка», как и других последних произведений Л.И. Шестова – это тема смысла и значения философии. Основной тезис Льва Исааковича гласит: «... философия никогда не примирится с наукой. Наука добивается «самоочевидности», и в самоочевидностях отыскивает ту естественную необходимость, которая, провозгласив себя примерной, хочет служить основой всякого знания и господствовать над самовластными «вдруг». Философский дискурс же всегда был и будет борьбой, преодолением самоочевидностей. Мысль Шестова не ищет «естественной необходимости» – она и в естественности, и в необходимости видит злые чары, которые нужно, если не совсем стряхнуть с себя – что, по-видимому, еще ни одному из смертных никогда не удавалось, то хоть назвать их настоящим именем (это тоже уже кое-что значило бы!)» (1, с. 378).

В своей книге о Ницше А.В. Перцев, словно в диалоге с Шестовым, рассуждает о той роли, которую самоочевидные истины выполняют в мире людей: «Есть множество вещей в этом мире, над которыми мы как-то не задумываемся. Они называются самоочевидностями и разумеются сами собой, то есть без участия нашего разума.<...> Как известно, всякая истина проходит три стадии своего

существования: вначале она – нонсенс и абсурд, скандал и потрясение основ; затем она – тривиальность и общее место, то, что известно всем и каждому; наконец, она – предрассудок, с которым общество срочно должно расстаться. <...> То, что превратилось в тривиальность, в моду, в расхожее мнение, отодвигается сознанием далеко на задний план, на свою дальнюю периферию, превращаясь в неосознаваемое внутри сознания, то есть в самоочевидное, нереллектированное представление. Отныне эта истина будет транслироваться в культуре и сообщаться последующим поколениям как прописная, т. е. не подлежащая сомнению и осмыслению. Она будет разуметься сама собой до тех пор, пока весь уклад жизни, основывающийся на круге подобных ей самоочевидностей, не зашатается и не затрещит. Вот тогда, в период системного кризиса, потребуется новое осознание бессознательного, декартовское сомнение в самоочевидном, опровержение аксиом и тотальное избавление от предрассудков» (2, с. 135–136).

Шестовская мысль и является таким опровержением власти самоочевидных истин и приглашением к иному философствованию – абсурдному, скандальному. К философии как потрясению основ.

Если все сущее можно знать, сформулировать и выразить, то сформулировавший и выразивший это «все» мудрец, хочет он того или нет, заявляет о собственном самообожествлении. Мудрость выступает в качестве своего рода противоречия, выражающего ее парадоксальную природу: она доставляет публике те знания, которые сама провозглашает недоступными большинству. Не является ли ее целью раскрыть невидимое, помочь увидеть мир неведомого? Шестов размышляет о мудрецах как властителях дум, а о мудрости как о кладезе истины столь чудесной, что достичь ее можно только ценой тяжких усилий. Как и видения «созерцателей», она скрыта от глаз простого человека, она, без сомнения, выражает тайну, формулирует ее, но смысл тайны ускользает от непосвященных.

Действительно, мудрость для древнего грека обладала магической властью, восходящей к тем ранним пластам культуры, когда для человека всякое знание являлось священным сведением, тайным и чудотворным знанием. Ибо для него, как замечал Й. Хейзинга, всякое знание находится в прямой связи с самим миропорядком. Согласный ход вещей, предустановленный и направляемый богами, усердно поддерживаемый культом ради сохранения жизни и во благо человека.

Мудрость означала, прежде всего, способность разгадывать сложнейшие жизненные задачи, решать «загадки». Причем, сама жизнь есть ставка в игре и выигрыш за разгадку. С этой чертой согласуется и тот факт, что самой высшей мудростью считалось задать такой вопрос, на который бы никто не смог ответить. У греков большой любовью пользовались в качестве коллективной развлекательной игры «апории», то есть вопросы, на которые нельзя найти окончательного ответа. Их можно рассматривать как ослабленную форму роковой загадки. Сквозь эту игру словно просвечивает фатальный вопрос Сфинкса: здесь, в принципе, ставка правильного ответа – жизнь. Красноречивый пример того, каким образом перерабатывает позднейшая традиция мотив рокового вопроса, дает история встречи Александра Великого с индийскими гимнософистами. Этот пример показан в известном труде Хейзинги. После взятия одного города, оказавшего ему сопротивление, Александр приказывает позвать к себе десять мудрецов, что советовали воевать против него. Он задает им неразрешимые вопросы. Кто ответит хуже всех, будет первым лишен жизни. Один из них будет выносить свое суждение об ответах. Если будет он судить хорошо, то спасет себе жизнь. Вопросы большей частью носят характер космологических дилемм, игровых вариантов священных загадок ведийских гимнов. Кого больше: живых или мертвых? Что больше: море или земля? Что было прежде: день или ночь? Ответы на эти вопросы скорее суть искусные логические фокусы, нежели мистическая мудрость. Когда, в конце концов, один из мудрецов на вопрос, кто же ответил хуже всех, произносит: один отвечал хуже другого, – он расстраивает весь план Александра: теперь никого нельзя казнить (3, с. 441-442).

От древних вопросов-загадок легко провести связующую нить к первым памятникам греческой философии. Можно увидеть, судя по источникам, что стиль и форму ранних философских опытов отличают полемичность и агональность. Речь постоянно ведется от первого лица. Когда Зенон Элейский возражает своим противникам, он делает это в виде апорий, то есть исходит, по видимости, из их же собственных предпосылок, но выводит отсюда два противоречащих друг другу и взаимоисключающих следствия. Форма эта ясно выдает сферу загадок. «Зенон спросил: «Если пространство есть нечто, в чем оно тогда должно помещаться?» – «Загадку эту разрешить нетрудно» (4). Для Гераклита Темного природа и жизнь представляют собой *griphos*, загадку, сам же он разгадыва-

тель загадок (5, с. 362). Изречения Эмпедокла нередко звучат подобно мистическим ответам на загадки (5, с. 384).

Ранние философы часто высказываются в тоне пророчества и энтузиазма. Их проблемы – о первопричине всех вещей, о начале – *ἀρχή* (*arche*), становлении – *φύσις* (*physis*). Это древнейшие космогонические проблемы, с незапамятных времен поставленные в форме загадок и разрешаемые в форме мифа.

Итак, выросшая из сакральной сферы загадки-вопроса, философская мысль в античности становится важнейшим инструментом духовной, интеллектуальной власти, способной открыть человеку путь в божественное. И в такой форме она более всего импонирует Шестову.

Он вспоминает, что по традиции, семь мудрецов уступают треножник богу как первому в мудрости среди мудрецов. Пифагор считает мудрость присущей только богу. Мудрецы тем самым низводят божественную мудрость до человеческой, но философ, оставляя ее божеству, тем не менее, сохраняет за человеком стремление к мудрости, то есть божественному ведению. Философ хотел бы достигнуть божественного ведения, уравниваться с богом, мудрец же вообще не ощущает мудрость как нечто божественное. Так что любому, кто претендует на большее, чем мудрец: его влечет божественное как таковое. До появления философа подобного еще не было, чтобы человек, оставаясь в пределах своего человеческого существа, был устремлен к божественному в его отдаленности и вознесенности над человеческим помышлением.

Шестов с пристальным вниманием отнесся к Сократу, которому он отдает «*Potestas clavium* – власть ключей» (в определении католиков это право духовенства вязать и решать людей). Шестов неоднократно подчеркивает, что именно Сократ первый открыл, что в распоряжении человека находится эта огромная и страшная власть, эти ключи к царству небесному. Он открывает в Сократе ту двойственность, о которой писали исследователи, философы, начиная с Платона: «Платон был прав: в Сократе было два гения. Один, нашедший свое выражение через философию Платона и особенно Аристотеля, – гений разума. Другой, – попытавшийся получить свое выражение в философии циников» (6, с. 11). Но миром правит, – считает Шестов, не сумасшедший, а здравомыслящий Сократ. И, тем не менее, – пишет Шестов, «как ни странно, через 2000 лет после Диогена, св. Тереза, канонизированная и признанная великой католической церкво-

вью, повторяет слова древнего циника: *pati aut mori* – если ей не пострадать, то она не хочет жить, она предпочитает умереть» (6, с. 13).

Гений безумия (вдохновения) Сократа – это его даймон (демон); которого основоположник античной логики поставил на место логоса и естественной необходимости. Согласно Шестову, даймон – это живое воплощение «иррационального остатка», это «та «тревога», которая так отличала Сократа от его современников, да и потомков» (1, с. 373). Шестову импонирует то, что «Сократ, которого сам Бог признал мудрейшим из людей, – Сократ называл себя оводом или шпорой <...> т.е. видел свое назначение не в том, чтоб успокаивать ближних, давая им готовые решения всех тайн и загадок жизни, а в том, чтоб отнимать спокойствие у тех, кто собственными силами научился не видеть в жизни ни тайн, ни загадок» (1, с. 373).

Беспокойство и было родом безумия, «загадочным безумием познания». Как пишет Шестов, «если бы Сократ сейчас воскрес, то он почувствовал бы, что ему опять нужно превратиться в «овода» ...» (1, с. 377).

Итак, парадоксальность Сократа, по Шестову, это соотношение силы разума и силы иррациональной (вдохновение, божественная одаренность) в человеке. Утверждая эту парадоксальность, Шестов пытается понять, чем в истории философии победил Сократ, в чем его власть над человеческой душой?

Несомненно, что Шестов имеет в виду основную способность и дар философии – восходить к божественному от земного, пророчествовать, постигать тайны грядущего. Поскольку импульс предсказания и картины будущего неизбежно оказываются в метафизическом пространстве. Абсолют определяет, как факт появления, так и само (вплоть до деталей) пророчества содержание. И поскольку оно (пророчество) исходит от столь высокой инстанции, оно не только отражает события будущего, но и формирует их.

Факт формирования будущего означает лишь то, что оно творится, создается актом пророчества. Открывается новый мир, живущий в новом времени, в связи, с чем пророчество по своей сути не может не быть мессианским. Й. Хейзинга комментирует: «Пророчество является решением некой великой сакральной загадки, которая составляет основу всякого мифологического сюжета, построенного на инициации как приобщении героя к священному знанию. Решение загадок для него – это вопрос жизни и смерти, роковая дилемма» (7).

Пророчество проникает сквозь толщу времен и обстоятельств, причем осуществляется это не посредством рационального анализа, а в результате просветления, визионерства, духовного прорыва. Как в игре, решение приходит неожиданно и из источника невидимого. Можно говорить об «интуиции», «озарении», «предчувствии» и т.п., – все эти понятия остаются за сферой, где происходит действительное рождение пророчества.

Вспомним «интеллектуальный транс» Сократа – что видел он внутренним зрением? Как открывался ему дар видеть будущее, о котором он говорил в «Апологии Сократа», «Федоне»?

По Ямвлиху, сакральная причина предвидения дает мантике истину, в которой она так нуждается, раскрывающую сущность феноменов, из которых и складывается само предвидение. Бог присутствует и непосредственно пользуется пророком как орудием, «неподвластным самому себе и не сознающим ничего того, что говорит и на каком свете находится» (8, с. 101). Пророчество можно сопоставить с творческим актом, в природе которого, начиная с ранних трактатов, мыслители отмечали иррациональные, непостижимые механизмы, непреднамеренные моменты, «так как не в силу искусства творят они и говорят многое и прекрасное о разных предметах... а в силу божьего назначения» (9).

Таким образом, пророческая сила всегда трансцендентна душе, она появляется неожиданно и действует непреодолимо. Она вовсе не является стимулом для выработки неких политических или иных проектов, или совершения действий – она лишь порождает через посредство знаков и символов в душе пророка видение будущего. Характерно, что и само это будущее теряет какие-либо временные качества. Можно сказать, что в пророческой картине время вовсе отсутствует, в ней раскрывается общая непреходящая сущность бытия, открывается истинный путь жизни, по которому пророк настоятельно предлагает следовать.

Итак, первое, что отмечает в облике подлинного философа Шестов, – это способность к пророчеству, предвидению будущего, прозрению в непостижимые сферы бытия.

Вторая черта подлинного философствования – эротизм, ведь, если верить мыслям – молниям, внезапным озарениям, то Эрос можно назвать их источником: «озарил», сотворил прекрасное, вырвал человека из озабоченности будничного существования. Приходит

Эрос, – говорит Шестов, – и «все ограничения, условности, все «труды» кончаются, начинается праздник, когда можно то, что нельзя в обыкновенные дни <...> когда упряжки, законы, разделения, предписания сами собой падают...» (1, с. 262).

Эрос, согласно Шестову, пленил Платона, который испытывал радость от услышанной им музыки идей, – в которых ему одному открывалась своеобразная, пленительная гармония. Платон, по Шестову, – тот «влюбленный философ», который легко заботится о том, разделяют ли его восторг пред открытой красотой другие люди, или нет. Он просто влюблен, и любовь составляет его последнюю цель и самооправдание. Плотин, через 700 лет, договаривает, начатое Платоном. Эротическое томление, «восхищение» испытывает душа «только там, в слиянии с Богом, свобода, там истина, там заветная цель всех наших устремлений» (1, с. 262). «Именно это переживание, наполненное Любовью, есть то, – интерпретирует Шестов Платона, – что бывает в жизни наиболее мгновенного, внезапного, наименее всего уместяющегося в обычные категории понимания» (1, с. 262).

В платоновском «Пире» философия персонифицирована в Эросе, в его интерпретации Диотимой. Главная черта Эроса – его срединность: между ведением и неведением, прекрасным и безобразным, смертным и бессмертным. Эрос – «гений великий», значение которого заключается в том, чтобы «быть истолкователем и посредником между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью. Благодаря им, возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству» (10, с. 364). И далее, срединность Эроса раскрывается в деталях: «Он по природе ни бессмертен, ни смертен; то в один и тот же день, когда он в довольстве, живет и цветет, то умирает, однако, благодаря природе своего отца, снова оживает. То, что он себе приобретает, постоянно утекает, так что он ни богат, ни нищен. Он стоит посредине между мудростью и невежеством, и вот почему из богов никто не любит мудрости и не стремится стать мудрым: он уже мудр, все равно, как и всякий другой мудрец не станет любить мудрости. И невежды не любят мудрости и не стремятся стать мудрыми; невежество тем-то и тяжело, что невежда, не будучи ни пре-

красным, ни благим, ни разумным, кажется довольным самим собою, не считает себя нуждающимся и не стремится к тому, в чем он, по его мнению, не нуждается» (10).

Здесь проблема Эроса как философии трактуется как проблема правильного мнения, которое есть нечто среднее между «знанием» и «чувственностью», причем, по словам А.Ф. Лосева, «обе синтезируемые сферы даны как одна, единая и неделимая сфера, в которой уже нельзя различить ни того, ни другого, и эта сфера есть всецело становящаяся...» (11, с. 405–406).

Следовательно, философ – тот, кому открыто правильное мнение, и в ком целостной жизнью объединены: вечное и временное, знание и чувство, бессмертное и смертное. Здесь Платон договаривает до конца трансцендентальную трактовку всей познавательной сферы.

Наконец, еще одно утверждение, данное Платоном в «Пире». Эрос, будучи средним между вечным, прекрасным и смертным, безобразным, стремится к вечному, а любовь есть поиск бессмертия: «Бессмертия ради сопутствует всему на свете рачительная эта любовь» (10, с. 371). Исходя из этого положения, устанавливается связь философствования с идеей бессмертия, преодолением смерти. Философия – это любовь к мудрости, то есть тяготение к бытию в сущностном измерении, не достигаемое одномоментным актом. Но философствовать – это еще и учиться умирать, то есть приносить себя в жертву всей своей философской биографией, у которой, как правило, нет кульминации – жертвоприношения. Любя мудрость (учась умирать), философ открывает новый путь к преодолению расколотости бытия.

Шестов неоднократно подчеркивает, что для Платона очень важна была метафора пещеры, в которую он вкладывал всю свою тревогу, предчувствия, свою тоску по последней истине. Как мог Платон решиться говорить о своей пещере, как мог он ее выдумать? Его грезы и озарения подрывают самые основы человеческого мышления. О чем говорит платоновская притча о пещере? Обитатели пещеры ясно и отчетливо видят все, что перед ними проходит, но чем тверже и прочнее доверяют они тому, что видят, тем безнадежнее их положение. Как полагает Платон, им нужно искать не ясности и отчетливости, а напротив, предельного душевного напряжения, чтобы порвать те цепи, которыми они прикованы к месту своего заключения. Таким образом, заключает Шестов анализ платоновского мифа о пещере, чем больше мы видим, тем больше мы погружаемся во зло, и виде-

ние, и диалектика определены служителями зла. Следовательно, хотя Платон и был отцом диалектики, наделенным немалым даром видения, но источником его философского постижения была отнюдь не диалектика. Просто откровения Платона нужны были для диалога с собеседниками, которым не сумел доказать, что они доверились тени действительности, а не настоящей жизни. Даже понимая, что его теория идей пропитана противоречиями, Платон отчетливо проводит ее через многие свои произведения. Вновь и вновь он повторяет, что философия есть упражнение в смерти. «И это, конечно, не случайность, – комментирует И.А. Шестов: перед лицом ожидающего казни Сократа другие разговоры немыслимы. Если точно философия есть *μελέτη θανάτου* – то еще можно готовящемуся к смерти человеку размышлять и философствовать... Человеческое мышление, которое хочет и может глядеть в глаза смерти, есть мышление иных измерений, чем то, которое от смерти отворачивается и о смерти забывает» (12, с. 60).

Значит, философствование Платона преодолевает границы разума и предполагает новое измерение. В борьбе с самоочевидностью Платон «пошел к тем отдаленным окраинам бытия, куда никто не ходит, где, по общему убеждению, никакой жизни нет и быть не может, где вообще ничего нет, где владычествует полагающая всему конец смерть. Это тоже, конечно, великое, величайшее дерзновение, последнее бесстыдство, на которое способен человек. Но как иначе добыть право на <...> (по моей воле)?» (12, с. 63).

Диалог «Федон» – прекрасная иллюстрация к идее о философии как науке умирать. Шестов, трактуя этот диалог Платона, обнаруживает еще один важный аспект, присущий философии. Несмотря на ее предзаданность к пророчеству, наполненность Эросом и способностью восходить к Красоте и Вечности, философия не может совладать с властью Необходимости. Сила Ананке – Судьбы торжествует свою победу и над властителями дум – философами, над величайшими из них... В «Федоне» Сократ показан спокойным, примирившимся с судьбой, приобшившимся к высшей, запредельной, трансцендентной мудрости, рождающей душевный покой. Тонко замечает этот момент Л. Шестов: «Под давлением Необходимости Сократу пришлось пойти на эту уступку: *τήν δέ τοῦ οὕτου θέαν* (видение сущего) и *ἡδονήν* (удовольствие), связанное с видением сущего, он предложил ученикам своим вместо многочисленных *ἡδονήν*, связанных

для обитателей пещеры с восприятием той пещерной действительности, в которой Платон в какой-то загадочный момент своей жизни вдруг почувствовал присутствие разлагающих элементов уничтожения (*damnatio aeterna*). И это «видение» оценено им было как «великий дар богов смертных, больше которого они никогда не получали и не получают» (12, с. 99).

Идеи о господстве строгого и неизменного порядка, необходимости в жизни Космоса и человека мы обнаруживаем и в других произведениях Платона, отмеченных Шестовым. «В замечательном диалоге «Эвтифрон», написанном Платоном еще при жизни учителя, Сократ доказывает, что и богам не дано выбирать: они не вольны не любить святое, как не вольны не любить его смертные. Над смертными и бессмертными равно стоит необходимость и долженствование. Поэтому философия имеет своей задачей, открывая необходимые связи явлений, то есть, добывая знание, внушать людям убеждение, что с Необходимостью спорить нельзя, а что ей нужно повиноваться. Конечно, и положительные науки устанавливают необходимые связи явлений и тоже приучают людей к повиновению. Но философия этим не удовлетворяется. Ей мало того, что люди принимают необходимое и мирятся с ним. Она хочет добиться, чтоб люди любили необходимость и чтили ее, как они когда-то любили и чтили богов» (12, с. 146).

Итак, для Сократа познание есть источник, открывающий истину и добро, Платон учил, что величайшая беда для человека стать ненавистником разума, ибо земное (да и всякое) бытие живого существа всецело зависит от его знания.

Именно в этом положении Л. Шестов увидел то главное, что античная мысль завещала человечеству:

«Нет большей беды для человека, читаем мы в «Федоне», чем стать *μισόλογος* (ненавистником разума). Не потому святое свято, что его любят боги, а потому боги любят святое, что оно свято, говорит в «Эвтифроне» Сократ. Не будет преувеличением сказать, что в этих словах отчеканены две величайшие заповеди эллинской философии, что в них ее альфа и омега. Если мы и сейчас так «жадно стремимся» ко всеобщим и обязательным истинам, — мы только выполняем требования, предъявленные человечеству «мудрейшим из людей». Я говорю «мудрейшим из людей», так как преклонение перед разумом и моралью, равно обязательное и для смертных, и для

бессмертных, несомненно, было внушено Платону его несравненным учителем, «праведником» Сократом.

Мы теперь легко критикуем Сократа: по-нашему, знание есть одно, а добродетель другое. Но древние, *παλαιοὶ καὶ μακάριοι ἄνδρες* (старые, отошедшие мужи), которые были лучше нас и стояли ближе к Богу, – выносили в своих душах «истину», которая нашей критики не боялась и с ней не считалась. И если уже говорить все, то нужно признаться: хоть мы и критикуем Сократа, но от его чар и донныне не освободились. «Постулатом» современного, как и античного, мышления продолжает оставаться убеждение: знание равняется добродетели, равняется вечному спасению» (12, с. 280–281).

И вот, горько констатирует Лев Шестов, после Сократа истина для людей слилась с всеобщими и необходимыми суждениями. Все убеждены, что мысль до тех пор не вправе остановиться, пока она не наткнется на необходимость, полагающую конец всякой пытливости и всяким дальнейшим исканиям. И вместе с тем никто не сомневается, что мысль, добравшись до необходимых связей явлений, этим самым осуществляет последнюю и высшую задачу философии.

Итак, философскому дискурсу Шестова было свойственно стремление к непосредственному восприятию жизни в её неисчерпаемости, и, следовательно – к алогичности, хаотичности, беспочвенности. Познание для философа – это стремление выразить мысль ёмко и одновременно зримо, что не разложимо на концепции, тезисы и положения. Чтобы хоть как-то прикоснуться к смыслу произведений Шестова, нужно просто вдумчивое и проникновенное чтение текста, из которого возможно услышать голос человека, ничего не доказывающего, не утверждающего, а вопрошающего. Человека, который стремится сохранить в тишине молчания ту истину, что лишь предощущается.

Губительными для философии Шестов считает логику, выводы и положения, подчиняющиеся объективистскому синтезу, законченность и систематичность, так как они уничтожают свободное творчество: «Я говорил, говорю и не устану повторять: миф о существовании логически законченных, не заключающих в себе противоречий философских систем, нужно считать ушедшим в историю» (6, с. 43).

С.А. Поляков верно замечает, что на заре XX века русский мыслитель предвосхищает признание, сделанное в середине века одним из наиболее авторитетных представителей логического позитивизма

Б. Расселом и ставшее ныне отправным пунктом для создания модели постмодернистского философского знания Ф. Лиотара: «Нет причины полагать, что непротиворечивая система содержит больше истинности, чем та, которая... является более или менее неправильной» (13, с. 116–117).

И, конечно, нельзя не упомянуть тот творческий потенциал, который несла философия Шестова для становления западной мысли XX века. В частности, постструктурализма и постмодернизма с их опорой на парадоксальное, антиномичное и иррациональное, в определенной степени, выросшее и из метафизической беспочвенности и бесконечных возможностей мира, созданного Л.И. Шестовым.

Библиография

1. Шестов Л.И. На весах Иова. – Париж, 1929.
2. Перцев А.В. Фридрих Ницше у себя дома. (Опыт реконструкции жизненного мира). – СПб.: «Владимир Даль», 2009.
3. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. – Т. 2.
4. Aristoteles. *Physica*. IV. 3, 210 b/ 22 sq.
5. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. I. – М., 1982.
6. Шестов Л.И. *Sola fide* – Только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь. УМСА-PRESS, Paris 5.
7. Хейзинга И. *Homo ludens*. – М., 1992.
8. Ямвлих. О египетских мистериях. – М., 1995.
9. Платон. *Ион*. 533d-535a.
10. Платон. *Пир* // Платон. Избранные диалоги. – М., 2002.
11. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии.
12. Шестов Л.И. *Афины и Иерусалим*. – СПб., Азбука, 2001.
13. Рассел Б. *История западной философии*. – Т.2. – Новосибирск, 1994.

Научное издание

ДИСКУРС и ДОГМА

Техн. редактор А.В. Миних

Издательство НОЦ «Комплексные проблемы современной политики»
Издательский центр Южно-Уральского государственного университета

Подписано в печать 09.09.2013. Формат 60х84 1/16. Печать трафаретная.
Усл. печ. л. 11,85. Тираж 500 экз. Заказ 328/654.

Отпечатано в типографии
Издательского центра Южно-Уральского государственного университета
454080, г. Челябинск, пр. им. В.И. Ленина, 76.