

Южно-Уральский государственный университет (ЮУрГУ, Россия)  
Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur  
Научно-образовательный центр «Комплексные проблемы общественных наук»  
«Российская ассоциация политической науки», Челябинское отделение  
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

Ю6  
Д482

## **Дискурсология:** методология, теория, практика

## **Discursologia:** metodologia, teoria, practica

Южно-Уральский государственный университет  
Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur  
Автономный университет штата Мехико  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Челябинск  
Toluca  
2011

**Дискурсология: методология, теория, практика:** доклады пятой Международной научно-практической конференции, посвященной памяти Льва Николаевича Толстого и его идеям ненасильственного сопротивления. 19–20 ноября 2010 года. Россия–Мексика / под общей редакцией М.А. Малышева и В.Е. Хвощева. – Челябинск : Издательский центр ЮУрГУ; Изд-во НОЦ «КПОН», 2011. – 448 с.

**Discursología: metodología, teoría y práctica:** ponencias del Quinto Simposium Internacional dedicado a la memoria de Lev Nikolaievich Tolstoi y sus ideas sobre la resistencia no violenta. 19-20 de noviembre de 2010. Rusia-México / coordinadores: Mijail A. Malishev y Vladimir E. Jvoshev. Rusia-México, – Cheliabinsk: Centro editorial Científico-Educativo «Problemas Complejos de las Ciencias Sociales» – 2011. – 448 p.

Лишённый каких-либо ограничений современный научный дискурс быстро превращается в стихийный поток: стремительный, разнородный, неуправляемый. Найти себе место в такой лавине не сложно – она легко подхватывает и несёт с собой и бесценные семена знания, и случайный ненужный мусор.

Как отделить зёрна от плевел? Как распознать истину и ложь? И должна ли дискурсология ставить и решать такие вопросы?

Carente de algunas restricciones, el discurso científico contemporáneo se convierte rápidamente en una corriente impetuosa, heterogénea, ingobernable. Encontrar su lugar no es difícil en tal avalancha que arrasa y lleva tanto las semillas preciosas del conocimiento como la basura inútil y casual.

¿Cómo separar las semillas de las cizafias? ¿Cómo apartar la verdad de la mentira? ¿Debe la discursología plantear y responder a tales interrogantes?

#### **Научные рецензенты:**

##### **Dictaminadores científicos:**

Доктор исторических наук, профессор В.С. Балакин  
Doctor en Ciencias Históricas, profesor V. S. Balakin  
Доктор политических наук, профессор О.Ф. Русакова  
Doctora en las Ciencias Políticas, profesora O. F. Rusakova  
Маэстро современной философии, профессор Хувеналь Варгас Муньос  
Maestro en la Filosofía Contemporánea, profesor Juvenal Vargas Muñoz

Одобрено Советом Исторического факультета ЮУрГУ  
Aprobado por el Consejo de la Facultad de la Historia de la UEMUS

Одобрено Административным Советом Гуманитарного Факультета АУШМ  
Aprobado por el Consejo de Gobierno de la Facultad de Humanidades de la UAEM, México

## Содержание

Введение .....	9
<b>1. Теоретико-методологические основы дискурса .....</b>	<b>10</b>
1.1. Философский дискурс «Нового альянса» и гуманизация науки с точки зрения Ильи Пригожина (Роберто Гонсалес Инохоса).....	10
1.2. Неориторика: теория и метод анализа дискурса (Марко Урдарильета Муньос, Мария Мадрасо Миранда) .....	20
1.3. Дискурс, направленный на определение (мета) понятий, связанных с изучением истории (Педро Каналес Герреро) .....	29
1.4. Пафос, логос и наука в теории познания Платона (Мария Луиса Бакарлетт Перес).....	40
1.5. Сёрен Кьеркегор: дискурс о субъективной истине (Франциско Масиас Арриага).....	52
1.6. Ницше versus Платон: противоположность между игровым и извращенным дискурсами (Ноз Эпифанио Хулиан).....	61
1.7. Попытка Делеза преодолеть диалектический дискурс Платона и Гегеля (Оскар Хуарес Сарагоса).....	76
1.8. «Похищение истины» в теологическом дискурсе (Мигель Анхель Собрино Ордоньес) .....	85
1.9. Морис Мерло-Понти и Людвиг Витгенштейн: дискурс по проблемам языка и интерсубъективности (Габриэль Хименес Тавира).....	96
<b>2. Теория и практика дискурсологии .....</b>	<b>103</b>
2.1. Общие вопросы дискурсологии.....	103
2.1.1. Понятие дискурса в контексте субъектного бытия человека: к методологии исследования(Куштым А.А., Куштым Е.А.).....	103
2.1.2. Современный дискурс: от телесности к виртуальности (Трушникова Е.А.) .....	116
2.1.3. Научный и философский дискурсы как критическая рефлексия (Герасимова Ж.Д.) .....	123
2.1.4. Эстетический дискурс потребления (Ковтун О.А.).....	132
2.1.5. Дискурс государственной власти: коммуникативные стратегии (Чувашов Л.А.).....	136
2.1.6. Дискурс-анализ демократии как политической системы атеистического типа (Трегубов Н.А.).....	143
2.1.7. Современный идейно-политический дискурс (Чередниченко А.В.).....	160
2.2. Прикладная дискурсология.....	171
2.2.1. Дискурс «электронной церкви» (Поддубнова Е.И.).....	171
2.2.2. Реституция церковного имущества как предмет дискурса (Цыгвинцева Т.К.).....	190
2.2.3. Теологический дискурс постмодерна на примере творчества южноуральского скульптора Александра Кудрявцева (Коробейникова О.М.) .....	197

2.2.4. Моделирование антитеррористической политики: дискурсивная стратегия президента РФ Д.А. Медведева (Ковалевская Е.В.).....	207
2.2.5. Российские политические элиты в дискурсе современных отечественных исследователей (Гонцов К.).....	214
2.3. Дискурс политики будущего.....	226
2.3.1. Выбор будущего как социально-философская проблема (Богомяков В.Г.).....	226
2.3.2. Футурогеополитизм Дж. Фридмана (Юдина Хвошев В.Е.).....	229
2.3.3. О перспективах российско-китайского сотрудничества (Ковалев Н., Батулин Л.М.).....	232
2.3.4. Мифологический дискурс о будущем (Борко Т.И.).....	239
2.3.5. Будущее <i>populus Francorum</i> в видении Карла Великого, и трансформация народов империи <i>populus christianus</i> (Ковалев М.В.).....	244
2.3.6. Публичная сфера и дискурсы будущего (Семенов А.В.).....	247
2.3.7. Будущее религиозности, религии и религиозных организаций (Стрельников С.С.).....	252
2.3.8. Взаимодействие философии и биологии: проблемы и перспективы (Ушакова О.М.).....	255
2.3.9. Человек и искусство в пространстве киберкультуры (Чистякова М.Г.).....	258
2.4. Фрагменты дискурса.....	261
2.4.1. О природе политического образа (Артемов А., Прилукова Е.Г.).....	261
2.4.2. О политическом пространстве (Бычкова Е.).....	267
2.4.3. О политической модернизации в России (Опарин Я.).....	273
2.4.4. О политико-правовых идеях Л.А. Тихомирова (Фоминых В.С., Трегубов Н.А.).....	279
2.4.5. О политико-идеологическом обеспечении российских парламентских партий (Чердиченко А.В.).....	284
2.4.6. Об истоках концепций электронного правительства в теориях информационного общества (Поддубнова Е.И.).....	288
2.4.7. О политическом воспитании в эпоху Средневековья (Аманова Л.М.).....	294
2.4.8. О маргинальных группах как субъектах политики (Шеметова П.).....	298
3. Л.Н. Толстой и «толстовство».....	302
3.1. Творческое наследие Л.Н. Толстого.....	302
3.1.1. Политические и теологические основы творчества Л.Н. Толстого (Хвошев В.Е.).....	302
3.1.2. В.И. Ленин о политическом значении творчества Льва Толстого (Фадеева М.А.).....	306
3.1.3. Л.Н. Толстой и политический террор: в поисках альтернативного дискурса (Сибиряков И.В.).....	313
3.1.4. «Камень преткновенения» Льва Толстого (Вишев И.В.).....	320

3.1.5. Л. Шестов о Л. Толстом.....	338
3.1.5.1. Размышление о смерти Льва Толстого в эюисгенциальной герменевтике Льва Шестова (Мальшев М.А.).....	338
3.1.5.2. Творчество Л.Н. Толстого в экзистенциальной философии Льва Шестова (Апрелева В.А.).....	353
3.1.6. Женщина, повелевающая властвующими мужчинами (Мирошниченко М.И.).....	364
3.1.7. Лев Толстой: дискурс об «истории» в романе «Война и мир» (Михаил Мальшев, Манола Серульведа Гарса)....	371
3.1.8. Толстой вдохновил Ганди (Хуан-Мария Парент Хакемин)...	382
3.1.9. Соотношение вертикального и горизонтального в толстовском тексте: развитие дискурса ненасильственного сопротивления (Скиперских А.В.).....	395
3.1.10. Проблема веры в социально-философских взглядах Л.Н. Толстого (Прилукова Е.Г.).....	402
3.1.11. Универсальная эстетика Л.Н. Толстого (Бетина О.А.).....	406
3.1.12. Культурно-стержневая составляющая идентичности в контексте творчества Л.Н. Толстого (Артемов А.).....	417
3.2. Л.Н. Толстой в системе травелога.....	421
3.2.1. Обретение смысложизненных ориентиров через путешествия: по дневникам и эпистолярному наследию Л.Н. Толстого (Акишева Н.Б.).....	421
3.2.2. К информациональному обеспечению проекта экскурсионно-познавательного тура «Толстовские места в России и зарубежье» (Абджелова Е., Скоробогатова Л.Г.).....	423
3.2.3. Влияние путешествий на духовную самоэволюцию графа Л.Н. Толстого (Альмухаметова О., Николаенко В.Н.).....	429
3.2.4. «Во глубине сибирских руд...» на трассе будущего Транссиба (Ахметшина Л.А., Тумашова Е.А., Скоробогатова Л.Г.).....	432
3.2.5. Феномен элитарного туризма в XIX веке (Гиткович Ю., Башарова А.Р.).....	435
3.2.6. «Тройка, семерка, туз» - азартные игры в мотивации путешествий русских дворян (Долинер М.Л., Николаенко В.Н.).....	437
3.2.7. Значение дискурса дороги в создании образа Анны Карениной (Задорогина Л.В.).....	439
3.2.8. Путешествие как бегство: по роману Л.Н.Толстого «Анна Каренина» (Тарасова О.В.).....	441
3.2.9. Последнее путешествие Анны Карениной в «никуда»? (Евграфова Е.В, Николаенко В.Н.).....	443
Заключение.....	448

## Indice

Introduction.....	9
1. Fundamentos teorico-metodolodcos del discurso.....	10
1.1. El discurso filosofico de la «Nueva alianza» y la humanizacion de la denda desde el punto de vista de Ilya Prigogine(Roberto Gonzalez Hinojosa).....	10
1.2. La neorretorica: una teoria y metodo de analisis del discurso (Marco Urdapilleta Munoz, Maria Madrazo Miranda).....	20
1.3. Discurso sobre la definicion de los (meta) conceptos relativos al estudio de la historia (Pedro Canales Guerrero).....	29
1.4. Pathos, logos y ciencia en la teoria Platonica del conocimiento(Maria Luisa Bacarlett Perez).....	40
1.5. Soren Kierkegaard: discurso sobre la verdad subjetiva (Fransco Macias Arriaga).....	52
1.6. Nietzsche versus Platon: contraste entre discursos ludicos y los perversos (Noe Epifanio Julian).....	61
1.7. El intento de Deleuze de superar el discurso dialectico de Platon y de Hegel (Oscar Juarez Zaragoza).....	76
1.8. «El secuestro de la verdad» en el del discurso teologico (Miguel Angel Sobrino Ordonez).....	85
1.9. Maurice Merleau-Ponty y Ludwig Wittgenstein: discurso sobre problemas de lenguaje e intersubjetividad (Gabriel Jimenez Tavira).....	96
2. Teoria y practica de la discursologia.....	103
2.1. Cuesttiones generales de discursologia.....	103
2.1.1. Concepto del discurso en el contexto del ser subjetivo del hombre: hada una metodologia de la investigadon (KushtimA.A, KushtimE.A.).....	103
2.1.2. El discurso contemporaneo: de la corporalidad a la virtualidad (Trushnikova E. L.).....	116
2.1.3. Los discursos dentifico y ffilosofico como reflexiones criticas (Guerasimova Z. D.).....	123
2.1.4. Discurso estetico del consumo (Kovtun O. A.).....	132
2.1.5. El discurso del poder politico: estrategias comunicativas (ChuvashhevL.A.).....	130
2.1.6. Analisis del discurso democratico como un sistema politico del tipo ateo (Tregubov N. A.).....	143
2.1.7. El discurso contemporaneo politico-ideologico (CherednichenkoAV.).....	160
2.2. Discursologia aplicada.....	171
2.2.1. Discurso de la «Iglesia electronica» (Poddubnova E. I.).....	171
2.2.2. Restitudon de los bienes edesiasticos como objeto de discurso(Tzigvintzeva T. K.).....	190
2.2.3. Discurso teologico del posmodernismo en la obra del escultor de los Montes Urales del Sur Alexandr Kudriavtzev (Korobeinikova O. M).....	197

2.2.4. El modelaje de la política antiterrorista: la estrategia discursiva del presidente de Federation Rusa D.A. Medvedev (Kovalevskaya E.V.).....	207
2.2.5. Las élites políticas rusas en el discurso de los investigadores contemporáneos nacionales. (Gontzov K.).....	214
2.3. Discurso de la política del futuro.....	226
2.3.1. Election del futuro como problema filosófico-social (Bogomiakov V.G.).....	226
2.3.2. La geopolítica del futuro de D. Freedman (Iudina I., Jvoshev V. E.).....	229
2.3.3. Las perspectivas de colaboración rusa-china (Kovalev N., Baturin L.M.).....	232
2.3.4. Discurso mitológico sobre el futuro (Bortko T. I.).....	239
2.3.5. El futuro de <i>populus Francormn</i> en el proyecto de Carlo Magno, y transformación de los pueblos del imperio de <i>populus christianus</i> (Kourdakov M. V.).....	244
2.3.6. La esfera pública y los discursos del futuro (Semionov a. V.).....	247
2.3.7. El futuro de la religiosidad, religión y organizaciones religiosas (Strelnikov S.S.).....	252
2.3.8. Interacciones entre filosofía y biología: problemas y perspectivas (Ushakova O. M.).....	255
2.3.9. El hombre y el arte en el espado de la cibercultura (Chistiakova (M.G.).....	258
2.4. Discurso fragmentario.....	261
2.4.1. Sobre la naturaleza de la imagen política (ArtemovA ^ PrilukovaEG).....	261
2.4.2. Sobre el "espado" político (Bichkova E.).....	267
2.4.3. La modernización política en Rusia (Oparin Ya).....	273
2.4.4. Ideas políticas y jurídicas de L. A. Tijomirov (Fominij V. S., Tregubov N. A.).....	279
2.4.5. Notas sobre los recursos ideológicos y políticos que poseen de los partidos políticos parlamentarios (CherednichenkoA.V.).....	284
2.4.6. Origen de las concepciones del gobierno electrónico en las teorías de la sociedad informativa (Poddubnova E. I.).....	288
2.4.7. Sobre la educación política en la época medieval (Amanova L. M.).....	294
2.4.8. Los grupos marginales como sujetos políticos (Shemetova P.).....	298
3. L. N. Tolstoi y el «tolstoísmo».....	302
3.1. La herencia creativa de L. N. Tolstoi.....	302
3.1.1. Los fundamentos políticos y teológicos contenidos en la obra de L. N. Tolstoi (Jvoshev V. E.).....	302
3.1.2. V. L. Lenin sobre la importancia política de la obra de Leon Tolstoi (Fadeicheva M. A.).....	306
3.1.3. L. N. Tolstoi y el terror político: en búsqueda de un discurso alternativo (Sibiriakov I. V.).....	313

3.1.4. «La piedra obstaculo» de Leon Tolstoi (I. V. Vishev).....	320
3.1.5. L. Shestov sobre L. Tolstoi.....	313
3.1.5.1. Reflexiones sobre la muerte de Leon Tolstoi en le hemeneutica existencial de Leon Shestov (Malishev M. A.).....	338
3.1.5.2. La obra de L. N. Tolstoi en la ffilosofia existencial de Leon Shestov (Apreleva V. A.).....	353
3.1.6. La mujer que tiene poder sobre los hombres dominantes (Miroshnichenko M. I.).....	364
3.1.7. Leon Tolstoi: discurso sobre la «historia» en la novela «Guerra y paz» (Mijail Malishev, Manola Sepulveda Garza).....	371
3.1.8. Tolstoi ilumino a Gandhi (Juan-Maria Parent Jacquemin).....	382
3.1.9. La interrelation de lo vertical y lo horizontal en el texto tolstoiano: desarrollo del discurso de la resistencia no violenta (Skiperskij A. V.).....	395
3.1.10. El problema de la re en las opticas sotiales y filsoncas de L. N. Tolstoi (Prilukova E. G.).....	402
3.1.11. La estetica universal de L. N. Tolstoi (Betina O. A.).....	406
3.1.12. El eje cultural de la identidad en el contexto de la obra de L. N. Tolstoi (Artemov A.).....	417
3.2. L. N. Tolstoi en el sistema de travellog.....	421
3.2.1. Elaboration de las orientaciones vinculadas con el sentido de la vida a traves de los viajes: estudio de diarios y herentia epistolaria de L. N. Tolstoi (Akisheva N. B.).....	421
3.2.2. Abastecimiento informativo del proyecto de excursiones para conocer los «Lugares de Tolstoi en Rusia y en extranjero» (Abdzelova E., Skorobogatova L. G.).....	423
3.2.3. La influencia de los viajes en la autoevolucion espiritual del conde L. N. Tolstoi (Almujametova O, Nikolaienko V. N.).....	429
3.2.4. «En las profundidades de las minas siberianas...» siguiendo la ruta futura del magistral transiberiano (Tumasheva E. A., Skorobogatova L. G.).....	432
3.2.5. El fenomeno del turismo de elite en el siglo XIX (Guitkovich L Basharova A. P.).....	435
3.2.6. «Tres, siete, as»: los juegos de azar en las motivaciones de los viajes de los aristocratas rasos (MolinerM. L., Nikolaienko V. N.).....	437
3.2.7. El papel del discurso del camino en la creation de la imagen de Ana Karenina (Zadoroguina L. V.).....	439
3.2.8. El viaje como fuga: segun la novela de L. N. Tolstoi "Ana Karenina" (Tarasova O. V.).....	441
3.2.9. El ultimo viaje de Ana Karenina a "rtingun lugar" (Evgrafova E. V., Nikolaenko V. N.).....	443
Conclusiones.....	448



## Введение Introduction

*Ежегодная, пятая по счёту Международная научно-практическая конференция «Дискурсология: методология, теория, практика», организация которой стала традицией в России и Мексике, в Толуке и на Урале, как и в прошлые годы, не обошла стороной Южно-Уральский государственный университет. В конце минувшего 2010 года состоялось очное и заочное обсуждение современных проблем дискурсологии, предприняты попытки зафиксировать научный дискурс в самых разных областях общественности.*

*На этот раз в разнообразии дискурса мы особо выделили тематику, связанную с творчеством Л.Н. Толстого, отметив столетие того дня, когда Россия и мировая культура потеряли своего великого писателя, теолога, философа.*

*Материалы этого сборника опубликованы во многом благодаря поддержке, оказанной Министерством образования и науки Российской Федерации (контракт от 22 марта 2010 года № 02.740.11.5205).*

*El Quinto Simposium Internacional Teorico-Practico, anual, dedicado a la "Discursologia: metodologia, teoria y practica", cuya organizacion ya se convirtio en una tradicion en Rusia y en Mexico, en Toluca y en los Montes Urates, como en los anos anteriores, tuvo su sede la Universidad Estatal de los Montes Urates del Sur. Al final del ano 2010 tuvo lugar una discusion publica y por correspondencia sobre los problemas contemporaneos de discursologia; los autores trataron de analizar el discurso en diferentes areas de las ciencias sociales y humanidades.*

*En esta ocasion, pusimos un enfasis especial en la obra de L. N. Tolstoi, celebrando cien anos de aquel dia, cuando Rusia y la cultura mundial perdieron su gran escritor, teologo y filosofo.*

*Los materiales de esta coleccion fueron publicados en virtud del apoyo brindado por el Ministerio de Education y Ciencia de la Federation Rusa (el contrato de 22 de marzo del ano 2010, No. 02. 740.11. 5205).*

# 1. Teoretiko-metodologические основы дискурса

## 1. Fundamentos teorico-metodologicos del discurso

### 1.1. El discurso filosofico de la «Nueva alianza» y la humanizacion de la ciencia desde el punto de vista de Ilya Prigogine

(Roberto Gonzalez Hinojosa)

#### 1.1. Философский дискурс «Нового альянса» и гуманизация науки с точки зрения Ильи Пригожина

(Роберто Гонсалес Инохоса)

*Resumen. Nos hemos propuesto la factum de un recuento critico en tomo a la "su turn" de la brecha epistemologica entre las ciencias y las humanidades a partir del autor de La nueva alianza. Ilya Prigogine denomina 'nueva alianza' a la comunidad epistemologica entre la ciencia y las humanidades; este vuelve la mirada hacia el tiempo y a la relatividad de los acontecimientos humanos para erigirlas en la base del modelo epistemologico del conocimiento del porvenir.*

*Резюме. Мы предложили критический обзор «шва», наложенного на эпистемологический разрыв между естественными и гуманитарными науками, осужденную автором Нового альянса Илей Пригожиным, который называет этим термином эпистемологическую общность между науками и гуманизмом. Пригожин обращает свой взор на время и ш относительность человеческих событий, чтобы возвести на базе эпистемологической модели познание грядущего.*

El presente trabajo tiene como punto de partida la entreveracion de dos datos: por un lado, el dato del divorcio entre las ciencias y la filosofia, arrastrado predsamente desde la irrupcion de la "nueva ciencia" en el siglo XVII inaugurada por Galileo y Newton. Y en segundo lugar, la eminente expulsion del ser del hombre del sistema mecanico de la ciencia clasica. Esto ultimo resulta entendible, toda vez que en el contexto de un universo regido por leyes mecanicas, los actos del hombre, que de suyo son impredecibles, resultan imposibles para una vision mecanica del cosmos: el hombre fue expulsado de la imagen del universo de la mecanica clasica. Una de las consignas de la epistemologia moderna (encabezada por Prigogine) consistiria en revertir esta execracion del hombre y la imagen de la ciencia.

Ilya Prigogine nace en 1917 en la ciudad de Moscu. Posteriormente emigra hacia Belgica, pais donde se nacionalizaria. El 1977 recibe el Premio Nobel por sus investigaciones en tomo a sistemas inestables y estructuras disipativas. Las investigaciones de Prigogine, ademas de su relevancia en fisica y quimica, aportan sugerencias epistemologicas importantes para los diferentes ambitos del conocimiento tales como en ciencias sociales y en filosofia.

La incorporation del discurso matematico al metodo de la ciencia moderna fue uno de los detonantes del auge de la nueva ciencia. La nueva ciencia, amen del lenguaje matematico, estaba convendda que

adjuntos (el uno perceptible y el otro inteligible). La conjunción de esto con la capacidad de experimentation y corroboración de sus hipótesis ocasionó un pronto desprendimiento respecto de la metafísica. Este desprendimiento de la ciencia moderna respecto de la filosofía ocasionaria, sin más, el divorcio entre estos dos discursos. El dato que se arrastra en el pensamiento moderno es la evidencia de este divorcio. No obstante, si bien es cierto que este divorcio dio en otro tiempo motivos para el incremento de la ciencia matemática, ahora se ha vuelto un problema epistemológico. Y para entender esto, es necesario reconocer que en los últimos cien años la realidad ha ido propiciando la emergencia de diferentes formas de ser que cognitivamente se sustraen al radio jurisdiccional de la mecánica clásica, tales como por ejemplo las estructuras disipativas enunciadas por la teoría del caos, o el ser mismo del hombre. Podría decirse, siguiendo a Prigogine, que el triunfo de la mecánica clásica se fincó en el olvido del tiempo, y en la expulsión del hombre allende a la naturaleza y al sistema de la ciencia misma. La consigna, en este sentido, de la ciencia contemporánea se trazaría en la búsqueda de un camino que lleve de vuelta al hombre hacia el mundo y que de esta manera pueda ser tenido como objeto estricto de una meditación científica. Esta operación implica, desde luego, la superación del divorcio entre las dos culturas (las ciencias y la filosofía), y el reconocimiento de la objetividad del tiempo irreplicable como la única forma de ser de este en la naturaleza. En otras palabras: desde el pensamiento de Prigogine se pugna por una nueva alianza entre las ciencias y las humanidades; no obstante, para la realización de este proyecto es preciso reintroducir (instalar) al hombre dentro de la temporalidad de la cual había sido expulsado desde la ciencia clásica. Digamos que el reconocimiento del tiempo irreversible es la pauta necesaria para afianzar el doble propósito de este programa: por un lado, la incorporación del hombre a la realidad; mientras que por otro, la sutura de la brecha epistemológica entre las dos culturas (ciencia y metafísica).

Ahora bien, cabe decir que el divorcio entre las ciencias y la filosofía puede apreciarse a propósito de tres diferentes contrastes: primero, en la inconveniencia entre el criterio de verdad que sustenta la nueva ciencia - de Galileo y Newton - y el que sostiene la filosofía; segundo, en el anhelo por parte de las ciencias en pos de su demarcación epistemológica, contrastándose y diferenciándose respecto de las demás formas de saber que no son precisamente ciencia. Y en tercer lugar, en la expulsión del hombre respecto del sistema de la naturaleza.

Un nuevo hallazgo marca la posibilidad de la nueva ciencia, a saber, Galileo reconoce que la naturaleza está escrita en codi-

gos matematicos, introduce un ingrediente novedoso dentro de la concepcion del metodo del conocimiento cientifico, pues si la naturaleza encuentra en el lenguaje matematico su justa clave para ser leida e interpretada, el conocimiento cientifico resultara precisamente de la verificacion reiterada por la experimentacion subsecuente, la cual estando sustentada en un lenguaje matematico es susceptible de ser probado en cualquier lugar y por cualquiera que lo determine. Galileo se congratula de que en la ciencia puedan encontrar coincidencia dos tipos de lenguajes: el lenguaje discursivo y el lenguaje matematico. La ciencia estf enderezada hacia estos dos propositos: conocer y prever. Todo conocimiento, para ser tenido como valido, debera probarse; sin el recurso de la prueba no puede haber ciencia. Cabe mencionar que la comprobacion ulterior mediante la experimentacion es una estrategia novedosa y fascinante. Asi, el criterio de verdad que se yergue enarboiado por la fisica clasica viene a trastocar completamente los habitos epistemologicos de la verdad acostumbrados en la filosofia, pues en esta ultima, jamas antes se habia considerado el recurso de la experimentacion como criterio de verdad. El acontecimiento de este nuevo criterio de verdad en la historia del conocimiento es el indicio que marca la dislocacion entre la ciencia y la filosofia.

Ya el filosofo de la ciencia, Philipp Frank nos ofrece una explicacion importante acerca de esta fractura, y dice: "El rompimiento de la cadena que conecta la ciencia con la filosofia surgio del hecho de que el criterio para la aceptacion de un principio no era el mismo en ambas partes... En la ciencia utilizamos el criterio de la verdad [donde] podamos derivar de estas leyes hechos que esten de acuerdo con la experiencia... [mientras que en] el criterio filosofico de la verdad, una hipotesis se considera valida cuando se la puede deducir de principios evidentes de suyo, claros, inteligibles". Es decir, en la ciencia un principio puede ser demostrado en virtud de sus efectos experimentables y observables, por ejemplo, a partir de las leyes de Newton (principios de la mecanica) se puede estudiar el comportamiento de los cuerpos celestes, dando razon del comportamiento de algun planeta en especifico. Mientras que en la filosofia no toda hipotesis admite el recurso de la experimentacion, por ejemplo en el principio de causalidad o de razon suficiente, el encadenamiento del ser se torna muy complicado e imposible de probar mediante la experimentacion; sin embargo, la razon ha de aceptar que todas las cosas son como son precisamente debido a una causa. Aqui el principio, la razon lo acepta en virtud de que asiente filosoficamente que dicho principio es evidente e inteligible. Ahora bien, en lo que respecta al divorcio entre la ciencia y la filosofia en aras del afan de demarcacion territorial por parte de

<sup>1</sup> Philipp Frank. *Filosofia de la ciencia*. Mexico, Herreros Hermanos, 1970, p. 14,18, 19.

la ciencia, dice Serge Moscovici<sup>2</sup> que este afán se ha venido dando precisamente con el surgimiento de la ciencia nueva, ocasionando ciertas consecuencias desastrosas, pues en primer lugar como resultado del ejercicio de este afán la metafísica fue relegada a un nivel de pseudociencia, ya que al carecer del recurso de la experimentación, la filosofía no poseía el ingrediente para retener el título de ciencia. El ejercicio de demarcación de la ciencia comenzó necesariamente contrastándose por oposición a la estructura arquitectónica de la metafísica, esta última se vio increpada pusilánimamente por dos frentes: por un lado tenía la obligación de demostrar la cientificidad de sus conocimientos, y por otro, para pervivir tenía la consigna de emular en lo posible a la física.

Un tercer momento en el que se puede apreciar la ruptura entre la senda de las ciencias y la de la filosofía, queda plasmada, precisamente, en la expulsión u omisión del hombre del Tapa de la naturaleza (de la realidad de la física). El sistema de los principios de la física clásica, ciertamente, permitían conocer el comportamiento de la naturaleza, en cuanto que esta, se pensó, estaba regida por leyes causales. El conocimiento de la ley permitía conocer la ubicación de cualquier objeto en cualquier lugar y momento. El método experimental, evidentemente, le venía excelente a este tipo de objetos que pasivamente toleran la manipulación y la experimentación controlada. Sin embargo, no toda la realidad es reducible a este tipo de seres. Newton formula una mecánica para la naturaleza, en la que no tiene cabida un ser con las características que presenta el hombre. Acerca de este punto, Moscovici dice que el avance de la mecánica clásica se concibió a condición de la supresión del hombre de la esfera de la realidad y del horizonte de la ciencia: "Como si no pudiese haber progreso más que a condición de echar al hombre fuera de la ciencia y fuera del mundo"<sup>3</sup>. La ciencia no siempre es consciente de sus actos, en la historia del conocimiento se toman decisiones bruscas y repentinas inundadas con el color del riesgo. Evidentemente, la ciencia está trazada por distintos caminos de exploración, algunos pueden ser afortunados, otros, por el contrario desafortunados.

La historia de la ciencia es una secuencia marcada por la condición que le fincan sus antecedentes teóricos y situacionales, pero al mismo tiempo es una empresa libre, gestionada por la capacidad e ingenio del científico. El cual, por más audaz e inteligente que sea, no está exento de riesgos, algunos de estos riesgos pueden ser menores, mientras que otros, lamentables. Es aplaudible el gran paso dado por Newton al formular la mecánica, pues se estaba asistiendo a un acontecimiento sui generis en la historia; ya que

<sup>2</sup> Cfr., Serge Moscovici. *La historia humana de la naturaleza*. En: *Ilya Prigogine. El tiempo y el devenir. Coloquio de Cerisy*, Barcelona, Gedisa, 1996, p.123.  
*4ibidem*, p. 124.

se penso que estas leyes eran en efecto las leyes inmutables que regían el universo. Es lamentable, sin embargo, que en la concepción de este sistema mecanico no se encontrase un lugar para el hombre. En este sistema mecanico, solo conocemos allí donde estamos ausentes del conocimiento y no nos adueñamos mas que de un mundo del cual estamos definitivamente excluidos. El hombre queda excluido no solo de la naturaleza, tambien de la ciencia.

Aquí resulta importante resaltar que para Ilya Prigogine "la ciencia, es un dialogo con la naturaleza"<sup>4</sup>. La ciencia es un nexo con lo ajeno, no es el unico, pero es un puente relevante. En este sentido, el divorcio entre la filosofia respecto de la ciencia, en cierta medida tambien es un divorcio entre la naturaleza y el hombre, dicho divorcio acontecio favorecido por el anhelo de las leyes inmutables del universo; dichas leyes aplican a los seres indiferentes de la naturaleza, no así al hombre. Prigogine considera que esta obsesion por parte de la mecanica clasica, y de la fisica de viejo curio, como la aristotelica, es lo que llevo a la ciencia a soterrar algunos datos, los cuales aun siendo evidentes, paso por alto. Y el principal dato que fue omitido es precisamente el tiempo, la repercusion de esta omision revertira asimismo en la obnubilacion de la realidad. El autor belga dice, "el tiempo y la realidad estan irreductiblemente vinculados. Negar el tiempo puede parecer un consuelo o semejar un triunfo de la razon humana, pero es siempre una negacion de la realidad"<sup>5</sup>. Esta negacion del tiempo es una constante en la historia del conocimiento, acerca de esto Prigogine dice: desde Aristoteles "hasta Feynman y Hawking, la fisica ha venido repitiendo la mas paradójica de las negaciones, la flecha del tiempo, que sin embargo refleja la solidaridad de nuestra experiencia interior con el mundo en que vivimos"<sup>6</sup>. Para el autor belga, la flecha del tiempo, o sea el devenir trastoca a las cosas en irrepetibles, este devenir es algo que constata permanentemente la experiencia comun.

El olvido del tiempo en la ciencia se corresponde con un periodo donde la razon ha sido endiosada, de otra manera no se explicaria la obnubilacion del tiempo efectivo, el cual es de suyo incierto para el conocimiento y riesgoso ante cualquier intento de prediccion. El tiempo en la era del idealismo, es producto de la razon, y el devenir refulege como una ficcion con un nulo interes cientifico. El premio Nobel dice, "reducir nuestro tiempo vivido a una ilusion corresponde a una empresa de deificacion de la razon, que accede as( a lo eterno"<sup>7</sup>. El olvido del tiempo en el sistema de

<sup>4</sup> Ilya Prigogine. *El fin de las certidumbre*. Santiago de Chile, Andres Bello, 2000, p. 167.

<sup>5</sup> Ilya Prigogine. *El fin de las certidumbre*. Santiago de Chile, Andres Bello, 2000, p. 209.

<sup>6</sup> Dya Prigogine *Las leyes del caos*. Barcelona, Critica, 1999, p. 7,8.

<sup>7</sup> Ilya Prigogine, "¿Un siglo de esperanza?" En: *Ilya Prigogine. El tiempo y el devenir. Coloquio de Cerisy*. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 164.

la ciencia clasica se traduce tambien en la expulsion del hombre. En este sentido, si la obnubilacion del tiempo en la ciencia fue lo que ocasiono el destierro del hombre, la consigna ahora consistira en revertir semejante brecha a traves de la incorporation del tiempo como dato primero de la experiencia comun y de la ciencia.

Podria decirse que en el horizonte de la meditacion de Prigogine la superacion de la fisura historica entre las dos culturas, filosofia y ciencia, se pondra en marcha solo a partir, y a proposito, de la reintegracion del hombre en la naturaleza y en la ciencia. El primer paso de este programa consistira en reconocer la objetividad del tiempo, es decir, reconoce que nosotros no engendramos la flecha del tiempo. Por el contrario, somos sus vastagos, estamos medidos por esta flecha. La reincorporacion del hombre en el mundo es como una travesia pero en sentido inverse se trata en cierta manera de desandar un camino que se penso era el mas firme. No obstante, el anhelo de dicha firmeza sera justamente lo que motive la consideration del no equilibria, la irreversibilidad y la inestabilidad como propiedades de la realidad, haciendo con esto justicia a los fenomenos que vemos.

Consideramos que es importante mencionar que la trama del reingreso del hombre a la naturaleza por conducto de la ciencia, no ha sucedido de un golpe, este reingreso ha sido gradual, y ha sucedido, en primer lugar, gracias al reconocimiento del tiempo. Podria decirse que cuando se involucra el tiempo en la reflexion de la ciencia entonces surge una nueva forma de dialogar con la naturaleza, es decir, surge una nueva alianza entre la ciencia y la naturaleza. Esto contrae "un cambio de todas nuestras relaciones con el mundo: tanto de la relation hombre-naturaleza como de la relation hombre-hombre"<sup>8</sup>. Este cambio en nuestras relaciones se finca principalmente en el respeto hacia lo otro y hacia el otro, porque la razon, en lo sucesivo, esta mas a la escucha del mundo que al acecho de un dominio sobre un mundo sometido sin condiciones. Dice Prigogine que es precisamente aqui, cuando se reconoce la objetividad del devenir y se deja en libertad al ser, donde las cosas comienzan a ver; cuando al ser se le emancipa del imperio de la razon, entonces las cosas comienzan a, por asi decirlo, seguir su propio cauce, comienzan a relucir en la luz. La incorporacion de la flecha del tiempo al sistema de la ciencia de la naturaleza, trae aparejada la siguiente vicisitud epistemologica, a saber, marca el fin de las certidumbres. Esto es, la metamorfosis de la ciencia contemporanea. Porque es precisamente el tiempo quien hace imposible la reversibilidad del ser: en la naturaleza no hay cabida para las repeticiones, las cosas suceden una vez y nada mas. En este contexto, resulta imposible sustentar la validez de una proposition

<sup>8</sup> Ilya Prigogine, "<Un siglo de esperanza?>" En: *Ilya Prigogine. El tiempo y el devenir. Coloquio de Cerisy*. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 171,

en la recurrencia de un experimento bajo condiciones controladas. Ningun experimento es el mismo nunca; el universo ya es otro a cada segundo y cada proposicion vale para cada momento del fluir de la realidad y nada mas. Esto hace efectivamente imposible la prevision, que fue uno de los elementos que arropo la arrogancia de la fisica clasica. En lugar de la prediccion, ahora la fisica de Prigogine apuesta mejor por una humilde aproximacion estadistica. No nos encontramos en un universo caotico desprovisto de leyes, la presencia de la flecha del tiempo marca simplemente una restriccion en la certidumbre de la prediccion. La ciencia ahora tiene que aceptar con humildad que el ser sobrepasa a cualquier formulacion simbolica.

Sin embargo, podria decirse que la recuperacion del tiempo, en el programa que se atisba en Prigogine, como pieza fundamental para la incorporacion del hombre en el mundo y la superacion de la dicotomia entre las dos cultures, no figura como una estrategia metodologica, sino como un paso indispensable hacia la articulacion de la realidad en un todo sistematico. Dice Serge Moscovici que "el reingreso del hombre en la naturaleza, tuvo lugar por etapas. Estas han exigido un buen numero de renunciamientos a ideas claras, rigurosas, formadas en un mundo menos complicado, antes de penetrar en el dominio complejo de la energia y sus atomos". Son en total tres las etapas que pueden contarse en la secuencia de esta escarpada cientifica del hombre hacia la naturaleza. Primero, la teoria de la relatividad, segundo, la medicina cuantica y tercero, la teoria de Prigogine. "Este reingreso ha comenzado, timidamente, con la relatividad... Lo hizo mostrando que las mediciones del tiempo son esencialmente relativas. Dependen del punto de vista del observador. Por consiguiente, son diferentes para dos observadores en movimiento uno en relacion con el otro. Para la observacion de los fenomenos depende del marco de referencia en el cual uno se situe y no de su ausencia, como se pensaba. Y se necesitan por lo menos dos observadores para distinguir entre dos eventos. Solos, no percibimos mas que apariencias; varios, aprehendemos la realidad. Toda verdad que valga la pena conocerse supone asi una comunicacion de informacion, de un observador a otro"<sup>10</sup>.

Uno de los meritos de la teoria de la relatividad a proposito de del reingreso del hombre al mundo, ha consistido en venir a demostrar desde la fisica que el conocimiento no puede realizarse en solitario, obligatoriamente se requiere del concurso del otro para contrastar puntos de vista a fin de extraer conclusiones. Podria decirse que con la teoria de la relatividad el solipsismo cartesiano viene a truncarse, y aparece, en el horizonte de la realidad epistemologica, el otro como correlato de mi punto de vista.

<sup>9</sup> Serge Moscovici. *Op. cit.*, p. 126.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 126.



La segunda etapa esta representada por la mecanica cuantica: "La mecanica cuantica ha ido mas lejos,. ha descubierto que, gracias al refinamiento de los instrumentos de la experiencia, podemos hacer observaciones de procesos atomicos, [en donde] cada experiencia y cada medida 'perturba' los fenomenos... Segun la mecanica cuantica, nosotros formamos parte de este mundo complete Lo observamos y al observarlo lo cambiamos cada vez"<sup>11</sup>. Es sabido que en la mecanica cuantica la interaccion entre el observador y lo observado constituyen un sistema indesglosable. El mundo, podria decirse, desde esta optica, es un sistema constituido por dos relieves inseparables, el sujeto y el objeto. Cada cual se define en reciprocidad. El mundo es uno, el sujeto afecta el objeto, y a su vez, el objeto al no estar desvinculado del sujeto forman un una unidad sistematica.

Firtalmente, la tercera etapa esta marcada por la teoria de Prigogine. Precisamente porque esta afirma que toda la realidad esta atravesada por la flecha del tiempo. Pero la funcion de esta flecha no solo consiste en recordar que en la naturaleza no existen hechos repetibles, sino ademas esta flecha es una suerte de comun denominador en todos los seres. Es el principio de unidad del ser. No existe ser alguno que se sustraiga a la flecha del tiempo. Es precisamente el tiempo quien permite hablar de una articulacion sistematica de la realidad. Por el tiempo el ser se posee desde su centro y desde el interior, no hay cabida para el afuera. En este sentido, Prigogine dice, el tiempo "es una propiedad global, que obliga a considerar el sistema dinamico como un todo"<sup>12</sup>. El tiempo es la notion que permite hablar en Prigogine de la unidad de la realidad. La realidad ahora aparece como una y diversa a la vez; es una por la imposibilidad que posee, en cuanto temporal, de desarticularse en fragmentos, y es diversa, porque a cada momento cada parte configura el rostro de una diferencia especifica e irrepetible. La hipotesis indeterminista nos lleva a entender los dos rasgos principales de la naturaleza: su unidad y su diversidad. La flecha del tiempo, comun a todas las partes del universo, da testimonio de dicha unidad. La unidad es correlativa de la diversidad y a su vez la diversidad es relative a la unidad.

Con la alusion a la flecha del tiempo, Prigogine esta dando esbozos de una ontologfa estricta, retoma indirectamente el topico espinoso del ser y su relation con el tiempo, sutura la herida metafisica de la dislocation entre el ser y el tiempo a traves de la incorporation del tiempo como nota esencial de la realidad. ^Y el hombre a donde queda?, "ique decir de nuestro mundo que ha alimentado la metamorfosis contemporanea de la ciencia? Es un mundo que podemos comprender como natural en el mismo

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>12</sup> Ilya Prigogine. *El fin de las certidumbres*, p. 170.

instante en el que comprendemos que formamos parte de él"<sup>13</sup>. En Prigogine no hay posibilidad para un más allá, o un afuera ontológico, por el devenir todo el ser está interconectado, y el puesto del hombre por fin se afianza en el interior de la realidad. En Prigogine la travesía científica en pos de la reincorporación del hombre en la naturaleza encuentra una resolución contundente: el hombre piensa la naturaleza desde la naturaleza. El sistema de la realidad es un todo que remite a la parte, y a su vez la parte se explica por el todo. En la visión sistemática de la realidad de Prigogine, cada parte tiene que ver con el resto, cada porción de la realidad repercute en lo otro. Cada movimiento mueve de alguna u otra forma el resto del sistema. Cada parte se explica por el conjunto de interacciones que guarda con el contexto que le circunda: estructura y función son inseparables.

Ahora bien, si trasladamos esta argamasa a un ámbito epistemológico, veremos, en primer lugar, el concierto de voces hablando inclusive sobre un mismo tópico desde distintos puntos de vista, la tolerancia que merece cada opinión se finca en el respeto hacia el aparecer objetivo del ser, porque "cuando aprendemos el respeto que la teoría física nos impone hacia la naturaleza, debemos igualmente aprender a respetar las demás formas de abordar las demás formas intelectuales"<sup>14</sup>. Para Prigogine, la física es solamente una de las tantas voces y maneras de abordar el estudio de la naturaleza, pero no es en absoluto la única ni la última palabra. La filosofía es otra voz legítima para hablar acerca de la realidad natural y social.

Afirma Emmanuel Wallerstein que en el pensamiento de Prigogine "la ciencia y la filosofía son actividades complementarias con una base epistemológica común"<sup>15</sup>. Son complementarias porque irremisiblemente requieren cada cual el concurso del punto de vista ajeno para efectuar el conocimiento. Asimismo, poseen una base común precisamente porque ambas son gestionadas por el ser del hombre y tienen a la naturaleza como el mismo punto teórico de partida. La realidad es la condición para el surgimiento de una teoría o de una filosofía. En este sentido, la ciencia es ante todo ciencia humana, porque es una creación histórica y humana. Hoy las llamadas ciencias duras, que otrora se consideraron ahistóricas, "se afirman como ciencia humana ciencia hecha por hombres para hombres. En el seno de una población rica y diversa de prácticas cognitivas"<sup>16</sup>. Ya no son históricas únicamente las

<sup>13</sup> Ilya Prigogine y Isabel Stengers. *La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1997, p. 323.

<sup>14</sup> Ilya Prigogine y Isabel Stengers. *La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1997, p. 323.

<sup>15</sup> Immanuel Wallerstein. *Las incertidumbres del saber*. Barcelona, Gedisa, 2005, p. 5.

<sup>16</sup> Prigogine y Stengers. *Op. cit.* p. 309—310.

humanidades, también lo son las ciencias. Y esto es "lo que destruye ciertamente la idea de una oposición fundamental entre la ciencia y la metafísica"<sup>17</sup>. Se inicia así un diálogo entre la ciencia y la filosofía en el marco de una estructura de relación, es cierto que cada porción de la realidad recibe su identidad en el claro de sus relaciones con lo otro, la mismidad se alcanza en el contraste con el resto del lo que es; así entonces la filosofía y la ciencia reciban su identidad en función de su interacción recíproca en el devenir innovador del conocimiento.

Podría decirse que así como es posible derivar una ontología sistémica de la realidad en Prigogine, también es posible hablar de una articulación sistemática en el orden del conocer, sustentado en la naturaleza insuficiente de cada disciplina y teoría, ya sea en ciencia o en filosofía, de hecho, como dice Wallerstein, Prigogine "reivindico el llamado a una ciencia unificada, pero no en la línea de los filósofos analíticos..., sino en el sentido de que las ciencias naturales formaran parte de una familia científica más grande en la cual el tema común fuesen las premisas socioculturales y las relaciones entre todas las actividades vinculadas con el saber, y en la que se supera la división de los dos cultivos"<sup>18</sup>. Sistema, aquí, ya no significa algo concluso o cerrado, por el contrario, alude a la articulación de diferentes partes en la unidad de un cuerpo. Filosofía y ciencia son partes de un sistema, ciertamente irreductible. Una respecto de la otra, pero ambas forman parte del sistema general del conocimiento.

Prigogine supera la dicotomía entre la ciencia y la metafísica configurando la idea de una ciencia unificada: "Solo conocemos las ciencias, en las que cada una, solidaria con las otras, conserva, sin embargo, su fisonomía propia"<sup>19</sup>. De hecho, la misma noción de ciencia queda ahora trastocada, pues esta noción no alude a una especialidad, sino más bien a una comunidad de saberes en donde la misma metafísica encuentra también cabida. De modo que el carácter propio de la ciencia moderna no reside en que cualitativamente pueda distinguirse de la metafísica o de otros modos de conocimiento. Consiste en que define una nueva relación con el mundo externo, que incluye a los hombres y su acción en el horizonte del tiempo irrepetible.

<sup>17</sup> *Ibidem.*? 131.

<sup>18</sup> Wallerstein. *Op. cit.*, p. 51.

"Moscovici. *Op. cit.*, p. 140, 141.

## 1.2. La neorretorica: una teoria y metodo de analisis del discurso (Marco Urdapilleta Mufioz, Maria Madrazo Miranda)

### 1.2. Неориторика: теория и метод анализа дискурса (Марко Урдариљета Муньос, Мария Мадрасо Миранда)

*Resume». La neorretorica es una variedad de analisis discursive cuando su herra-  
mental teorico-cognitivo se orienta a la comprension del habla enfuncwn de los recursos  
persuasivos en el marco de la interaction entre el discurso y los contextos. Puedefuncionar  
como un nivel de estudio o una herramienta del analisis discursive cuando se limita al  
estudio de lasfiguras retoricas.*

*Резюме. Неориторика - это совокупность дискурсивного анализа, теорико-  
котитивный инструментарий которого ориентирован на понимание речи как  
функции по выработке убеждений в рамках взаимодействия дискурса и контек-  
стов. Она может функционировать как предмет изучения, так и в качестве ин-  
струмента дискурсивного анализа риторических фигур.*

Es frecuente escuchar que la palabra "retorica" califica un discurso huero, sin argumentacion firme, aunque elocuente, que apela a las emociones. Hay algo de razon en este juicio porque esta milenaria ars se anquiloso y dejo de ser un instrumento eficaz de comunicaci6n y argumentacion<sup>20</sup> convutiendose en un extravagante inventario de legendarios cliches que desembocaron a un esteril ejercicio formalista. Parte de este anquilosamiento de debio a que la retorica no fue capaz de seguir los cambios radicales de las sociedades modernas tales como la implantacion del metodo empirico y la demostracion cientffica en la esfera del conocimiento pues la retorica no sdlo no desdefiaba la subjetividad, sino que bordaba especiosamente sobre ella, muy atenta a las creencias y las emociones del receptor. Otro cambio significativo fue el predominio de la palabra escrita en las sociedades modernas que a la postre se constituyo desplazo a la retorica, una practica pedagogica encaminada a la obtencion de la elocuencia. Asi, en el siglo XIX ya no quedaron sino algunas parcelas para este ejercicio verbal en las sociedades modernas: la oratoria

<sup>20</sup> Se concebia a la retorica como una tecnica (ars) de caracter pedagogico, cuyo proposito, plantea Aristoteles en su *Retorica*, traduccion de Quintm Radonero. Madrid, Gredos, 2000 1325b, 25, era el suministro de los medios persuasivos en torno a un determinado asunto para generar credibilidad: "Entendamos por ret6rica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer." Dicho con otras palabras, la retorica es-  
rudia concretamente las formas retoricas, que estas "son llenadas con contenidos que ac-  
tuan en acta sobre el oyente, contenidos que son los que solamente importan al hablante  
y al oyente (particularmente en el habla usual). Asi, las formas son solo recipientes del  
contenido relevante conforme a la situacion", asevera Heinrich Lausberg, *Manual de retorica  
literaria; fundamentos de una ciencia literaria* L trad, de Jose Perez Riesco, Madrid, Gredos, 3  
vols, p. 14. La actualizacion de las formas en relation con los contenidos responde a la "in-  
tention en acto" (*voluntas*) del hablante. Ademias, constituye una forma de deliberar "sobre  
lo que puede resolverse de dos modos." Por otra parte, el filosofo *op. tit.* 1357a, espeticifica  
que la retorica esta dirigida a tratar asuntos que no tienen una teatica espeticifica - como si  
la tienen la meditina, la ffica en la medida en que son saberes espedalizados - y se orienta  
hatia un publico amplio ("hombre sencillo") "de tal clase que ni pueden comprender sin-  
teticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido". Los usos  
mas importantes de la retorica tenian que ver con los asuntos judiciales y politicos. En la  
Edad Media con la elaboracion de epistolas y fundamentalmente con la homiletica.

sagrada y la forense, los estudios filológicos y la enseñanza preuniversitaria encauzada al estudio preceptivo de algunas figuras retóricas.

A contrapelo de este descredito, en años recientes se advierte una popularización y paralelamente una refuncionalización de los estudios retóricos. En los medios académicos se le usa para referir como se regula y conforma el discurso en la medida en que se le considera como portador de creencias y de representaciones, pero sobre todo se hace énfasis en que el discurso es portador de elementos persuasivos capaces de proponer y modelar una visión de la realidad. Además, dicho sea de paso, sucedió también que el campo de la retórica se amplió y ya hay incursiones en la música, en el cine, pintura, en la radio en la Internet, etc., en fin, en sistemas semióticos que no recurren exclusivamente a la palabra o bien que siguen canales no tradicionales para su transmisión ¿Qué es lo que sucedió con la retórica? Puede decirse de manera atropellada y plástica que se modernizó, que se adaptó a los cambios y que dejó atrás sus rancios modos de utilizar el lenguaje, o bien que los adaptó creativamente para responder a las nuevas circunstancias, pero principalmente dejó a un lado su propósito de ser una "matriz productora de discursos" performativos configurada como un conjunto de reglas normativas<sup>21</sup> y se convirtió en un tipo de crítica que persigue estudiar nuevos y diversos tipos de discursos de acuerdo a patrones de objetividad que podrían considerarse científicos. Esto significa que se posicionó, no del lado de la producción intencional de los efectos, sino del lado de la recepción, de la hermenéutica. También dejó de ser un tipo de conocimiento que desembocaba en la clasificación y la enumeración, para proponer modelos que dan cuenta de los fenómenos estudiados.

Estos cambios significativos desembocaron en la llamada "neoretórica" ¿En qué consiste este viraje? Se ha fijado el surgimiento de esta nueva retórica hacia 1958 con el Tratado de argumentación. La nueva retórica, de Chaim Perelman escrito en colaboración con Lucie Olbrechts-Tyteca. Este nuevo rumbo no es sino una recuperación de la función relegada de la retórica durante más de un siglo: argumentar, probar. Señalan los autores que hay una esfera del pensamiento humano muy importante que no es reducible al formalismo lógico-científico y que es preciso estudiar. Se recupera, entonces, la vieja distinción aristotélica entre la lógica como ciencia de la demostración, por un lado, y la dialéctica y la retórica, por el otro, concebidas como disciplinas de la "verdad", la primera, y del razonamiento aproximado o "verosímil"<sup>22</sup>, la

<sup>21</sup> Aunque en Alemania hay una corriente de estudio que pretende refuncionalizar la retórica productiva,

<sup>22</sup> Lo probable (*eikos*), según Aristóteles *op. cit.* 1357 a 30, se refiere a los que suceden "la mayoría de las veces", (o "lo que puede suceder de otra manera"), pero solo en cuanto que coincide con una opinión aceptada o plausible (*endoxos*). Entonces la probabilidad es un factor de persuasión en la medida en que es capaz de valerse del criterio de frecuencia o regularidad. También podemos pensar que lo verosímil es una forma de lo probable, como lo expresa Marco Fabio Quintiliano, *Institution oratoria*, traducción de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier. México, CONACULTA, 1999, 4,2,3: "será verosímil la narración [también la descripción] si primero consultamos nuestro ánimo para no decir cosa que se oponga a la naturaleza [...] si pintamos las personas con aquellas

segunda<sup>23</sup>. Parte Perelman de la idea de que no hay un modo racional único, y que el more geometrico no es aplicable al campo de las opiniones. Justifica su parecer señalando que este campo tan vasto y tan importante no puede dejarse a merced de los instintos y la violencia. Por otra parte, en abono de sus tesis señala que también está muy claro que los razonamientos apodicticos-demostrativos y sus verdades o "evidencias" no son atemporales. En fin, para Perelman la nueva retórica está dirigida a proporcionar una teoría de la argumentación que complementa a la teoría de la demostración, objeto de la lógica formal, con la idea de presentar una teoría acerca del "estudio de las técnicas discursivas que permiten provocar o aumentar la adhesión de las personas a las tesis presentadas para su asentimiento"<sup>24</sup>. De esta forma señala que es posible aplicar la razón al mundo de los valores, de las normas y de la acción. La retórica es, pues, una razón práctica que rememora las técnicas de discusión y deliberación que tanto preocuparon a los hombres del Renacimiento. Por otro lado, sus campos de aplicación han sido, sobre todo, la propaganda política o comercial, la controversia jurídica y la discusión filosófica. En fin, esta neoretórica se orienta al estudio de los mecanismos del discurso social general y a su eficacia práctica; es decir, tiene como meta explicar la interacción dinámica entre un texto retórico y su contexto.

Los posteriores desarrollos de la crítica retórica en esta línea pueden plantearse como una propuesta de identificar las estructuras textuales y analizarlas para establecer como operan para crear opiniones, sancionar ciertas maneras de ver el mundo o bien acallar otras visiones o personas.

La otra orientación de la neoretórica es la propuesta por el Grupo U<sup>25</sup> en su Retórica general (1967) y sobre todo a partir del número 16 de la revista Communications (1970), número dedicado al por entero al estudio de las figuras, particularmente las de orden lógico (figuras de pensamiento) y semántico (figuras de significado). Este enfoque hace que esta segunda vertiente se constituya una retórica de los tropos o tropología, o también en una "Teoría de las figuras del discurso". Si bien puede decirse que se orienta al estudio de los mecanismos internos de la producción literaria no hay que olvidar que están pensando en la función poética tal como lo propuso Jakobson, no en una categoría de sus productos seleccionados. De ahí que su pretensión

propiedades que hagan creíble el hecho; v.gr.: Al reo del hurto, codicioso; al adultero, deshonesto, y temerario al homicida, o al revés, si defendemos. Las circunstancias de lugar y tiempo han de cuadrar igualmente".

<sup>23</sup> Para Aristóteles (*Retórica* 1354 a) la retórica era "correlativa a la dialéctica" y la concebía como una "dialéctica relajada". La dialéctica es un método que sirve para discutir con fundamentos cualquier argumento posible partiendo de opiniones a fin de demoler una tesis o de defenderla. Hay que tener presente que Aristóteles no considera a la opinión como un parecer subjetivo y arbitrario; es ante todo un punto de vista capaz de alcanzar consenso. Así puede decirse que junto con el "saber científico", la retórica y la dialéctica se pueden considerar como "técnicas discursivas de la verdad" tal como lo señala Francis Wolf, "Trois techniques de vérité dans la Grèce classique. Aristote et l'argumentation", en *Hermès 15. Argumentation et rhétorique*, París, CNRS, 1995.

<sup>24</sup> Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 34.

<sup>25</sup> El Grupo U, de la Universidad de Bruselas, está integrado por Jacques Dubois, Francis Edeline, Jean Marie Klinkenberg, Philippe Minguet, François Pire y Adelin Trignon

sea indagar acerca de los "procedimientos de lenguaje que caracterizan la literatura (así como los otros tipos de discursos retóricos)<sup>4</sup> En este sentido el Grupo u, como lo afirma Antonio Lopez Eire<sup>27</sup>, establece "una especie de gramática secundaria, una gramática de las desviaciones del sistema de reglas primario que es la gramática a secas; es una gramática que contiene el sistema de reglas de la configuración lingüística persuasiva."

La categoría clave de su propuesta de modelo explicativo reside en la idea de que la figura se origina por un "desvío" del discurso con respecto a un "grado cero" de la lengua -entendida como código. La figura, entonces, es "una transformación del lenguaje", de su código y se le denomina metáfora. Pero, más allá de la fijación de la capacidad expresiva de las metáforas, que hace eco a la idea de ornatus, se halla también la idea de que son recursos de persuasión pues atraen la atención del receptor. Un caso es el que muestra Kurt Spang en el discurso publicitario<sup>28</sup>.

En síntesis y respondiendo a la pregunta planteada, estos cambios en las orientaciones de estas dos variantes de la neorretórica se deben también a la integración de la retórica con la semiótica, lingüística y pragmática, junto con la psicología social y cognitiva las cuales aportan a la neorretórica los elementos e instrumentos analíticos necesarios para constituirse en modelos explicativos de diversas facetas del discurso o tipos de discurso persuasivo contemporáneo.

^Esta actualización e inscripción de la retórica en el campo de los estudios de la comunicación y la significación permite pensar que la retórica forma parte del campo de los estudios que enfocan las múltiples facetas del discurso? Evidentemente la respuesta a esta pregunta es que sí; en principio basta con destacar que toca los elementos discursivos verbales dirigidos a la persuasión y que tiene un papel fundamental para el análisis de los contextos. Pero también es muy importante discutir, para entender el papel de la retórica en el ámbito de los estudios del discurso si da lugar a un tipo de análisis discursivo o más bien se integra como una herramienta o un nivel de estudio en un análisis discursivo más comprensivo. Esta pregunta no puede responderse sin antes plantear, en términos generales, en qué consiste el análisis del discurso en la actualidad. Comencemos delimitando la idea de discurso, para este fin nos parece adecuada la propuesta de Teun van Dijk<sup>29</sup> quien establece cinco definiciones básicas: 1) un evento comunicativo determinado; 2) el producto del acto comunicativo; 3) géneros específicos del discurso, por ejemplo, una conversación, un reporte, una receta, un cuento, etc; en este sentido el discurso incluye varios productos del acto comunicativo que comparten rasgos específicos; 4) un dominio específico: el discurso médico, el discurso político, el discurso académico; el dominio, entonces, incluye varios géneros, por ejemplo, el discurso académico se vierte socialmente a través de todos los géneros de discursos usados por los académicos: "El discurso [...] es más bien un conjunto socialmente constituido de tales géneros, asociados

<sup>26</sup> Grupo u, *op. cit.*, p. 47.

<sup>27</sup> *Esencia y objeto de la retórica*, Mexico, UNAM, 1996, p. 33.

<sup>28</sup> *Fundamentos de retórica literaria y publicitaria*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

<sup>29</sup> *Ideologic/*. Un enfoque multidisciplinario. Barcelona, Gedisa, 1999.

con un dominio social"<sup>30</sup>; 5) un periodo o época ("formation discursiva" o el "orden del discurso"); comprende tipos o generos del discurso y dominios específicos de la comunicación. La base común de estas cinco nociones es que comparten un enfoque por las propiedades verbales.

Una vez definida la noción de discurso tenemos enfrente la palabra "análisis" la cual, y sin entrar en mayores detalles, nos remite a una descripción e interpretación minuciosa y objetiva del fenómeno de estudio, el discurso, considerado en sus diversos alcances o acepciones<sup>31</sup>. Estos acercamientos son diversos y consuevan de acuerdo con el estado actual de las disciplinas que estudian la amplia esfera de lengua (la semiótica de la comunicación y la significación) y que forman un campo con problemas semejantes o compartidos, aunque también integran o enfatizan aspectos que no son comunes. Importa resaltar, en primer lugar, que el enfoque más propio de estos estudios reside en el interés por considerar al discurso no solo como una mera construcción funcional de signos (coherente y unitaria) en la que tiene lugar un conjunto de relaciones sintácticas (entre los signos) y semánticas (entre los signos y sus significados) y pragmáticas (entre los signos y las cosas referidas por ellos), sino sobre todo plantear que se le debe comprender desde una perspectiva pragmática en cuyo centro de atención estén las relaciones de los signos con las diversas situaciones de comunicación (contextos, emisor-receptor, etc.), pues en ellas se asienta el discurso en cuanto que es un acto intencional. No es una exageración afirmar, entonces, que de esta relación depende la funcionalidad del discurso visto como un acto de habla concreto y, además, reñere su anclaje en un contexto enunciativo: "En síntesis, el discurso manifiesta o expresa, y al mismo tiempo modela, las múltiples propiedades relevantes de la situación sociocultural que denominamos su contexto"<sup>32</sup>.

En efecto, en tanto evento comunicativo se le vincula a un momento histórico determinado, a unos actores sociales (enunciadores y receptores) portadores de identidad, de creencias, de intenciones. Dicho con otras pa-

<sup>30</sup> Teun van Dijk, *op. cit.*, p. 249.

<sup>31</sup> Hay diversos tipos o modalidades de análisis del discurso. Una primera distinción es la que existe entre los estudios encaminados al estudio de las estructuras fijas del texto escrito, por un lado, y la conversación, que se concentra en los aspectos de la interacción espontánea, por el otro. En ambos casos se persigue observar el orden, las regularidades de sus estructuras y estrategias. También se pueden fijar diversidad de enfoques debido a los tipos de género discursivo estudiados, periodísticos, literarios, políticos, etc. o bien por su herramienta teórica: así unos están más apegados a las lingüísticas, otros a la comunicación, otros a la sociología, otros a los estudios culturales. Y se observa también, de paso una distinción no menos importante entre los estudios con los trazos de la idea de objetividad y los estudios políticos que pretenden ante todo observar como mediante el discurso se construye el dominio y la desigualdad. En este sentido es un tipo de estudios comprometido en la lucha contra los problemas que aquejan a la sociedad. Por otro lado, van Dijk, en "1. El estudio del discurso", en *El discurso como estructura y proceso. Estudio sobre el discurso 1. Una introducción multidisciplinaria*. Gedisa, Barcelona, 2001) establece un clasificar bastante esclarecedora en la que propone tres grandes enfoques: 1) los tipos de estudio que se concentran en el discurso mismo; 2) los que se concentran en la comunicación considerada como cognición y 3) los que se concentran en la estructura social y la cultura.

<sup>32</sup> *El discurso como estructura y proceso*, p. 22.



labras, el énfasis en el aspecto pragmático desemboca en el cuidado de la relación del signo con sus intérpretes y el contexto.

De este planteamiento se desprende la idea de que los actos de habla o discursos sirven no sólo para intercambiar información, sino también influencias: *speaking is interacting*, dice lapidariamente Gumperez<sup>33</sup> porque hablar es hacer, es un acto perlocutivo debido a que en el fondo existe una intención pues en diversos grados se percibe que la información que se recibe pretende modificar la actitud del receptor, esto es, sus creencias, y hasta su conducta. Por consiguiente, existe una interacción entre los interlocutores incluso hasta en los actos de habla declarativos puesto que lo informativo se percibe como un derivado elocutivo de lo argumentativo o de lo ilocucionario en general.

El estudio del discurso, entonces, pretende idealmente "la explicación sistemática de las complejas estructuras y estrategias del texto y de la conversación tal como realmente se las lleva a cabo (produce, interpreta, utiliza) en sus contextos sociales"<sup>34</sup>. En este sentido es muy importante tener en consideración que el análisis discursivo no persigue una paráfrasis o resumen del contenido sino una comprensión mucho más amplia del fenómeno.

Ahora, las estructuras del discurso relevantes o procedimientos o niveles de discurso que plantea van Dijk<sup>35</sup> son los siguientes:

**1. Estructura gráfica.** Los aspectos gráficos acompañan las intenciones.

**2. Estructura acústica.** Los aspectos acústicos acompañan a las diversas intenciones.

**3. Estructura sintáctica o secuencialidad.** El orden y posición jerárquica de las palabras en el discurso es relevante para producir significados.

4. El complejo **semántico** integrado por los siguientes componentes:

4.1 Tópicos o macroestructura semántica. Indican lo que los hablantes piensan que es la información más importante del discurso. Dependiendo de cómo se interpreten los acontecimientos y, en consecuencia, de posiciones ideológicamente variables.

4.2 Estructura esquemática global. Representan la forma global del texto. Están constituidas por categorías convencionales como introducción y conclusión, apertura y cierre, problema y solución, premisas y conclusión, complicación o resolución.

4.3 Estructura retórica - estilística. Se alude aquí fundamentalmente a las figuras retóricas. A diferencia de otras estructuras del discurso, son opcionales y sirven especialmente en contextos persuasivos y, más generalmente, para atraer o manejar la atención de los receptores.

**5. Estrategias de interacción.** Expresan, indican, reflejan o bien fundan relaciones sociales específicas entre los participantes y por lo tanto son ideológicamente relevantes. Esta aquí claro que se comprende al discurso como interacción en la sociedad.

6. Contextos. Es la estructura de todas las propiedades de la situación social que son pertinentes para la producción o recepción del discurso; se

<sup>33</sup> *Discourse strategies. Studies in international sociolinguistics*, I. Cambridge, University Press of Cambridge, 1982, p.29.

<sup>34</sup> Teun van Dijk. *Ideologic!...*, p. 252.

<sup>35</sup> Teun van Dijk. *Ibid.* pp. 253-344.

distinguen estructuras locales y globales, sociales y culturales del contexto.

7. Practica social de un grupo. Los sentidos estan siempre considerados como socialmente establecidos. Pero ademas los sentidos se comparten por grupos. Se trata de observar esta partition en la sociedad mediante las categorias de ideologia y poder.

8. Cognición social. Se indica aqui el papel de los procesos y representaciones mentales.

Una vez revisada en terminos generales la propuesta de estudio del discurso de van Dijk, creemos que su enfoque se caracteriza por el énfasis en lo sociocultural porque tiene como ejes explicativos del uso del discurso los conceptos de ideologia y poder. Esta propuesta, por otro lado, me parece la mas completa y a ella es a la que puede empatarse, en mejores terminos, la neorretorica e incluso, en ciertos puntos, la antigua.

Ahora, para establecer una breve comparación entre el analisis sociocultural del discurso tal como lo propone van Dijk y la neorretorica, es preciso observar, primero, como comprende la retórica tradicional el discurso para luego comparar su perspectiva con la de la neorretorica.

La retorica tradicional concibe el discurso (logos, oratio) mas alla de una mera emision de palabras con sentido. Su observation desde el angulo de la production indica que se construye mediante una serie de las pautas que regulan su proceso de elaboración que transita desde la materia bruta hasta el momento en que se encuentra en situation de enunciación. De acuerdo con esto la primera fase de la construction de un discurso es la invención (invento, intellectio)<sup>36</sup>. Conformata la parte central de la retorica debido a que en ella se establece "la forma de encontrar argumentos verdaderos o verosimiles que hagan convincente un punto de vista"<sup>37</sup>. Hay tres modos o tipos de prueba que inducen la aceptacion de una tesis; la primera sucede mediante el ethos o caracter del orador (Aristoteles habla de la "imparcialidad")<sup>38</sup>; la segunda por el pathos o emocion<sup>39</sup> que se genera en el publico y la tercera por la argumentation misma del discurso, el tipo de prueba mas importante porque es el que convence con mayor facilidad. Es muy importante en el proceso

<sup>36</sup> El estadio inicial de la *res* es la *materia*, el objeto o tema sobre el cual versara el discurso. En el tratamiento de la materia lo primero que se hace es determinar la position y el papel que desempeñan los participantes del discurso (el emisor, el objeto del discurso, el receptor) para establecer las relaciones (*aptum*) entre cada uno de estos. Este planteamiento se origina a que con frecuencia existen partes que hablan del mismo asunto desde distintos angulos, lo que conduce a la formulacion del objeto (la *materia* del discurso) en terminos de *quaestio* o de *contmoersia*. Los objetos del discurso se dividen sobre todo a partir del punto discutido, el *status* ("estado"). El *status* es la "cuestion capital" o "estado de la causa" entendido dice Quintiliano "aquello que principalmente intenta el orador, y de lo que, como punto cardinal, el juez debe informarse" y sirve de base a la *causa o disputatio* y ha de funcionar para el tratamiento posterior de todo el discurso. En el state se plantea la *quaestio*, lo que se quiere averiguar. La division fundamental de los objetos del discurso proviene de la relation que pretende establecer el emisor u orador con el receptor u oyente, y acto que da lugar a los generos retóricos: el deliberative, el judicial y el demostrativo.

<sup>37</sup> *Retorica a Herenio* L2, traductor de Salvador Nunez. Madrid, Gredos, 1997.

<sup>38</sup> Aristoteles, *op. cit.*, 1356 a 6.

<sup>39</sup> /III., 1356 a 15.

argumentative el concepto de "decoro" que, en su nivel mas basico, consiste en la adaptacion del discurso a variables extrinsecas, tales como la situation, el publico y la ocasion del discurso. A la inventio sigue la disposición (dispositio), que "ordena y distribuye los argumentos y muestra el lugar en que debe ser situado cada uno de ellos"<sup>40</sup>. Sigue la formulation verbal del discurso (elocutio), que persigue "adaptar a los argumentos de la invención las palabras y frases apropiadas"<sup>41</sup>. Donde lo apropiado tiene que ver con el auditorio y la circunstancia. A continuation viene la memoria, que consiste en la retention del discurso o de algunas de sus partes. El proceso concluye con la pronuntiatio, la ejecucion o performace del discurso.

Otro aspecto significativo de la comprensidn del discurso desde la retorica tradicional es su estructuracion; se propone un "orden natural" integrado en la mayoria de los casos por seis partes: "El exordio es el comienzo del discurso; con el se dispone y prepara la atención del oyente o del juez para escuchar. La narracion expone el desarrollo de los hechos tal como se produjeron o pudieron producirse. La division es el medio por el que revelamos aquello en lo que estamos de acuerdo o con lo que disintimos y exponemos los puntos que vamos a tratar. La demostracion es la exposición y justficacdn de nuestros argumentos. La refutacdn sirve para destruir los argumentos de nuestros adversarios. La conclusión pone fin al discurso segun los principios de la retorica"<sup>42</sup>.

¿Cómo se empatan las propuestas de la vieja retorica con las neorretoricas?

Observemos primero que propone Perelman en su Tratado de la argumentation. En el momenta inicial fija los lfmities de la argumentación y luego establece que toda argumentacdn se pone en marcha en una situation espeeffica, esto es, en un contexto, ante un publico bien definido, al que el orador busca entender y trabajar para hacerse comprender mejor. A continuation aborda el punto de partida de la argumentation, las premises y los acuerdos, y, finalmente, revisa las diversas tecnicas argumentativas, de manera especial las que se desarrollan en la l6gica del discurso y tangencialmente aborda las prae-bas patemicas. Este tratamiento corresponde casi por complete a la inventio de la retr6rica tradicional, aunque tambien se considera la dispositio, un factor que puede conferir fuerza argumentativa en la medida en que "constituye el objeto de una election cuya unica regla es la mejor adaptacion posible a los sucesivos estados del auditorio, tal como se los imagina el orador...". ° Con respecto a la elocutio establece que las figuras pueden tener un alcance argumentativo si cambian la perceptiton del receptor, esto es si no son mero oraatus, si solo tiene un alcance expresivo. Por ultimo no le presta atencidn expresa a la memoria y a la pronuntiatio y a la organization clasica del discurso.

El Grupo II dirige su Ret6rica general, como ya se dijo, a la elocutio y no rescata el valor argumentativo que puedan tener ciertas figuras sino su condicdn expresiva pues aporta variedad y creatividad al discurso, particularmente al poetico. Algunos anos despues establecen que las figuras si po-

<sup>40</sup> *Retorica a Herenio*, 1,2.

<sup>41</sup> /III, 1,2.

<sup>42</sup> /III.Д,3,4.

<sup>43</sup> Chai'm Perelman, *op. cil.* p. 757.

seen, virtualmente, un alcance argumentativo e inscribieran sus ulteriores indagaciones en la línea de los estudios del discurso y de las ideologías<sup>44</sup>.

En suma, se observa que la retórica se ocupa de la organización o estructuración del discurso, de su estilo o constitución verbal y sobre todo tienen en común la explicación de la interacción que existe entre un discurso y su contexto, es decir, el modo en que el discurso responde a las opiniones del público o bien que responde a ella o las modifica.

La propuesta de van Dijk es similar en algunos casos, aunque me parece que es más completa pues en principio sustenta explicaciones que abarcan diversos aspectos de la comunicación persuasiva así como tipos de discurso que finalmente entran en interacción con la sociedad. De esta forma incluye de manera expresa el trabajo sobre las estructuras del discurso (forma de la palabra en el campo del sonido y de lo gráfico y la sintaxis, la organización del discurso el estilo -en cuyo núcleo están las figuras retóricas, a las considera no sólo en su capacidad expresiva, sino también por su orientación argumentativa en la medida en que pueden generar cambios en la percepción del público- y toca en lo propiamente argumentativo, los tópicos, los contextos relevantes, la ideología y la cognición. Por otro lado, en si no le interesa en si la persuasión, sino observar la forma en que los discursos interactúan para producir dominio o hegemonía. En este sentido considera al discurso socialmente relevante inscrito en el entramado del poder, por ello su variante análisis discursivo se constituye como una forma de crítica social.

A partir de las anteriores reflexiones puede concluirse que la neoretórica se establece como un tipo o variante de análisis discursivo cuando pone en juego su instrumental teórico-analítico (diversos tipos de argumentos, construcción del auditorio, el orden del discurso, principalmente) para comprender el discurso en función de los recursos persuasivos que moviliza. Por otro lado, es preciso tener presente que enfoques como el de Perelman desembocan también en el campo de la teoría de la argumentación. Pero también la neoretórica se ha desempeñado como una herramienta o un nivel de estudios cuando se orienta hacia al manejo de las figuras retóricas, y si bien hay estudios que tienen en cuenta exclusivamente las figuras retóricas, para que sean considerados propiamente análisis discursivo deben tener en la mira la dinámica interacción entre el discurso y sus diversos contextos.

<sup>44</sup> *Figuras, conocimiento, cultura. Ensayos retóricos.* UNAM, México, 2003.

### 1.3. Discurso sobre la definition de los (meta) conceptos relativos al estudio de la historia (Pedro Canales Guerrero)

### 1.3. Дискурс, направленный на определение (мета) понятий, связанных с изучением истории (Педро Каналес Герреро)

**Resumen.** *Historia e Historiografía, historia, historias, historiografías. Teoría de la Historia, Filosofía de la historia, Filosofía de la Historia o Epistemología aplicada a la Historia, Meta-Historia. El autor propone la definición y discusión mínimas de estos conceptos que por economía de lenguaje los historiadores usan en los discursos históricos, frecuentemente, bajo el sobrevocabo de «historia»; anexa un cuadro que clarifica por contraste la relación y el eventual traslape entre dichos conceptos de los discursos históricos.*

**Резюме.** *История и историография, история, истории, историографии. Теория истории, философия истории, философия истории или эпистемология истории, метаистория. Автор дает определения и кратко обсуждает эти понятия, которые, из языковой экономии, историки часто используют в исторических дискурсах, сводя их только к одному слову - «история»; затем прилагается график, который разъясняет отношения контраста и возможные наложения данных понятий в исторических дискурсах*

#### Introducción

Se abordan aquí definiciones, referencias y discusiones breves de metaconceptos, útiles para diferenciar los sentidos diversos que tiene en el discurso de los estudiosos de la *historia*, precisamente, la palabra historia. Dada la polisemia del vocabulario de las ciencias sociales y humanas, la lectura en y del contexto cobra mayor importancia que en las ciencias naturales. Estas líneas de definición buscan no tanto profundizar en el sentido de cada concepto cuanto clarificar límites y relaciones mínimas de los metaconceptos básicos del historiador, conceptos que frecuentemente, y según las lenguas, son utilizados como sinónimos en el discurso ordinario o económico de los textos que el historiador escribe. En este texto nos permitimos, al connotar algunos metaconceptos, marcarlos con divergente grafía, como la mayúscula de *Historia* para la ciencia y la minúscula para el proceso histórico real; como se verá, nos permitimos incluso conservar mayúsculas con la misma intención en adjetivos derivados y sustantivos compuestos. La brevedad misma del texto puede explicar que se soslaye más de un traslape en el sentido de uno y otro concepto; por ejemplo, que la Teoría de la Historia implica necesariamente a la Epistemología, o que la misma Teoría de la Historia es también Meta-Historia; de la misma manera se soslaya hablar de evidencias tales como que la *Meta-Historia*, o la meta-historia (de la que no se habla aquí) y la *Filosofía de la Historia* son parte integral de la *historia* entendida como el proceso total de la realidad natural social. Nos detenemos, pues, en los metaconceptos fundamentales, a los que también nos referimos en la serie de cuadros que siguen a las definiciones. En los cuadros puede leerse una definición breve de los conceptos, la relación esquemática entre ellos, el tipo de causalidad histórica formulada por cada tipo de discurso así como su función

social. Los metaconceptos definidos en este apartado, se escriben en cursiva para seftalar que su definition puede releerse, en su respectiva entrada, para comprender mejor las correlaciones entre ellos.

*Todo es historia,*

significa que todo el acontecer de la realidad natural y social, incluida la mental, tienen existencia en el tiempo y puede ser objeto de estudio; ese acontecer —historia— lo escribimos con minuscula para diferenciarlo de la Disciplina que lo estudia.

*Todo es o puede ser Historia ...,*

con mayuscula, significa que todo lo que ha existido, existe, puede ser estudiado, precisamente, por la Historia, entendida como el estudio sistémico de la realidad, sistema que busca contrastar, en ultima instancia aunque paso a paso, explicaciones causales de esa realidad. Pero, justamente, ese "todo puede ser Historia" no significa todo y cualquier cosa. El estudio sistémico en que se fundamenta la Historia permite construir un objeto de estudio, construction que, de hecho, no parte de esa realidad global sino de la Teoria que constituye el lente que permite observar lo concreto con ojos especializados. Es la Teoria desde donde se elige que parte, o mejor dicho, que aspecto de la realidad ha de estudiarse en cada investigation propuesta. Y es la Teoria, gracias al Metodo científico implicado —que abstrae, analiza, sintetiza—, la que permite parcelizar pertinentemente, leer —si soy lego no puedo leer, por ejemplo, en el caso de la medicina, ni el cancer ni la tuberculosis en las radiografías—, entender especializada y progresivamente la realidad: la realidad no entrega su information explicativa de manera inmediata, el trabajo del especialista le arranca a la realidad la explication, parcial y lentamente, con trabajo sistémico. Resulta claro que al construir su objeto de analisis el investigador apoyado en la Teoria parceliza la realidad no solo alejandose de los concretos sino a partir de abstracciones que dejan de lado lo irrelevante para el objeto que construye. Lo irrelevante para un objeto de analisis puede no serlo para otro. Y lo que parece irrelevante hoy podra cobrar relevancia manana a condition de construir la relevancia misma a partir, siempre, de la Teoria. Asi, si todo es objeto de Historia, no lo es cualquier cosa. Ya algunos estudiosos de la *Historia* han mostrado que con pocos documentos pueden reconstruirse amplias parcelas de la realidad. El tiempo destruye objetos relevantes e irrelevantes. Empero, que no haya desesperanza sino optimismo con Kula que nos recuerda que pocos documentos son suficientes para permitimos hacer buena Historia<sup>45</sup>; por ejemplo, Ginsburg construyo una obra historica sobre la cultura de un periodo, libro ya clasico, con un solo expediente inquisitorial.<sup>46</sup> Mas importante que el dato, el vestigio, la information, es la Teoria, el sistema, el metodo, la mirada inteligente, el trabajo creativo: analisis, sintesis, intuicion, trabajo individual y colectivo por

<sup>45</sup> Witold Kula, Reflexiones sobre la historia, Cultura popular, Mexico, 1984.

<sup>46</sup> Carlo Girtzburg, El queso y los gusanos, Atajos, Barcelona, 1994.

la intersubjetividad. Por eso los goles *historicos* de cada semana son irrelevantes para la *Historia*; uno solo podria llevarnos por el analisis de su efecto social, economico, ideologico, inferido de los restos de los periodicos de un dia o dos: esto seria suficiente para el pertinente, relevante, analisis, otra vez, a condition que lo llevara a cabo la mirada y el trabajo inteligentes de un Historiador metodico, sistematico.

*Toda la Historia puede ser considerada como Historiografia.*

Quienes sustentan la precedente afirmacion, argumentan verdades que sin duda es pertinente tomar en consideration. Mirando la serie de cuadros anexos a este texto podemos entender mejor la exposition que sigue. Llevando a terminos paradajicos la afirmacion inicial, se entenderia que la *Historia* no existe pues todo es *Historiografia*; que lo que llamamos *Historia* porque procedemos y escribimos con intencion de ser objetivos, de desterrar la subjetividad, en realidad no constituye sino buenas intenciones, todo lo cual la convierte en historia interpretativa: explicaciones con sentido comun, con el rigor logico de la Filosofia, pero que al final nuestra escritura se ve mixtificada por nuestros prejuicios sociales de epoca, de clase social, de limitation sistematica. No se trataria pues de *Historia* [4] sino de *historias* interpretativas sin mas [3.1, 3.2, y, en el peor de los casos, 3.3]. La pretension de ser *Historia* [4] se veria frustrada si no procedemos siempre de manera *Historiografica* cientifica. Peor aun, no hay *Historia* ni *Historiografia* sino *historias* o *historiografias* interpretativas. No cabe duda que nos enfrentamos a criticas u objeciones atendibles. Sin embargo, no compartimos la conclusion radical que consistiria en "desaparecer" la *Historia*. No me aferro a los nombres sino que por mayor claridad sustentamos que necesitamos distinguir la *Historia* de la *Historiografia*. Quienes subrayan, pues, este aspecto "historiografico" del trabajo Historico, lo hacen para obligarnos a no olvidar que, como nuestros historiadores antepasados (anteriores al siglo XVIII), somos hijos de los prejuicios de nuestro tiempo, incluido el prejuicio "cientifico", "objetivista". Pero, por supuesto, aun aceptando esto, ello no significa que aceptamos el relativismo o renunciamos a la objetividad. Dicho rapidamente, reconocemos que la objetividad no es absoluta, que aceptamos lo limitado de la verdad que alcanzamos, que siempre se trata de verdades parciales en el sentido de parte del todo. En efecto, la intersubjetividad nos permite enfrentar el problema pertinentemente presentado por quienes subrayan el aspecto historiografico o de historias interpretativas en toda tarea del historiador. En cuanto a la parcialidad entendida como tomar partido, ello constituye un problema que tambien debe enfrentarse con inteligencia e intersubjetividad: debemos ser concientes — de las consecuencias logicas, epistemologicas, humanas, Historicas, Historiograficas— del uso de juicios de valor, incluso fundados, que no fundamentan de la misma manera un argumento —una conclusion— de lo que si lo hacen los juicios

de hecho. Y en efecto, el discurso filosofico explicito o implkito en el texto, por no ser contrastable, aunque si fundamentado con rigor logico, tampoco constituye juicios de hecho: esto no debe ser perdido de vista por el Historiador, aunque se trate de valores aparentemente indiscutibles. Perder esto de vista significaria bajar la guardia y correr mayor riesgo ante quien decida Uegar a negar valores que creiamos indiscutibles, a difundir valores opuestos hasta convencer a muchos —ni Hitler ni Stalin eran tontos, eran humanamente inmorales—. Siempre sera importante identificar y discutir valores aparentemente indiscutibles e implcitos, por las divergentes consecuencias. En este sentido, a este proposito, recordemos la afirmacion de Kula: la Historia es tambien —no solo, por supuesto—, un arma en la lucha de clases<sup>47</sup> — y habria que anadir, valoraciones en tension: de las naciones, de la Humanidad toda—. De cualquier manera, la forma de enfrentar el problema de los juicios de valor explicitos e implcitos, de la subjetividad, es la intersubjetividad mas que la negacion —Uevada aqui hasta la paradoja— de la *Historia* para convertir todo en *historiografias* o, en el mejor de los casos, en *Historiografia*. No se enfrenta un problema simplemente desplazandolo de la *Historia* a la *Historiografia*: esta tampoco puede soslayar identicas objeciones, criticas, exactamente el mismo problema, problema que debiera ser igualmente enfrentado —resuelto hasta donde es posible— con el mismo recurso sistematico de la intersubjetividad que, por cierto, requiere dosis minimas de tolerancia e inteligencia.

*Historia es siempre historiografia o Historiografia o Historia cultural.*

Un sentido mas de *historiografia* o *Historiografia*. La Historia que escribimos con documentos que no parecen historiograficos sino simplemente historicos, como los administrativos, por ejemplo, es en realidad, al menos parcial e implcitamente, *historiografia* o *Historiografia*. *Historiografia* porque se hace *Historia* a partir de interpretaciones Historicas, aunque no sean de especialistas. En efecto, muchas fuentes escritas que parecen solo documentos historico administrativos implican interpretaciones del sentido de la historia y de la Historia: interpretaciones que el Historiador deberia distinguir. Por ejemplo, las actas de bautizo o entierro de la epoca colonial hispanoamericana que me sirven para discutir la mortalidad diferencial de la epoca, fueron asentadas bajo al menos dos marcos interpretativos de la *historia* y de la *Historia*: el cura tiene una concepcion historica —por que el indio llevo a hacer bautizar a su hijo— y una Historica —por que la mision del ministro mision es bautizar a los hombres—; por supuesto el indigena que lleva a bautizar a su hija tiene igualmente sus respectivas concepciones de la *historia* y de la *Historia*. Y, para regocijo de quienes postularian que todo es historiografia, podria apuntar que quien estudia tales documentos para hacer *Historia* tiene su propia concep-



cion de *historia* y de *Historia*. No se puede soslayar: todo parece ser, o al menos implicar, historiografía o Historiografía. Por supuesto que documentos como estos tambien me permiten hacer Historia de las ideas colectivas —en este ejemplo, sobre el sentido de la historia, la Historia, la vida y la muerte— o *Historia cultural*, que algunos siguen llamando de las mentalidades.

#### *Historia es historia.*

Y tambien la *Historia* es a su vez *historia* y puede, entonces, ser objeto no solo de la *Historiografía* sino tambien de la *Historia*. En un sentido, la Historia escrita objeto de la propia Historia es Historiografía cuando se la observa y analiza bajo el mismo lente con que fue construida. Pero en otro sentido, un tanto diferente, la *Historia* escrita puede ser observada, analizada, como parte de la historia cultural de la humanidad, de la historia de la Ciencia: esto, puede ser considerado como *Historiografía* pero tambien puede decirse que no es sino Historia cultural, Historia de las ideas. Así, en este parrafo estaríamos hablando de Historia de las ideas o de la ciencia con libros de Historia como fuente primaria, lo que algunos llamarían Historiografía tambien.

#### *Historiografía Balance.*

Igualmente, hablamos de *Historiografía* cuando —de entre el conjunto de toda la obra Historica, *historiografía* tambien en cuanto suma de la obra de los Historiadores— realizamos la revision sistémica de las obras de *Historia* sobre determinada parcela de la realidad socio-historica. Se trata del balance que nos permite sustentar una *hipotesis*. El balance riguroso, sistémico, el que implica lo que debemos entender como síntesis —en el sentido lógico filosófico, no el gramatical del vocablo—, nos permite escribir el llamado *Estado de la cuestion* sobre la realidad histórico social parcelada que deseamos comprender, sobre la que deseamos construir nuestro *objeto de estudio*: *Historiografía* Balance por problemas, periodos, regiones, pueblos, ideas, rasgos culturales, productos, y hasta personas (biografías de personas que nos permitan entender la cultura de su tiempo, el sentido de la historia, como el *Lutero* de Lucien Febvre,<sup>48</sup> o la biografía académica de cualquier profesor que refleja la historia educativa, cultural, de género, económica de su país y de su clase social de origen...

#### *Teoría de la Historia*

puede ser clasificada como formando parte de la Historiografía, si consideramos que es resultado de la reflexión sobre el trabajo mismo de los Historiadores, sobre los metaconceptos propios de la Historia que les han servido para realizar sus investigaciones; esta reflexión es útil para explicitar —pues muchas veces constituyen estructuras implícitas del discurso Histórico— y hacer conscientes a los especialistas de las herramientas conceptuales, modelos, que pueden aplicar a nuevas investigaciones a fin de hacer avanzar más eficazmente el

<sup>48</sup> Lucien Febvre, Martin Lutero, un destino, FCE, Mexico, 1990.

conocimiento historico. Algunos llaman metodologia(s) a este tipo de discursos; otros se refieren a ello como *escuelas* o *historiografias* nacionales. Sin duda, este tipo de reflexion historiografica es mas fecunda si se analiza al tiempo que se analiza la obra Historica correspondiente.

La *Epistemologia* general y **aplicada** a la Historia, igualmente, puede ser vista como formando parte de la Historiografia.

Esta Epistemologia aplicada, por ser parte de la Filosofia, tambien podriamos ubicarla como subconjunto de la *Filosofia de la Historia* —con mayuscula—. Por su parte la *Filosofia de la historia* no seria sino Filosofia sobre el sentido de la vida, como si dijéramos, *Filosofia* sin mas. La Epistemologia aplicada a la Historia, ademas de abordar la problematica de la validez del conocimiento humano en general y en particular del cientifico, aborda en particular la validez, lmites, limitaciones, del conocimiento alcanzado por la Historia como disciplina humanistica.

**Funciones discursivas** de la Historia, la Historiografia, las historias.

La Historia y la Historiografia, ejercicio de especialistas, tiene por principal funcion comunicar resultados del trabajo de investigacion a sus pares, igualmente especialistas. Por supuesto que los mismos especialistas con frecuencia buscan comunicar tambien sus ideas a otros publicos. Asi, a la divulgation cientifica le siguen otras formas de divulgation que van de la novela al cine, del documental a la historieta, de los textos escolares de niveles basicos al nivel universitario no especializado o las paginas de diarios y revistas. Todos estos textos pueden ser de historia patria, o de historia universal centrada en la patria o en la propia cultura.

El mito mismo, no salido de la *Historia* especializada, es a la vez *historia*, *Historia* —al implicar, en sentido amplio, y solo en ese sentido, una determinada conception del mundo— e *Historiografia*; esto ultimo al implicar —no necesariamente de forma explicita— una conception de Historiografia, es decir, por ejemplo, apuntar a quien corresponde cumplir la funcion de explicar el mundo y transmitir la explicacion. Vease *infra* el cuadro G.

**Meta-Historia.**

Finalmente, la definition de *Meta-Historia* o metaconceptos historico historiograficos: es el conjunto de conceptos o discursos que sirvan para denominar los procesos historico, Historico, historiograficos, Historiografico, conjunto conceptual que nos permite hablar de la Distiplina desarrollada por los Historiadores. Es decir, r-estrictamente hablando, dichos conceptos y discursos no son *Historia*: todo lo escrito en este apartado constituye un texto Meta-Historico porque hablamos de que es o como se hace o что se lee la *Historia*, pero no hicimos *Historia*, es decir, investigacion Historica en sentido estricto.

Cuadros de referenda de los siguientes metaconceptos:

## Historia, historia, historias, historiografías, Filosofía de la Historia e Historiografía

### *D Definición*

A	Nombre	historia	o	historias crónicas	Material	historias interpretativas	Historia científica	Historiografía, historiografías, Filosofía de la Historia
		proceso			Inmaterial			
B		1		2		3	4	5
C	/Fuente y objeto de reflexión			2/1		3/1 y (2)	4/1, 2,(3), (4)	5/4, 5, (3 y (2))
D	Definición	Proceso real de relaciones humanas con la naturaleza y con otros hombres		Crónica, relato, recuento, descripción del [1] proceso histórico	Crónica humana  "Crónica" o vestigio material	Discursos interpretativos sobre [1] el proceso real y eventualmente sobre [2] crónicas	Discurso interpretativo de quien busca fundamentarse en Método científico con apoyo en 2 y 3	Análisis de (o conjunto) de los diferentes discursos históricos (o historiográficos)

Historia, historia, historias, historiografHas, FilosofHa de la Historia e  
HistoriografHa.

£; *Clasificaciones*

A	Nmbre	historia proceso	material no	historias crynicas	Material Inmaterial	historias interpretativas	Historia cientHfica	HistoriografHa, historiografHas, FilosofHa de la Historia
B	Identificaciyn лугйпгя	1		2		3	4	5
C	/Fuente, objeto de			<b>m</b>		3/1 y (2)	4/1, 2, (3)	5/4, 5, (3 y (2))
E	Subdivisiyn o clasificaciyn de contenido segbn sustrato, fundamento, objeto de reflexiyn, tipo de fuente	Proceso natural de las reladones humanas y	Escrito		3J	oral	Historia, escrita coda, resultado del trabajo sistimioo, Uevado a cabo por objeto de estudio construido al interior del sistema m6s que por perspective geogr6fica, temporal, tipo de fuente...	51 Suma de bbras de Historia escrita.
				Otros		escrita		52 Resumen, relaciyn, anecdotal de b obra de los Historiadores.
		Frocesos culturales hombre - naturaleza	Oral	Memoria	32	oral	4/(3) y (4) Historia de la ideas y de la Ciencia Mstynca (aunque 4/(4) puede verse como comprendida en 5/4)	53 Interpretaciyn causal mixtiticada, eclesial de obras histrycas (historidismo, por ej.)
				OMdos (por contrasts)		escrita		54 Conjunto sistordoo de la Disciplina Histryca, implHcito en la totalidad de la obra Histryca

			Costumbres o rasgos culturales	Materiales	33	oral		5.5 Interpretación causal filosófica: Filosofía de la Historia (Epistemología y otros problemas), diferente de Filosofía de la historia y de
				Nº materiales		escrita		5.6 Observaciones metahistóricas o Teoría de la Historia.
			Cuerpo humano	Restos	34 Mtos	oral		5.7 Interpretación causal sistémica bajo Método dialéctico del discurso Histórico: Historiografía
				Vivientes				
			Restos materiales	Culturales	35 Historias patrias	oral		
				Naturales		escrita		

Historia, historia, historias, historiografas, RbsofHa de la Historia e HistoriografHa

**F. Tipo de causalidad historica formulada**

A	Nombre			historias cronicas	material no	historias interpretativas	Historia aepnna	HistoriografHa, historiografHas, Fibsofna de la Historia
			no					
B	Identificaciyn nurrarica	1		2		3	4	5
C	/Fuente, objeto de reflexiyn			2/1		3/1 y (2)	4/1, 2, (3)	5/4, 5, (3 y (2))
F	Tipo de Causalidad historica foratulada	III	Causalidad implHcita en discursos oral y escrito	Causalidad exptacita total e incontrastable	Causalidad,	5.1 Suma de obras de Historia = III		
						5.2 Resumen o anecdotario de historiadores = III o Causalidad implHcita no sistfmica en discursos oral y escrito		
						5.3 Interpretaciyn causal mixtificada sobre alguna obra de Historia = Causalidad expbcita en discursos oral y escrito, no fundados lygica ni sisrwmicamente.		
						5.4 Conjunto sishSmico de la Disdplina Histryca, implHCito en la totalidad de la obra Histryca = Causalidad implHcita sustentada en el propio sistema; no hay sustento fuera de ñl porque no hay Ciencia de la Qencia.		
						5.5 Interpretaciyn filosynca: Causalidad expUcita partial o total, lygica pero incontrastable		
						5.6 Teorra de la Historia: Referencias metacausales		
						5.7 HistoriografHa: Causalidad, generalmente expbcita, parcial, sisMmica, contrastable		

Historia, historia, histories, historiografHas, Filosofna de la Historia e HistoriografHa

G *Funcion social de los discursos historicos*

	Nombre				historias interpretativas	Historia dentafka	HistoriografHa, historiografHas, Klosofaa de la Historia		
			historias crynicas	Material no material					
B	IdenUficadyn numftrica	1	2		3	4	5		
	/Rient, objeto de ref-fcdvn		2/1		3/1 y (2)	4/1, 2, (3)	5/4, 5, (3 y (2))		
Funciyn social de los discursos histyricos	III	Del oral y el escrito, (y de las		3.1, 3.4, 3.5 [para identificar el significado de decimates, vtase <i>supra</i> cuadro III Reproducciyn social por memo- ria grupal o nacio- nal identitaria, ,	51 Suma de obras de Historia = III o esoitica visual	52 Resumen o anecdotario de historiadores =Bquilbrio sicologico personal	53 Interpretaciyn causal mixtificada sobre algunas obra de Historia =Reproducciyn escolar <i>catequetica</i>		
				Lecciyn moral social				33. 3.4, 3.5 Lecciyn moral y Reproducciyn religiosa	54 Conjunto sisBimico de la Discipline Histyrica, implHdto en la totalidad de la obra Histyrica y 5.5 Interpretaciyn filofosfica = Satisfacciyn intelectual y Reproducciyn social humana por memoria universal identitaria
				fjquilbrbio sicosodal				31, 32, 3.3, 3.4, 3.5 EquiUbrbio sicosodal	Equifibrb skeodal
			Deoce tumbres yrasgs cututales	Histryrica e	31, 32 Satisfacciyn intelectual	57 HistoriografHa = Satisfacciyn intelectual y Reproduc-ciyn social humana por memoria universal identitaria, ,			

#### 1.4. Pathos, logos y ciencia en la teoria Platonica del conocimiento (Maria Luisa Bacarlett Perez)

#### 1.4. Пафос, логос и наука в теории познания Платона (Мария Луиса Бакарлетт Перес)

*Resumen. En este trabajo se propone esclarecer la relation existente entre pathos, logos y episteme en la filosofia de Platon. Lo que interesa al autores mostrar como el pathos se perfila como la condition misma tanto del logos como de la episteme, en el entendido que el logos puede ser un instrumento didactico que permite mostrar el camino para llegar a la posesion de las Formas. En este talante, el autor propone analizar que relation guardan los tres elementos, pero en particular reparara en la manera como el pathos se perfila como la condition de emergencia tanto del logos como de la episteme.*

*Резюме. В этой работе предлагается выяснить отношения, существующие между пафосом, логосом и эпистемой в философии Платона. Автора ставит своей целью показать как пафос превращается в условие логоса и эпистемы, понимая под логосом дидактический инструмент который позволяет показать путь, ведущий к овладению Формами. В этом ключе автор пытается проанализировать как отношения между тремя элементами, так и тот способ, каким пафос становится условием возникновения и логоса, и эпистемы.*

#### Introducción

El termino "critica" ha hecho fortuna en el ambito de la filosofia moderna occidental, sobre todo como sinonimo de "poner limites", de "establecer bordes al conocimiento". La reflexion filosofica ha tratado, incluso antes de Kant, de esclarecer que es aquello que puede caer bajo el cobijo del entendimiento humano y que queda fuera, en terrenos de la especulacion carente de sustento. Siempre lindando con tal preocupacion, el tema relacionado con las condiciones de posibilidad del conocimiento es otra de las cuestiones que ha atenazado el imaginario filosofico, ¿ique hay en la antesala del conocimiento?, ¿ique es aquello que desata nuestro avidez por conocer? Tratar de dar salida a tales cuestiones es, sin duda, otra manera en que la filosofia occidental se ha expresado como critica del conocimiento, tratar de saber si el conocer es un acto que se basta a si mismo o encuentra sus condiciones de emergencia mas alia de el. No son pocos los filosofos que han simpatizado con la segunda opcion, y para nuestra sorpresa, pensadores que calificariamos de "positivistas" o "conservadores" defendieron en su momento una concepcion del conocimiento que encuentra las condiciones del mismo en algo que al parecer lo niega: el asombro, el *pathos*, el *thauma*, la afectividad.

Sin embargo, en esta ocasion no recurriremos a un filosofo contemporaneo, ni siquiera moderno. A pesar de su lejanía temporal, el pensador que aqui nos convoca no ha dejado de actuar como hito -sea desde la critica, sea desde la apologia- de buena parte de la filosofia occidental hasta nuestros dias. Efectivamente, Platon



ha fungido de una manera u otra como referente de buena parte de las posturas que sobre la naturaleza del conocimiento se han desarrollado en Occidente. Quizá la imagen más recurrente de la teoría platónica del conocimiento nos lleva a reconocer que, a pesar de todos los obstáculos y contratiempos que podamos encontrar en el camino -el cuerpo, las falsas creencias, las simples percepciones-, existen criterios asequibles para obtener conocimiento verdadero. Con todo, si bien Platón se aleja de caer en el escepticismo, ello no implica que el conocimiento se agote en la parte racional del alma®, de hecho, si nos interrogamos sobre las condiciones de posibilidad del mismo nos encontramos que estas están más allá de una esfera propiamente racional. Aun más, que el conocimiento encuentre su posibilidad en un elemento no racional, no discursivo, no tamizado por la dialéctica, no compromete necesariamente el carácter racional que Platón otorga al conocer; sin embargo, escrutar en tal elemento nos puede abrir una visión más amplia, quizá menos ortodoxa, de la teoría platónica del conocimiento. Sobre todo porque pensamos que en ocasiones, sobre todo en el aula cuando se trata de mostrar a un Platón asequible didácticamente, nos olvidamos que la concepción platónica del conocimiento y de la filosofía está muy lejos de ser exclusivamente "intelectualista" ®en este punto coincidimos plenamente con el estudioso del corpus platónico Alfred Edward Taylor.

En este trabajo nos proponemos esclarecer la relación existente entre *pathos*, *logos* y *episteme*, aunque nos concentraremos sobre todo en los dos primeros elementos, para ello nos apoyaremos de manera particular en el *Teeteto*, aunque también recurriremos de manera colateral a diálogos como el *Fedro*, el *Alcibiades*, *El Banquete* y *La República*. Lo que nos interesa es mostrar cómo el *pathos* se perfila como la condición misma tanto del *logos* como de la *episteme*, en el entendido que el *logos* puede ser un instrumento didáctico que permite mostrar el camino para llegar a la posesión de las Formas. En este talante, nos proponemos analizar qué relación guardan los tres elementos, pero en particular repararemos en la manera como el *pathos* se perfila como la condición de emergencia tanto del *logos* como de la *episteme*.

### **Pathos, logos y episteme**

El *Teeteto* es el diálogo al que tradicionalmente se recurre al tratar de indagar qué forma toma el conocimiento en la filosofía platónica, sin embargo, lo que encontramos en él no es sólo la ausencia de una definición positiva de la ciencia o *episteme*, sino también hallamos la intuición de que *logos* y *episteme* no son lo mismo; es decir, el *logos* no es aún la ciencia, aunque sin duda es uno de los caminos para llegar a ella. Por ejemplo, el diálogo sería precisamente una forma de utilización del *logos*, como discurso, como palabra, que permite al maestro encaminar al alum-

no para dirigirse hacia el verdadero conocimiento. Sin embargo, sería erróneo tratar de reducir el sentido del término *logos* a una sola acepción. Aunque tradicionalmente ha sido traducido como discurso —discurso que mediante conceptos y definiciones busca dar cuenta, describir o explicar alguna cosa—, también se ha traducido simplemente como explicación, palabra o razón, aunque algunos filólogos contemporáneos no han dudado en ampliar su sentido. Por ejemplo, en un libro de reciente aparición, Paolo Zellini resalta la enorme cercanía existente entre la idea griega de número y la de *logos*, cercanía que es posible encontrar en los versos de Homero, en algunas tragedias clásicas, en la filosofía pitagórica y en los propios diálogos platónicos<sup>1</sup>. Aunque en este trabajo nos centraremos en los posibles sentidos de tal palabra en el *Teeteto*, es muy posible que tales sentidos sean válidos para buena parte del *corpus* platónico.

Como hemos apuntado más atrás, en Platón el *logos* no es aún la *episteme* o la ciencia, no es aún la posesión de las Ideas; sin embargo, no descarta su utilidad como instrumento didáctico que permite mostrar los caminos hacia el verdadero conocimiento. En este sentido, el *logos* puede ser bien la imagen de la Idea, el discurso, el modelo o la hipótesis que puede dar cuenta de las Formas, pero no es equivalente a ellas. Así, el *logos* en Platón conserva en parte el sentido heraclíteo, como razón ordenadora del universo, pero sobre todo apela al discurso que permite dar razón de tal ordenamiento, discurso asequible en gran medida sólo al filósofo. En este sentido, *logos* y *episteme* no pueden separarse del todo, el diálogo sería precisamente la forma que toma el *logos* como camino, aunque no el único, para arribar a la ciencia.

Sin embargo, en el propio *Teeteto* la palabra *logos* no se reduce a un solo sentido, sino es posible encontrar al menos tres acepciones distintas de él. Recordemos que en este diálogo la palabra *logos* aparece, sobre todo, en el tercer intento por parte de Teeteto para definir el conocimiento. En un primer momento Teeteto hace equiparables conocimiento y sensación: "Mi opinión, pues, es que aquel que sabe alguna cosa tiene la sensación de eso que sabe y que, tal es al menos la apariencia presente, la ciencia no es otra cosa que la sensación"<sup>2</sup>; sin embargo, una vez que Sócrates le muestra la dificultad de sostener tal concepción, el joven propone una segunda acepción cuando define a la ciencia como opinión verdadera: "...pero es muy probable que la opinión verdadera sea la ciencia y digamos que esa es mi respuesta"<sup>3</sup>; después de reparar en la inviabilidad de tal equiparación, Teeteto, finalmente, se aventura a precisar que el conocimiento es una opinión verdadera acompañada de un *logos*<sup>4</sup>. Aquí *logos* ha sido frecuentemente traducido como "definición", "justificación" o "explicación", en este trabajo nos hemos decidido por el primer término, en consonancia con las propuestas de Nancy (Platón,

<sup>1</sup> Véase Paolo Zellini. *Número e logos*, Milano, Adelphi, 2010.

<sup>2</sup> Platón. "Phedre" // *CEuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, 151b.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 187b.

<sup>4</sup> Véase, 201d.

2008b) y de Burnyeat (1998). Sin embargo, sea cual sea la opción que se tome, al concebir a la ciencia como opinión verdadera acompañada de un *logos* tenemos dos consecuencias importantes: la primera es que con ello Platón deja claro que la ciencia no es el *logos*; en segundo lugar, si el *logos* se expresa como lo que acompaña o respalda una opinión verdadera, entonces toma la forma de un discurso por el que damos cuenta y respaldamos una opinión. Lo interesante es ahora preguntarnos qué sentidos toma el *logos* en el marco del *Teeteto*, en tanto una definición pueden tener muy distintos contenidos. Así, en este diálogo en particular el *logos* se expresa de tres maneras:

Como un enunciado por medio del cual se pone en palabras un juicio sobre determinada cosa u objeto (objeto que puede ser material o ideal).

Como una lista o análisis exhaustivo de todos los elementos que componen dicho objeto.

Como una diferenciación del objeto en cuestión en relación con otros objetos<sup>5</sup>.

En los tres casos mencionados el *logos*, como discurso que permite definir, analizar o diferenciar lo propio de un objeto, no es aun la ciencia, pero no se descarta como un elemento que puede mostrarnos el camino para llegar a ella o incluso, puede enseñarnos cuáles caminos no seguir si queremos llegar a ella, como es el caso del *Teeteto*, pues como sabemos, Sócrates no dará carta de ciudadanía a ninguna de las propuestas de emitidas por el joven Teeteto. De esta manera, el *logos*, a pesar de no ser la *episteme*, puede bien ser la antesala del verdadero conocimiento. Con todo, valdría preguntarnos si el *logos* es suficiente, como condición de posibilidad, para el arribo a la *episteme*; es decir: ¿es suficiente la mancuerna *logos-episteme* para dar cuenta de la emergencia del conocimiento en Platón?

Antes de tratar de responder a tal cuestión, convendría recordar que es aquello que Platón entiende por ciencia o *episteme*, algo que está lejos de designar lo mismo que para nosotros hoy. En Platón la ciencia se refiere a un *corpus* dialéctico cuyos objetos son las Formas o Ideas y cuya verdad no depende del mundo sensible, en dado caso, tal verdad no tendría nada que ver con los cánones modernos de la prueba y la verificación. Como ya expone Juan Villoro<sup>6</sup>, la justificación del conocimiento, en el contexto platónico, solo puede darse en su relación con la reminiscencia y con su encadenamiento con las Ideas primeras, aquellas que pudimos contemplar de manera limpia y directa en el *Topos Uranus*. Es decir, el objeto privilegiado de conocimiento no lo conforman los fenómenos de la naturaleza, sino precisamente las Ideas o Formas que tienen como elemento rector o principio supremo la idea de bien: "Conocer la idea de bien [...] sería entrar en posesión del conocimiento más total que puede desearse,

<sup>5</sup> Vease, Myles Burnyeat. *Introduction au Théétète de Platon*, Paris, Collège International de Philosophie, 1998.

<sup>6</sup> Vease, Luis Villoro. *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

conocimiento al que incluso Sócrates no negara el título de ciencia, *sophia* o *episteme*". Pero como hemos visto, en particular en el *Teeteto* es difícil dar con una enunciación definitiva de aquello que Platón entiende por conocimiento: Así las cosas, ninguna de las definiciones adelantadas en dicho diálogo pueden dar cuenta de que es la ciencia, precisamente porque ninguna de ellas apela a las Formas.

En este afán por alcanzar el conocimiento de las Formas, el *logos* juega un papel central en dos sentidos: porque se muestra como uno de los principales caminos para arribar a la posesión de ellas, pero también es central porque es el punto medio que permite pasar del mero asombro al verdadero conocimiento. La filosofía no es otra cosa que *logos* puesto en marcha para despejar el camino que nos lleva del asombro al conocimiento de las Ideas, en este sentido, es difícil concebir al *logos* separado del conocimiento al que puede llevarnos: el *logos* es en muchos casos la antesala misma de la *episteme*, es ya una forma de conocimiento que necesita de las palabras, de las imágenes e hipótesis para representarse. Podemos decir que el *logos* es una forma de *conocimiento discursivo*, pero ciertamente no el conocimiento más alto al que aspira Platón. Con todo, *logos* y *episteme* parecen apelar a la parte racional del alma, frente a la parte irascible y concupiscible; conocer es siempre un asunto de las funciones más nobles y sublimes del alma, aquellas precisamente que se desprenden de su parte racional y que ponen a raya tanto la ira como el deseo irrefrenable, a los sentidos y a las pasiones. Podríamos entonces aventurarnos a ubicar al *logos* y a la *episteme* como formas de conocimiento: el primero de tipo discursivo, el segundo como ciencia. Sin embargo, estas dos formas de conocimiento, en particular en el *Teeteto*, tienen en la razón su condición necesaria pero no suficiente; así, en este diálogo aparece una mancuerna que en muchos sentidos cruza toda su obra: asombro y conocimiento son dos elementos que difícilmente puede concebirse aislados. Por ejemplo, Sócrates no duda en manifestar que el *thauma* es el origen de la actitud propiamente filosófica: "*Es totalmente propio del filósofo este sentimiento, el asombrarse. La filosofía no tiene otro origen y aquel que ha hecho de Iris la hija de Thaumás parece entender bien de genealogía*". Que Iris sea hija de Thaumás no deja de ser paradójico, sobre todo si tenemos en cuenta que la labor de aquella, como emisaria de los dioses, radica en llevar el mensaje divino a los hombres mediante un discurso (*logos*), que si bien no es totalmente asequible a la inteligencia humana —pues se presenta siempre oscuro—, no por ello carece de orden y sentido; mientras que su padre —cuyo nombre puede traducirse como "el magnífico", "el asombroso"— representa la fuerza desbordante del mar y sus maravillas, ciertamente un poder enorme, monstruoso, pero carente de discurso, de *logos*. Así pues, Iris —la hacedora de discursos— es hija de Thaumás —el asombroso, el magnífico.

<sup>7</sup> Michel Nancy. *Platón, l'amour et le savoir*, París, Puf, 2001, p. 8.

<sup>8</sup> Platón. "Theetete" / *CEuvres complètes*, París, Flammarion, 2008, 155d.

Antes de Platon, ya Esquilo enfatizaba tal liga en su tragedia *Agamenon* al afirmar que hace falta sufrir para comprender: "*pathei matos*"; es claro que en esta referenda Esquilo esta limitando el *pathos* al sufrimiento, mientras que, como podremos ver mas adelante, en Platon el sentido de tal palabra es mucho mas amplio. Mas tarde Aristoteles, en la *Metafisica*, vuelve sobre tal idea, haciendo del asombro la primera respuesta humana ante eventos mas bien mundanos, actitud que luego se dirige a problemas mas elevados. "En efecto, es el asombro lo que empujo, tal como ahora, a los primeros pensadores a las especulaciones filosoficas. En el inicio, su asombro versa sobre las dificultades que se presentan primeras al espiritu; pero despues, avanzando poco a poco, extenderan su exploration a problemas mas importantes, como los fenomenos de la Luna, del Sol y de las estrellas, en fin, los de la genesis de Universe Ahora bien, percibir una dificultad y asombrarse, es reconocer la propia ignorancia..."<sup>9</sup>.

De esta manera, el *thauma*, el *pathos*, se presenta como aquella emotion a partir de la cual el *logos*, y mds tarde la ciencia, puede teller lugar. Pero en el caso concreto de Platon, este reconocimiento del asombro como germen del conocimiento, sigue teniendo un perfil en gran medida intelectualista, habra que reconocer otros elementos en su obra para reparar que la teoria platonica del conocimiento implica no solamente lo propio del entendimiento y el saber, sino se conecta de alguna forma con la vida, sus dolores e injusticias.

### **Pathos, sufrimiento e indignation**

Parece conformarse la idea de que el germen tanto del *logos* como de la ciencia esta precisamente en algo que los trasciende: el asombro, el *pathos*, el *thauma*. A ello habria que agregar que en griego *thauma* tambien significa "marioneta": el hombre es en el fondo una marioneta cuyo actuar esta en manos de los dioses, por ende, aquello que lo mueve y maneja es un orden racional, un *logos*, pero su intellegibilidad es criptica para la mirada del hombre comun (aunque asequible para el fil6sofo). Es de este fondo desconocido que mueve los hilos de nuestras vidas y destinos de donde parte tambien el asombro, es decir, *el pathos* que acompaana al alma cuando comprende que la realidad depende de algo distinto que no se hace patente en los simples estados de cosas. Es precisamente el filosofo quien mejor puede conservar y cultivar su capacidad de asombro, quien no s6lo se maravilla frente al plan divino, sino tambien frente a los fatuos intentos humanos por dominar una realidad cuya logica les resulta incomprensible. "La action de los dioses, aunque vuelve irrisoria la libertad humana, impone una cierta racionalidad al desorden. Asf, porque conoce el orden del mundo, el fildsofo considera al hombre como un prodigio que provoca el divertimento, el terror o la piedad"<sup>10</sup>.

Hay, asi, en la teoria platonica del conocimiento una liga constante

<sup>9</sup> Aristoteles. *Metafisica*. Madrid, Gredos, 1997, A2 982b 12.

<sup>10</sup> Jerome Laurent. *La mesure de l'homme selon Platon*, Paris, Vrin, 2002, p. 85.

entre *pathos*, *logos* y *episteme*, esta mancuerna vuelve a aparecer en la idea de *mayerutica*, ya que la labor de "parir almas" no puede desligarse de un proceso doloroso y agonístico. En el mismo *Teeteto*, el joven que da nombre al diálogo y que Sócrates se encarga de cuestionar para dar con una definición aceptable de conocimiento, en algún momento expresa su malestar por lo penoso que resulta tal búsqueda, a lo que Sócrates responde que no debe preocuparse pues lo único que está sintiendo son los dolores propios del alumbramiento, dolores de plenitud y no de vacuidad". También en *La República* se vuelve hacer patente tal paridad entre dolor y conocimiento. "... Aquel que tiene verdadero amor por la ciencia está naturalmente dispuesto a luchar para alcanzar al ser, y lejos de distraerse con los numerosos objetos que solo existen en apariencia, sigue su camino sin flaquear y no cesa en su amor por alcanzar la naturaleza de cada cosa en sí a través de la parte de su alma que está hecha para aspirar las esencias, ya que es de la misma naturaleza que estas; para que al final, al acercarse esta parte del alma y del ser verdadero y al unirse, se engendre la inteligencia y la verdad; así, al gozar del conocimiento, de la verdadera vida y del verdadero alimento, cesan al fin, pero no antes, los dolores del alumbramiento"<sup>12</sup>.

De hecho, cada diálogo platónico puede verse como el proceso doloroso por el cual el interpelado llega lenta y agonísticamente a aspirar las verdades que su alma posee pero ha olvidado. Sócrates, el mismo declarándose estéril, es la partera que ayuda en este proceso doloroso de alumbramiento. La idea de "alumbrar" entabla una relación estrecha entre luz, conocimiento y gozo, mientras que la ignorancia, la falta de conocimiento, estará firmemente ligada a la oscuridad; con todo, el sufrimiento no es intrínseco a la ignorancia, sino al camino y al esfuerzo que conlleva salir de ella, sufrimiento que como ya veíamos en el *Teeteto* no es vacío sino pleno, porque lleva inscrito la recompensa final. Foucault aborda con particular insistencia este carácter agonístico del conocimiento cuando habla del "conocimiento espiritual" propio de la filosofía antigua: conocer no implicaba simplemente que el sujeto entrara en contacto con una parcela de la realidad para describirla o conceptualizarla; conocer requería que el sujeto se comprometiera a sí mismo, se modificara, se empeñara bajo el peligro de perderse en el proceso. Lo mismo ocurre para Alfred Edward Taylor para quien *"La filosofía es, a ojos de Platón, un 'modo de vida', una disciplina para el carácter no menos que para el entendimiento"*<sup>13</sup>. Gran diferencia respecto a la manera moderna de concebir el conocimiento, no es que con la modernidad el conocer no demande algo del sujeto, pero aquello que reclama es ajeno a su espiritualidad, lo que exige es más bien una cuestión metodológica. "Creo que en la era moderna la historia de la verdad comienza a partir del momento en que aquello que permite acceder de la verdad es el cono-

<sup>11</sup> Véase, Platón. "Theetete" // *CEw/res completes*, París, Flammarion, 2008, 148e.

<sup>12</sup> Platón. "La République" // *(Eitvres completes*, París, Flammarion, 2008, VI 490b.

<sup>13</sup> Alfred Edward Taylor. *Platón*. Madrid, Tecnos, 2005, p. 35.

cimiento mismo por si solo. Es decir, en el momento en que sin demandarle nada, sin que el ser del sujeto tenga que ser modificado o alterado, el filosofo (o el científico o simplemente aquel que busca la verdad) es capaz de reconocer en si mismo y por sus solos actos de conocimiento, la verdad y puede tener acceso a ella"<sup>14</sup>.

Este conocimiento espiritual del que habla Foucault no aspirada a dar con el nucleo objetivo de las cosas, no buscaba dar con una identidad o positividad que definiera al hombre, sino asombrarse de la "visibilidad" del mismo, no por la materialidad de su cuerpo, sino por lo asombroso de su presencia, por el aliento de la palabra a traves del cual el alma se manifiesta. Foucault no duda en apoyarse en dialogos como la *Apologia* y el *Alcibiades* para dar cuenta de que uno de los principales reproches de Socrates a sus interpelados radica en que no se ocupan de ellos mismos, no tienen ninguna inquietud por si mismos. En virtud de ello los conmina a un trabajo de cuidado y de conocimiento de si que siempre lleva las marcas del esfuerzo, del sufrimiento y la lucha. Para alcanzar la verdad hay que ser pacientes, para llegar al conocimiento hay que sacrificar varias cosas, una de las cuales —en lo que Socrates insiste tenazmente— es la satisfaccion del deseo sexual. Socrates podria decir cosas bellas a Alcibiades, podria adularlo para obtener sus favores, pero tal proceder en nada ayudaría al joven ni a convertirse en un buen gobernante ni en el trabajo de cuidarse y conocerse a si mismo, asi que prefiere llevarlo por el camino mas largo y sinuoso de la mayeutica. Asi pues, estamos ante dos renunciaciones, la de Socrates que bien podria haber aprovechado los favores carnales de Alcibiades, y la de este ultimo, que bien podria haberse dejado adular por del maestro. Esta manera de vincular *pathos* y *logos*, haciendo del primero una especie de camino agnostico para llegar al segundo, tiene una connotation que bien podriamos llamar "moral", sobre todo porque aqui el conocimiento, como meta, no puede desligarse de la mejora de si mismo, del resultado de un trabajo de si sobre si. Pero este aspecto "moral" de la dupla *pathos-logos* tiene tambien otra acepción sobre la cual Jean-Francois Mattei ha insistido en al menos dos de sus obras -*De l'indignation* y *Platon*. Segun Mattei, si atendemos al esquema tripartita del alma platónica -razonable, colérica y concupiscente- los juicios a los que podemos acceder a traves del alma razonable solo pueden alcanzar su maximo de dignidad apelando a la colera. Es esta lo que nos hace indignarnos frente a las injusticias del mundo y no solo contemplarlas. Es cierto que, como sucede en el caso del "conocimiento espiritual", estamos ante una forma del conocer que no se expresa como mera función abstracta, sino como un conocimiento destinado a actuar sobre el mundo o sobre nosotros mismos. Es en este punto donde la indignación hace que la razón pueda alcanzar su mayor nobleza. "Ella [la indignación] se opone tanto al carácter moderado de

<sup>14</sup> Michel Foucault. *L'hermeneutique duse/et*, Paris, Seuil-Gallimard, 2001, p. 19.

la razón, que debe permanecer dueña de sí misma, como al principio de placer que no conoce ningún límite. Alzándose contra el mal, del cual resiente la perversidad pero al mismo tiempo su seducción, el alma salvaguarda la posibilidad de que la razón afirme su dignidad"<sup>15</sup>.

La indignación se presenta como detención del flujo regular de la vida, detención que arranca al sujeto de su cotidianeidad y lo lleva a reflexionar, cuestionar, indagar. Tal *pathos* se muestra como una fuerte impresión que provocará un cambio profundo, una conversión, cuya principal característica es su carácter instantáneo, como un golpe repentino. Para Mattei el *thaumadzein*, la admiración frente al mundo, es origen de la filosofía al menos en dos sentidos: como asombro y como indignación; el primero dirigido al interior del alma, pues es la razón la que atestigua de la verdad del ser; el segundo dirigido al exterior, como juicio dirigido hacia el mundo y sus injusticias. "Es sobre el fondo de esta doble prueba, de asombro y de indignación, que los hombres vienen al mundo. Tal es su suerte o su ley, según Platón. Un término griego da un sentido universal a la necesidad de tal *pathos*. Se trata del verbo *nemesein*, «indignarse»..."<sup>16</sup>.

Estamos claramente frente a una concepción del conocimiento menos abstracta y mucho más mundana, pues encuentra su punto de partida tanto en la indignación, producto de reparar en las injusticias del mundo, como en el esfuerzo que implica abandonar nuestro estado de estulticia; pero sobre todo, su carácter mundano se subraya cuando reparamos que el conocimiento que hace posible vuelve al mundo sea en forma de juicio o denuncia, sea en forma de mejora o transformación de nosotros mismos. En ambos casos el *pathos* da paso a una forma de *logos* que se presenta, sea como acusación frente a una infamia, o bien, como palabra que acompaña al discípulo en el afán de abandonar su estado de estulticia. Sin embargo, no siempre hay un *logos* que se muestre como intermediario entre el asombro y el conocimiento, a veces el *pathos* puede directamente llevar a la posesión de las Formas.

### **Pathos y locura divina**

Hay una experiencia a través de la cual los hombres pueden llegar a asir la ciencia, el conocimiento de las Formas, en la que el papel del *logos* como intermediario queda considerablemente reducido, se trata de la locura divina. Es en el *Pedro* donde encontramos que, de hecho, hay cuatro formas de posesión divina: "1. Mantica, que es la propia de aquel que entra en trance y puede adivinar el futuro. 2. Iniciática, propia de los iniciados en los ritos místicos y equivalente al éxtasis místico, en el que los implicados "danzan, poseídos por la divinidad, logrando la salud para el presente y la seguridad de una vida futura de felicidad. Es lo que los griegos denominan 'entusiasmo', es decir, posesión divina que hace al hombre concebir una esperanza sobre la vida futura"<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Jean-François Mattei. *Platón*, París, Puf, 2005, 15.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 22.

"Pablo García Castillo. "La locura divina de *Eros* en el *Pedro* de Platón" // *Cauriensia*, vol. II, 2007, p. 22.



Poetica, locura que viene de las Musas y que sobreviene sobre "un alma tierna y virgen, la despierta y la arroja a un transe baquico que se expresa en forma de odas y poesias de todas suertes..."<sup>18</sup>. Amorosa, es la "mejor forma de posesión divina", según Platon, pues es propia de aquel que se encuentra "enamorado de lo bello"<sup>19</sup>.

Nos interesa sobre todo reparar en el último tipo de locura, pues frecuentemente se le ha reducido a su contenido erotico, sin embargo, el amor por lo bello es una de sus expresiones, pero no la agota. Bien al contrario, lo distintivo de esta locura es que es propia de los hombres que, a través de la reminiscencia, pueden asir las Formas inteligibles, pueden rememorar las realidades que su alma contempló en el *Topos Uranus*. Pero como esta experiencia lo aísla, "la gente se aparta de él acusándolo de haber perdido la cabeza, cuando en realidad está poseído por un dios, de lo cual no se dan cuenta los demás"<sup>20</sup>. Sin embargo, esta locura está reservada a unos pocos, tan solo a aquellos cuya alma les permite acordarse de las realidades primeras: "Ahora bien, cuando ocurre que perciben alguna cosa que se parece a las cosas de alia, estas almas son proyectadas fuera de ellas mismas y ya no se poseen más"<sup>21</sup>.

Así, el cuarto tipo de locura divina no es primordialmente amorosa, sino una que permite la posesión de las Formas a través de una rememoración que conlleva cierto estado de transe, de posesión. Sin duda, en esta manera de arribar a la ciencia, el papel del *logos* es más bien reducido, su carácter de puente entre el *pathos* y la *episteme* se encuentra seriamente disminuido ante la contundencia de la locura, un evento que implica dejarse de poseer a sí mismo y ser poseído por otro, por un dios. De esta manera, el entre *pathos* y ciencia, entre asombro y conocimiento, no siempre encontramos al *logos* como puente y punto medio.

### Coda

La manera como *pathos*, *logos* y *episteme* se relacionan en el *corpus* platónico está lejos de ser simple y lineal. Sin embargo, creemos que— por los elementos encontrados en el *Teeteto* y en el *Fedro*, particularmente— estos tres elementos y la manera como entran en relación pueden dar a lugar a cuatro maneras distintas de concebir el conocimiento en Platon, dependiendo sobre todo del papel que juega el *pathos* como punto de partida.

Concepción epistemológica, postula que el origen del conocimiento está en el asombro que provoca la irrupción de lo irregular, de lo inesperado y lo extraordinario. Aquí, la primera impresión, el *thauma*, demanda que el *logos* ordene y de cuenta de aquello que ha impactado nuestros sentidos.

Concepción ontológica, se expresa como estupefacción al reconocer que detrás del aparente caos y desorden del mundo hay una

<sup>18</sup> Platon . "Phedre" // *CEuvres completes*, Paris, Flammarion, 2008,245a.

<sup>19</sup> Ibid., 249e.

<sup>20</sup> Ibid., 249d.

<sup>21</sup> Ibid., 250a.

razon que mueve los hilos del mismo; es *deck*, que por debajo de la realidad fenomenica sobre la que se mueven los hombres, hay un *logos* que determina la forma y devenir del mundo, orden que sera descifrable tan solo por el *logos* del filosofo.

Concepcion moral, puede expresarse al menos en dos sentidos, como el dolor y el esfuerzo que acompaña todo arribo al verdadero conocimiento; así como la indignacion que permite a la razon dirigirse y rebelarse contra las injusticias del mundo. En ambos casos el *logos* es el instrumento necesario —sea como denuncia, sea como palabra que indica el camino hacia le mejora de si mismos — para que la razon "afirme su maxima dignidad".

Concepcion mitologica, toma la forma de locura divina, que mediante la posesion permite a los hombres arribar a la rememoracion de las Formas. Aqui el papel del *logos* queda seriamente reducido, pues el poseido hace inteligibles las Ideas sin la mediacion de un discurso o imagen que de cuenta de ellas.

De esta manera, si el asombro, la estupefaccion, la indignacion o el esfuerzo reclaman de alguna manera la presencia del *logos*, de alguna forma de discurso, la locura divina puede en buena medida prescindir de el; así, entre *pathos* y *episteme* puede existir un paso directo, un vinculo no mediado por el discurso. Con todo, aparte de resaltar el papel que puede jugar el *logos* en el camino a la ciencia, lo que tambien nos interesa resaltar es que, finalmente, la actividad de conocer comienza, no en un elemento racional ni discursivo, sino en una emocion, en un *pathos*, elementos que destacan por su caracter no racional. Tales componentes irracionales solo podran ser superados por la presencia del *logos*, que permite ordenar y expresar nuestro asombro, nuestro *thauma*; aunque como sucede en el caso de la locura divina, hay situaciones en las que el *pathos* queda directamente superado por la posesion de las Formas. En todos estos casos, sin embargo, es el *pathos* el punto de despegue de la actividad cognitiva.

Tal primacia del *pathos* se ha expresado de maneras muy distintas a lo largo de la historia de la filosofia occidental, aunque de igual manera creemos que ha sido sobre todo en su aspecto epistemológico que tal elemento se ha hecho mas presente. David Hume, Adam Smith o Auguste Comte reiteraron en su momento tal primacia, por ejemplo, recordemos que para este ultimo el fetichismo es la antesala misma de la actitud positiva, aun mas que el estadio religioso. Mas cercanos a nosotros se encuentran Georges Canguilhem y Michel Foucault, recordemos que para el primero, la posibilidad de una ciencia medica de lo normal esta en la experiencia de lo patológico, de la enfermedad. Sin ir mas lejos y a pesar de lo que parece ser un declarado antiplatonismo, Gilles Deleuze no puede renunciar a ver en el pensamiento la actividad que sobreviene a la violencia que ejercen sobre nosotros los signos

y los acontecimientos. En esta ocasion hemos querido encontrar un ejemplo paradigmatico de tal tendencia en Platon, sin pretender paternidad alguna, creemos que este gesto viene a matizar las interpretaciones que hacen excesivo entasis en el cariz intelectualista de su teoria del conocimiento. El paso del *pathos* a la *episteme* nos habla del proceso por el cual un alma ligada a un cuerpo tiene que esforzarse en separarse del mismo, de los sentidos y de las pasiones, para arribar al *logos* que nos haga comprensible el camino a seguir hacia la posesion de las Formas, pues como lo apunta Platon en el *Fedro*: "acordarse de tales realidades de alia a partir de las de aca abajo no es cosa facil para ningun alma"<sup>22</sup>. Se trata, pues, de la superacion de un estado inicial que, con todo, no desmerece el caracter racional del conocimiento, pero si le devuelve su caracter humano, lo ancla en la vida como punto de partida, y si quiza puede decirse que el destino de tal origen es ser trascendido por el arribo al verdadero conocimiento, lo que sucede a lo largo de la existencia en este mundo, ligados a un cuerpo, marcari irremediablemente la posibilidad o imposibilidad de arribar a la posesion de las Formas primeras.

Asi pues, el propio Platon reconoce que el conocimiento no se agota en elementos meramente racionales, sino que encuentra sus condiciones de posibilidad en aspectos mas bien afectivos, ligados al asombro, al esfuerzo, el sufrimiento o la locura. La propia filosofia, como actividad, tiene un comienzo afectivo, como amor, "amor a la sabiduria". En otros terminos, encontramos ya en Platon la sospecha de que el acto de conocer no se cierra sobre si mismo, de que hay algo que lo antecede, que lo motiva y espolea, que es ajeno a toda palabra y a todo discurso y que, sin embargo, es la fuente de la palabra y del conocimiento<sup>23</sup>. Este acto de sospecha bien puede leerse como un llamado a la prudencia y humildad: si creemos que el conocimiento comienza y se agota en si mismo, que poseer la verdad siempre se realiza a traves de caminos familiares y consabidos, que el acto de conocer esta de principio a fin en manos de la razon, quiza estemos equivocados. El conocer comienza en tierras extranas e ignotas, despega en el ambito de la pasion, de lo que no controlamos del todo, del asombro, de la locura o del esfuerzo. A pesar de que en el esquema platónico el conocimiento de las Formas siempre remite a un elemento divino y trascendental a la vida mundana, no puede soslayar su componente humano y finito. El conocimiento en Platon es, al final de cuentas, tambien humano demasiado humano.

<sup>22</sup> Ibid., 250a

<sup>23</sup> No es que el alma realice funciones contradictorias, por ejemplo, racionales e irracionales al mismo tiempo, sino que al contar de tres partes, cada una puede desempenar actividades contrarias pero nunca ajenas entre si; así, el miedo irracional a un fenomeno bien puede Uevarnos al camino del conocimiento.

1.5. Soren Kierkegaard: discurso sobre la verdad subjetiva  
(Francisco Macias Arriaga)

1.5. Серен Кьеркегор: дискурс о субъективной истине  
(Франциско Масиас Арриага)

***Resumen.** Los discursos nos comunican verdades de diferentes tipos: verdades objetivas que han sido comunicadas para ser memorizadas, y verdades subjetivas, que se dicen para ser interiorizadas. Cada tipo de discurso lleva consigo su modo de comunicacion, directa o indirecta, pero tienen que cumplir con la responsabilidad de comunicar lo amocido. En presente artiado se deja ver la diferencia principal entre estos dos discursos y las verdades que comunican y se acentua la etka de la intencion, que se basa en la comunicacion de verdades subjetivas con el fin de ayudar al ser humano a ser si mismo.*

*Резюме. Дискурсы сообщают нам истины различного типа, объективные истины для их передачи и хранения в памяти и субъективные истины для их интериоризации. Каждый тип дискурса несет в себе прямой или косвенный способ коммуникации, но они должны быть ответственными за передачу чего-то познанного. В статье акцентируется принципиальное отличие между этими двумя дискурсами и транслируемыми ими истинами, а также делается упор на этике намерения, которая базируется на коммуникации субъективных истин с целью помочь человеку стать самим собой.*

En las ocasiones en que nos comunicamos con otras personas lo hacemos de una manera especial para cada situacion: cuando queremos constatar algo utilizamos oraciones exclamativas acompañadas de un gesto o alguna expresion corporal, nuestro interlocutor juzga si es verdad o no aquello que estamos afirmando; si queremos ordenar que algo se haga, el discurso va acompañado de un ademán que confirma la rectitud y el carácter imperativo de nuestro discurso; y si queremos comunicar alguna representacion veraz, acompañamos nuestro acto de habla con la prueba que muestra la afirmacion que estamos haciendo.

La mayoría de nuestros discursos pretenden validarse en la realidad, hacer que aquello que se piensa tenga una correspondencia en el mundo que interactuamos y se pretende que los demás conozcan, aprueben y acepten esa relacion que se ha planteado. Pero hemos caído en una etapa donde el ser humano ha pretendido hacer que ciertos discursos tomen el carácter de verdades absolutas, irrefutables y paradigmáticas, olvidándose de la forma de comunicacion de los mismos, pues no es igual la comunicacion de un discurso científico a un discurso subjetivo, la manera de darse cambia. Por ello, en este ensayo se mostraran las características principales de un discurso subjetivo en comparacion con un discurso objetivo, moviéndose dentro de los parámetros de la perspectiva kierkegaardiana.

El hombre pretende que todo lo que el haga sea tornado en cuenta por los demás, quiere que se le reconozca como un ser creador de objetos, de pensamientos y de verdades, para así dejar un legado a la humanidad con la que interactúa. Pero ¡que pasa

cuando el hombre quiere establecer lo que es la verdad, a partir de un discurso, basandose en sus deseos, gustos y flaquezas?<sup>24</sup> Cuando pasa esto la verdad termina por ser difuminada, disuelta en la banalidad, se considera que no vale nada.

Cuando se pronuncia un discurso se hace con miras a que los demas lo reconozcan y puedan tomar algo de el, algo bueno, algo trascendente... pero se corre el riesgo de que la *vox populi* se convierta en *vox Dei*. Sabemos que muchos de nosotros tenemos conocimientos que se han obtenido a traves del tiempo, y una actitud del ser humano es querer compartirlos con los demas. Esto no tiene nada de malo, el error comienza cuando, en vez de querer comunicar lo que ha aprendido en la vida, se pretende imponer esos conocimientos como verdades absolutas y validas para todos. Si el discurso es aceptado como valido y universal, la voz de un solo individuo se tornara en voz del pueblo, y esa voz del pueblo pretendiera ser la voz de Dios. Suena absurdo pensar esto, pero es lo que comunmente pasa. "De la misma manera que en la vida politica se nos ha ensenado que las masas se impongan al rey y los periodicos al Consejo de ministros, asi tambien se ha descubierto a ultima hora que la *summa summarum* de todos los hombres se imponga a Dios"<sup>25</sup> y, de la misma forma, la opinion de mayoria es impuesta como un discurso verdadero para todos, como si el consenso fuera un factor determinante para lograr la veracidad en el discurso que se emite.

Lo anterior es viable si el discurso que se esta dando se encuentra libre de implicaciones subjetivas, que la verdad que se comunica sea objetiva. Para todos es valido emitir un discurso sobre las leyes de la naturaleza que se deben obedecer cuando se realiza un paseo en bicicleta, aunque no deja de estar relacionado con algunas actitudes que el propio ser humano pueda mostrar. Aprender a andar en bicicleta Ueva implicito el adherirse a algunas estructuras cognitivas de la realidad pues se busca obtener un resultado determinado<sup>26</sup>.

A pesar de que las verdades objetivas se nos muestran hechas en su totalidad y lo unico que se tiene que hacer es aprehenderlas, estas nos permiten conocer una parte de la realidad o un objeto, permiten estructurar un discurso sobre la realidad que se esta conociendo, en pocas palabras, la verdad objetiva se nos muestra como adecuacion entre pensamiento y ser o entre ser y pensamiento<sup>27</sup>; pero ique pasa cuando esa verdad, ese discurso, no il-

<sup>24</sup> Cfr. GONI ZUBITA, Carlos. *El valor eterno del tiempo: Introduction a Kierkegaard*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias S. A., 1996, p. 39.

<sup>25</sup> KIERKEGAARD, Soren. *La enfermedad mortal o De la desesperacion y el pecado*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 173.

<sup>26</sup> Cfr. POJMAN, Luis P. "La teoria de subjetividad y educacion, de Kierkegaard", en CURTIS, Bernard y Wolfe Mays (Corp.), *Fenomenologia y Educacion*, Mexico, FCE, 1984, p. 46.

<sup>27</sup> KIERKEGAARD, Soren, *Postscriptum no cientifico y definitivo a Migajas filosoficas*, Mexico,

eva consigo una implicacion para la vida del ser humano?, cuando ese discurso nos muestra una verdad fria, casi muerta, nos lleva a cuestionar si todas las verdades pueden ser comunicadas de la misma forma. De nada sirve aprehender si lo aprehendido no tiene una aplicacion.

Nos encontramos con discursos que llevan consigo verdades verificables, donde el lenguaje de comunicacion se siente pesado, pues se expresa en terminos de especialista. Esas verdades que lleva en si el discurso son buenas para aquellos que comprendan el lenguaje en el que se estan dando; para las personas que desconocen la terminologia podran parecer pretenciosas. Estos conocimientos fueron hechos para ser aprehendidos, memorizados. Si preguntamos a un especialista la explicacion y el por que de un fenomeno, el nos podra brindar information confiable y verificable; si preguntamos a una persona, que no sea especialista, sobre el mismo fenomeno, lo mas seguro es que repita las palabras que ha escuchado o que ha memorizado. Para el especialista esa verdad objetiva tiene implicaciones en su quehacer, pues eso es su vida, es a lo que se dedica; para la persona comun esa verdad, que se encuentra en la memoria, no tiene relation alguna con su existir, la ha memorizado pero no encuentra un referente de aplicacion en su vida. Esto es lo que pasa con muchos de los conocimientos que obtenemos a diario: solo se memorizan pero no llevan una implicacion directa con nuestro actuar y nuestro existir.

Las verdades que causan resonancia en el actuar humano son las que se han adaptado a la manera de apropiacion del cognoscente: todo lo que se conoce, se conoce a causa de una situation, de unas capacidades y de opciones determinadas<sup>28</sup>, todo ello es parte del sujeto. De esta forma, el tratar de comunicar una verdad subjetiva se hace de una manera diferente, pues este tipo de verdades requieren un tipo de discurso especial, una *comunicacion indirecta*.

Las verdades objetivas, los conocimientos verificables, se comunican de manera directa y van dirigidos a todas las personas para ser memorizadas. De las implicaciones que esas verdades tengan en la vida de un ser humano no se puede responder: el discurso se ve limitado a la comunicacion, a decir lo que se comunica y no a responder como se comunica ni con que fin se hace. La comunicacion directa se utiliza para transmitir el conocimiento objetivo, un conocimiento verdadero, que tiene autoridad. El conocimiento objetivo es un conocimiento universal, absoluto, al que todos pueden tener acceso, pues es un conocimiento para todos. Por lo anterior, lo que le interesa a la comunicacion directa es el *qui* de las cosas, ^que se dice?, £que se comunica?, ique peso lleva consigo ese

Universidad Iberoamericana, 2008, p. 191.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.* p. 45

conocimiento? Las verdades subjetivas, por el contrario, no son conocimientos que se puedan verificar directamente y van dirigidos a las personas que quieran y sepan oírlos, no están hechos para ser memorizadas ni para develar la verdad en su totalidad. Estas verdades llevan consigo implicaciones de responsabilidad donde "...el comunicador de la verdad solo puede ser un individuo. Y la comunicación de la verdad solo puede ser dirigida al individuo; porque la verdad consiste precisamente en esa concepción de la vida expresada por el individuo"<sup>29</sup>. Esto nos lleva al planteamiento de una ética de la intención, donde se toma en consideración *como es que se va a comunicar a los demás esto que se sabe, cuál es la intención para con los otros y que es lo que se les puede comunicar*. La comunicación indirecta es utilizada para comunicar la verdad, no la verdad objetiva y universal del conocimiento científico, antes bien, la verdad subjetiva que cada uno puede obtener en su existencia. La comunicación subjetiva o indirecta hace referencia al *como* se dice lo que se sabe, lo que se siente, pues es igual o más verdadero que los conocimientos fríos de la investigación científica.

Un ejemplo de lo anterior es como poder comunicar, por medio de un discurso, los sentimientos que tengo hacia una persona? Podré leer discursos interminables sobre lo que es el amor, podré consultar diccionarios y enciclopedias para obtener una definición de lo que es el amor, pero, a pesar de todo, no sabré lo que es en sí el amor. Este conocimiento se dará hasta que yo lo experimente, hasta que yo lo sienta y pueda decir: *¡Estoy enamorado!* Por ello se afirma que, en el plano de la existencia, "la verdad es interioridad; no existe ninguna verdad objetiva, sino que la verdad es apropiación"<sup>30</sup>, la hago mía porque soy yo quien la experimenta, quien la crea, quien siente esa verdad en todo su esplendor; de esta forma, la subjetividad de cada uno se erige como la verdad más íntima que cada ser humano puede adquirir. Renegar de esta verdad, o dejarla de lado para darle prioridad a las verdades objetivas, que han sido establecidas como verdades absolutas por el consenso de la mayoría, es renegar de uno mismo, desprenderse de lo que uno es como ser humano, dejar de lado las posibilidades que tiene cada uno de ser lo que verdaderamente puede ser. El sujeto es la verdad, la verdad es el sujeto. A diferencia de las verdades objetivas, donde pensamiento y ser se muestran como adecuación, en las verdades subjetivas "...*thought and being mean one and the same thing... the truth is a reduplication. Truth is the subject of the assertion, but the assertion that it is, is the same as the subject*"<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> GONI ZUBIETA, Carlos, *Op Cit.*, p. 40.

<sup>30</sup> KIERKEGAARD, Søren, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 78.

<sup>31</sup> Pensamiento y ser significan una y la misma cosa... la verdad es una reduplicación. La verdad es el sujeto de la aserción, pero la aserción que estaes, es igual como el sujeto. En: KIERKEG-

### Características de un discurso subjetivo

Retomando un poco lo que se decía de la ética de la intención *ique* implica pronunciar un discurso subjetivo y cuáles son las características que tiene? De entrada tenemos que decir que en cada elección, en cada toma de postura y, por ende, al momento de obtener conocimiento y comunicarlo, el ser humano no solo involucra su racionalidad sino que en este proceso se ve inmiscuido todo nuestro ser, pues no es solamente cuestión intelectual. "Nuestra razón, nuestras emociones y nuestra imaginación están todas implicadas en ello. La persona desea como un ser unitario completo"<sup>32</sup>. Por lo anterior cabe preguntar *ique* implicaciones existen al momento de conocer algo? Si conocemos un objeto lo podemos comunicar a los otros a través de un discurso que explique lo que es ese objeto, como está conformado, en general, describiendo lo que es; si decimos que conocemos el amor, por el hecho de estar enamorados, esa es una verdad, una verdad íntima, el problema comienza cuando quiero decir a los demás, por medio de un discurso, lo que, según opinión personal, es el amor. Si esto se hace, el discurso es tornado como relativo pues se considera que hablar de sentimientos y emociones es subjetivo y los conocimientos de un individuo no pueden colocarse como verdades universales. Pero para la persona que conoce esos sentimientos esa verdad es lo más claro que tiene, esa es su verdad por la cual puede vivir y morir<sup>33</sup>, es su motivo para existir.

Cuando conocemos algo debemos tener en cuenta que "todo conocimiento tiene una dimensión ética. Somos responsables de lo que aprendemos, en tanto que tenemos la obligación de utilizar el conocimiento para el desarrollo de los objetivos morales"<sup>34</sup> y personas, para el desarrollo de uno mismo, teniendo en cuenta a los demás. Conocer lleva consigo una responsabilidad: *la de comunicar aquello que se conoce*. Esta meta se puede lograr cuando los discursos hablan de verdades objetivas. Para comunicar las verdades subjetivas debemos tener en cuenta, además de la responsabilidad de compartir lo conocido, que estas verdades *no se pueden decir de manera directa y quien comunica no tiene autoridad para hacerlo*, esto da pie a la llamada ética de la intención.

Para comenzar con este problema, nos encontramos con que el discurso de las verdades, sean objetivas o subjetivas, tiene que cumplir con la responsabilidad de comunicar aquello que se conoce. Ambos tienen como meta responder al que se comunica,

AARD, Soren, *Concluding unscientific Postscript*, Princeton, Princeton University Press, 1941, p. 170.

<sup>32</sup> POJMAN, Luis P. *Op. Cit.*, p. 50.

<sup>33</sup> *Cfr.* DRU, Alexander (comp). *The journals of Kierkegaard*, New York, HARPER TORCHBOOK, 1959, p. 44

<sup>34</sup> POJMAN, Luis P. *Op. Cit.*, p. 57.



se tiene que dar a conocer el contenido doctrinal del discurso, en pocas palabras, responden a la pregunta *¿qué estoy comunicando?* Los discursos tienen que dar respuesta a esa pregunta. La diferencia entre la comunicación directa, de una verdad objetiva, y la indirecta, de una verdad subjetiva, radica en el cómo comunicar esa verdad. Al especialista, quien posee la verdad objetiva en sí, solo le importa dar a conocer aquello que ha descubierto y que ese conocimiento lo guarden todos por medio de la memorización; el existente, quien sustenta la verdad subjetiva con su vida, se preocupa por cómo dar a conocer aquello que ha aprendido, pues sabe que si lo dice de una forma directa su verdad será relativa.

A la persona que utiliza la comunicación directa le interesa compartir con todos su conocimiento, mientras que la persona que utiliza la comunicación indirecta "está interesada en la apropiación de la verdad de aquel que la recibe, vela por la forma, porque 'la verdad es la transformación del sujeto en sí mismo'. Si no se logra tal transformación no se ha comunicado la verdad"<sup>35</sup>.

De esta forma se vislumbra la ética de la intención: en primer lugar, porque *la verdad que se comunica no se puede decir de una manera directa*. Imaginemos que la persona enamorada quiere compartir sus sentimientos con otra persona que jamás ha experimentado el amor, pero lo pretende hacer por medio de un discurso donde describa todas las sensaciones que experimenta, los desvelos que pasa, los sufrimientos que siente... se da una descripción total y detallada de lo que es el amor. Quien lea o escuche ese discurso pensará que se deben cumplir con todos los requisitos que se plantean, como si fuera una receta de cocina o un manual para la vida, llegando a la conclusión de que nunca ha estado enamorado. Quien conoce el amor, porque ha estado enamorado, descubrirá que las sensaciones que experimenta son diferentes a las descritas en el discurso, pensará que quien lo ha escrito está equivocado, pues nada de lo que el autor describe se parece a lo que él siente por estar enamorado. Quien conoce el amor tiene que referirse a él de una manera que su discurso no caiga en la banalidad, por ello recurre a metáforas, a la poesía y a mostrar, con sus actos, su verdadero sentir. Las verdades subjetivas se interiorizan y causan un cambio en el sujeto que las hace suyas, un cambio que va en pos de llegar a ser sí mismo. La comunicación de los sentimientos no se da de una manera directa porque no hay un paradigma que encasille las verdades que cada individuo sustenta con su existir, simplemente hay diversas formas de expresarlas.

El no poder comunicar la verdad de una forma directa obedece a dos razones: la primera de ellas es porque quien pronuncia el discurso, es decir, quien posee la verdad existencial, "tiende a co-

<sup>35</sup> GONIZUBIETA, Carlos, *6p. Cit.*, p. 47.

locarse en el lugar del destinatario, debe pensar como el, hablarle en su propio lenguaje y, sobre todo, velar por la forma en que se da la comunicacion<sup>36</sup>. Se busca como hacer mas comprensible la verdad que se quiere comunicar, pues estas verdades no son de memorizacion sino de interiorizacion. La persona que realiza su discurso debe tener en cuenta en que situacion se encuentra el lector o el oyente, debe pensar de forma similar a el para poder hacer eco en el interior de la persona, se necesita hablar el mismo lenguaje, pues si uno habla con tecnicismos que el otro no entiende la reception del mensaje se vera afectada. Todo esto se hace con la intencion de lograr una transformation interior en el sujeto que recibe el mensaje, si esto no se logra, el discurso no fue capaz de transmitir la verdad. La segunda razon responde al que se le puede comunicar al interlocutor. Un discurso se puede pronunciar en su totalidad y las personas pueden escucharlo completo pero lo importante es ver que es lo que cada persona esta tomando de dicho discurso. En este aspecto, la apropiacion del receptor sera lo mas importante, es lo que le ayudara a cambiar para llegar a ser si mismo. No toda la verdad ni todas las verdades subjetivas pueden ser aptas para tomarlas al pie de la letra, por ello, quien comunica debe tener en cuenta cuales son los aspectos que pueden ayudar a quien recibe el discurso.

Cabe hacer una distincion entre el *que se comunica*, del discurso objetivo, y el *que se puede comunicar*, del discurso subjetivo. El primero de ellos responde a la necesidad de comunicar todo aquello que se ha descubierto sobre un objeto o un fenomeno, es una verdad que se comunica para ser memorizada. El segundo, comunica una verdad no de forma impositiva, antes bien, busca que quien escucha el discurso pueda sacar algo de el para ayudarlo en su existir, de esta forma, no toda la verdad subjetiva sera absorbida por quien la recibe sino solo se interiorizara aquello que pueda y quiera recibir, aquello que lo haga cambiar para llegar a ser si mismo.

En la terminologia kierkegaardiana se podria hacer la distincion entre el *que se comunica*, identificandolo con la "comunicacion de saber", y el *que se puede comunicar*, caracterizandolo como "comunicacion de poder". El primero de ellos obedece a la comunicacion directa y esta enfocado exclusivamente al objeto de la comunicacion, al contenido del mensaje, teniendo la particularidad de que el receptor y el emisor quedan relegados a un segundo piano, pues lo importante aqui es el contenido del discurso, es decir, lo que se comunica. En la "comunicacion de poder" no se comparte ningun saber terminado, ajeno al sujeto que lo emite, sino que atiende a los protagonistas de la comunicacion, en pocas palabras, responde al como se da la

<sup>36</sup> Cfr. GONIZUBIETA, Carlos, *Op. Cit.*, p. 48.

comunicacion y los efectos que causa en los interlocutores<sup>37</sup>.

El segundo aspecto de la etica de la intencion, *quien comunica la verdad no cuenta con autoridad*, nos deja ver el enfasis en el problema de ¿cómo hacer para comunicar un conocimiento que se ha obtenido, si la persona que comunica carece de toda autoridad que lo respalde y solo basa su discurso en su existencia? Para nosotros vale mas un discurso emitido o escrito por una persona de renombre, un especialista, una autoridad en el tema, en comparacion al discurso emitido y sustentado desde la subjetividad del existente. Los discursos deben estar sustentados con un aparato critico que les da sustancia, si esto no ocurre el discurso es tachado de relative. Por ello se busca darie un sustento objetivo con citas de especialistas y expertos en el tema, diciendo lo que las autoridades ya han dicho de una mejor forma.

El ejemplo mas claro lo tenemos en los sermones emitidos por los sacerdotes los domingos durante la celebracion de la misa: su autoridad es Dios y si Dios esta con ellos ¿quien contra ellos? Los sermones estan plagados de referencias a la autoridad, por eso son respetados. Pero si una persona visita a un enfermo y le habla sobre las bondades de Dios, no con toques de autoridad sino desde su misma experiencia, esa persona sera tachada de arrogante e impertinente por pretender hablar de algo sagrado sin la autoridad que el sacerdocio confiere.

Esto ocurre de la misma manera al momento de comunicar las verdades subjetivas: nadie es el especialista en el amor, nadie tiene la suficiente autoridad para emitir un discurso que enmarque y describe aquello que en realidad es el amor... porque el amor se muestra de diferentes formas dependiendo de la persona que lo experimente. Se puede preguntar ¿cuantos tipos de amor existen?., y la respuesta que se da es que existen tantos tipos de amor como personas existen en el mundo. Por lo anterior, hablar del amor con pretensiones de autoridad serfa caer en un error, el error de generalizar aquello que, de entrada, no se puede sintetizar en un concepto sino que depende del punto de vista de quien lo experimenta y lo hace suyo, depende de quien lo crea, construye e interioriza su verdad para llegar a ser si mismo. Quien tiene una verdad subjetiva carece de autoridad porque hay otras personas que poseen otra parte de la misma verdad. Las verdades subjetivas son comunes a todas las personas y por ello no son exclusivas de una sola. Nadie se puede proclamar como el poseedor de ese conocimiento pues no ha experimentado todas las facetas que conlleva.

¿Como hacer valido el discurso sin autoridad en nuestra epoca? A traves de las pretensiones e intenciones de quien emite el discurso. Obedeciendo a lo dicho anteriormente, lo que se conoce se tiene que

<sup>37</sup>Cfr GOSIZUBIETA, Carlos, *6p. Cit.*, p. 59

comunicar, pero cabe hacer el énfasis en que el discurso subjetivo tiene como meta ayudar al sujeto, que recibe dicho conocimiento, a llegar a ser si mismo. No puede haber otra intención mas alta que esta, en caso de que la hubiera se estana hablando de otro tipo de discurso. El sujeto emite su verdad para otro sujeto, alguien que puede hacer suya esa verdad que se le ofrece y adaptarla a sus necesidades para dar respuesta a los problemas que la existencia le plantea. Esto puede considerarse como el grado mas alto de la ética de la intención: ayudar al otro a ser si mismo compartiendo lo que se ha conocido y aprendiendo de las experiencias del otro. La comunicación indirecta se ve justificada en la existencia de cada ser humano.

### Conclusiones

El discurso de la verdad subjetiva solo se puede dar por medio de la comunicación indirecta. Ya que todo el conocimiento lleva implícito en si la responsabilidad de ser comunicado a todos, la comunicación subjetiva lleva consigo otro compromiso mas: debe responder al porque dice lo que dice, con que motivo comunica ese conocimiento, y como debe hacer para comunicar una verdad que no cuenta con el respaldo de la autoridad con la que cuentan los discursos de la verdad objetiva.

Dentro de la existencia el pensamiento no se encuentra, de ninguna manera, mas alto que la imaginación y el sentimiento, sino que se encuentran coordinados, pues el ser humano no es solo mente sino un todo en general. En la existencia todos los factores deben estar presentes al mismo nivel<sup>38</sup>. Es cierto que debemos tener en cuenta lo que representa la adhesión a las verdades objetivas, no podemos renegar de ellas, pero de nada sirve si la verdad se nos muestra de una manera fría, casi muerta, esto pasa comunmente con las verdades objetivas, y solo nos podemos hacer de ella en la memoria. Si esa verdad no tiene una resonancia en la existencia no podemos decir que nos hemos apropiado de ella, el cambio del sujeto, para llegar a ser si mismo, no puede darse con una verdad muerta sino a través de una verdad que se interiorice, que se haga sentir en la existencia de cada uno.

El discurso subjetivo lleva implícito una ética, la ética de la intención, donde lo que importa no es tanto el contenido que se comunica sino los interlocutores que participan en el proceso de comunicación. El contenido se ve atisbado de subjetivismo y puede ser tachado de relativista, pero el discurso, por no contar con autoridad, se justifica por medio de la intención que se tiene: ayudar al ser humano a ser si mismo. Para lograrlo, las verdades subjetivas no se dicen de una manera directa, se busca comunicarlas de una manera indirecta, teniendo en cuenta las circunstancias en que se encuentra el receptor de dicho discurso.

*Cfr.* POJMAN, Luis P., *6p. Ctt.*, p. 50.

La etica de la intencion se nos muestra con un grado muy alto para Uevar a cabo la comunicacion de las verdades subjetivas. Sin las responsabilidades que esta encarna en el discurso, las verdades subjetivas no tendrian un medio de comunicacion y su discurso no se podria justificar.

### **1.6. Nietzsche versus Platoiu contraste entre discursos ludicos y los perversos (Noe Epifanio Julian)**

### **1.6. Ницше versus Платон: противоположность между игровым и извращенным дискурсами (Ное Эпифанио Хулиан)**

*Resumen.* lafilosofia contempordnea no se puede entender sin la lectura de los escritos de Frkdrich Nietzsche. Sin embargo, el pensamienlo del mismo Nietzsche resulta incomprendible, si no se hace una lectura previa de los Dialogos de Platon. El discurso platonico esta estructurado mediante la pretension de acceder al mundo de las ideas, par las ansias de descubrir aquello que le otorga unfundamento al mundo de las apariencias. Este base del discurso platonico Nietzsche interpreta como una "perversion" del pensamiento ludico. Las lineas que siguen intentardn explicar la "trama" de dicha perversion.

*Резюме.* Современную философию нельзя понять без чтения произведений Фридриха Ницше. Однако мышление самого Ницше невозможно постичь без предварительного чтения Диалогов Платона. Платоновский дискурс построен на претензии получить доступ к миру идей, на одержимости открыть то, что лежит в основании мира видимостей. Это фундамент платоновского дискурса Ницше истолковывает как «извращение» игровой мысли. Последующее изложение пытается объяснить «сюжет» данную извращения.

*La risa de un nino es suficiente para deshacer la logica de 2500 anos de silogismos.* Esta sentencia, que yo sepa, no la escribio Friedrich Nietzsche y, sin embargo, pudo haberlo hecho, porque ella tiene inserta la pretension de demoler los presupuestos historicos sobre los cuales se levanto el edificio de la filosofia ortodoxa. Demolicion que solo se puede Uevar a cabo a partir del caracter hilarante de la *inocencia*. Vista asi, la obra del pensador aleman puede considerarse como una gran bodega de artilleria en la que se encuentran multiples artefactos belicos capaces de partir a la Historia en dos, que darian la pauta para hablar de un tiempo que le precedio y otro en el que se instalaria un nuevo comienzo para el pensamiento (donde estaríamos habitando nosotros, cumpliendo el cometido de desarrollar una nueva manera de pensar). Esta aseveracion justifica la dificultad de acercarse al pensador que no acepto llamarse *hombre*, sino que prefirio usar el epitetio de *dinamita*. Resulta imposible acercarse a un pensamiento explosivo sin salir ileso de el. Y lo que sigue, tal vez, no pasara de ser mas que el recuento de una serie de lesiones percibidas tras un recorrido por ese campo minado y que dara cuenta, a su vez, de una transfiguration vivida despues de semejante experiencia (es decir, mostrar un caracter *ludico* del discurso

que se contraponga a la intencion de encasillarlo dentro del protodrama de *seriedad* que impero durante mas de dos milenios y medio, mismo que podriamos llamar *el discurso perverso*). A Nietzsche no se le entiende leyendolo sino viviendolo, porque, a pesar de que para el vivir haya significado escribir, tambien es cierto que su escritura da cuenta cabal de una expresion de sinceridad que refleja, como un espejo, "los saltos de su fantasia y el trabajo de su pensamiento"<sup>39</sup>.

## 1

Cualquier lector atento de Nietzsche se percata, desde muy pronto, de la imposibilidad de hablar sobre el y de citarlo como una fuente de donde mana el agua clara capaz de purificarnos de todos los vicios de la Historia. Y el hecho de que se siga haciendo (es decir, hablando de el y citandolo en los Manuales y Tratados de filosofia contemporanea) no demuestra cosa distinta a cierta impotencia para proseguir la ruta que el nos habia marcado. Labor de impotencia en la que se encontraron los mas grandes historiadores de la filosofia: Heidegger, Deleuze, Foucault, Blanchot, Derrida, Klossowski, Bataille, etc. Misma labor que continian ejerciendo los mas fieles discipulos de estos ultimos. Los seminarios de Martin Heidegger sobre Nietzsche son insuficientes porque reducen la filosofia nietzscheana a tres temas: el superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno; la exposicion de Gilles Deleuze sobre el pensamiento de Nietzsche es magistral, pero, solo se quedo en eso, una simple *exposicion* magistral; la tarea de Michel Foucault, que rescata la labor genealogica nietzscheana, se vio interrumpida por la recaida en el analisis de la Historia mediante la nocion de "cuidado de si"; el arrojio de Georges Bataille se topo con el gran muro de su ateismo intranquilo; Pierre Klossowski, desde una sagaz interpretacion nietzscheana, redujo el lenguaje del cuerpo al padecimiento del dolor; la analitica de Maurice Blanchot sobre la obra de Nietzsche siempre estuvo marcada por sus preocupaciones hegelianas; Jacques Derrida, al analizar el problema de la verdad en la obra de Nietzsche, no pudo sustraerse a la nocion del *eterno femenino*. ¿Es necesario citar a los pensadores menores que se dejaron seducir por los escritos de Nietzsche? Claro que no. La mayoría de ellos no han ejercido una labor distinta a la de un sastre. Todos ellos se han elaborado un Nietzsche a su medida: del infinito manto de la ilusion cortaron poca tela para cubrir la terrible fosa de su abismo.

## 2

^Que se puede hacer, entonces, con eso que los doctos llaman "*el pensamiento nietzscheano*"! Mas de cien anos -en los que a Friedrich Nietzsche le ha sido imposible seguir pensando— dan cuenta cabal del espesor de semejante pregunta y sus respuestas. Hacinadas en esa centuria se encuentran las opiniones (desarinadas y certeras) de los doctos e iniciados que se dieron a la tarea de interpretar a la descomunal obra

<sup>39</sup> Giorgio Colli. *Introduccion a Nietzsche*. Pre-Textos. Valencia, 2000, p. 11.

nietzscheana. Pero, ¿vale acaso perder el tiempo en el intento de comprender y, mas aun, de exponer a esa barahunda exegetica? He aqui, pues, la contundencia de nuestra respuesta: *¡De ninguna manera!*

¿Que antes de proseguir el discurso deberiamos curarnos de nuestra soberbia? Pero, si en tal respuesta no hay intencion de mostrar altivez alguna, habida cuenta de que la *apelación a la autoridad* no es mas que un sofisma, puesto que la *grandeza* de una interpretacion solo se alcanza por el *rebajamiento* del interpretador, es decir, por una incapacidad de ponerse a la altura de las circunstancias. Mas aun, ¿como atrevernos a ejercer el *respeto* tras la caida de los idolos de la filosofia? Y, por otra parte, ¿no seria el propio Friedrich Nietzsche el unico capaz de juzgar a unas interpretaciones buenas de otras malvadas y, asi, establecer la distincion entre las flores y la mierda, en los trabajos de exegesis que se han hecho sobre *su* pensamiento? Sin embargo, es inconcebible imaginar que Nietzsche derroche tiempo para juzgar a las interpretaciones que, durante mas de cien anos, se han hecho sobre sus planteamientos, ya que, en ultima instancia, ¿que importa el propio Friedrich Nietzsche? Lo que le importa al filosofo siempre es otra cosa.

Siguiendo esta tesisura, hablamos de un *discurso ludico*, inaugurado por Friedrich Nietzsche, que trata, evidentemente, de identificar al acto de pensar como un juego, pero, no tratamos de afinar tal parangon sobre una exposicion cabal del pensamiento nietzscheano, ya que con la obra del pensador aleman se pueden hacer dos cosas: una consiste en limitarse a comprenderla y explicarla (ejercicio que comunmente se ha venido haciendo); la otra consiste en abordarla para proseguirla en multiples direcciones. La primera es incluso demasiado sencilla, pero, la segunda, ya no lo es tanto; en esta muchos han arriesgado la vida y perecido en el intento, o bien la han abandonado porque los ha embargado cierta impotencia para continuarla.

Jamas podremos eludir que un pensador honesto es aquel que le hace frente a los problemas, aquel que no les da la espalda ni se anda con rodeos; la huida no es ni siquiera un ultimo recurso para el. Ahora bien, la Historia de la filosofia (a reserva de unos casos contados) nos muestra a una multitud de pensadores miedosos y escurridizos que, frente a los problemas, prefieren la huida. Esos pensadores cobardes requieren de una trinchera para esconderse y los mejores parapetos que han encontrado hasta la fecha son los libros de los pensadores honestos.

Difficilmente podria encontrarse alguna excusa para negar la honestidad en ese pensador llamado Friedrich Nietzsche. El le hizo frente al problema de los valores, le dio la cara al problema de la moral. Y si algun otro quiere problematizar sobre lo mismo, honestamente, no necesita resguardarse bajo la proteccion de Nietzsche ni usar de parapeto a ningun otro pensador honesto. Para pensar no nos hace falta aferrarnos a ningun filosofo. Para pensar no nos hace falta

escondernos detras de ningun libro. Los parapetos siempre seran un estorbo para el combate limpio y las citas de los textos una farsa para el pensamiento.

Sin embargo, aunque las cosas esten asi de claras, hay una raigambre aneja en la fe ciega de los ortodoxos que se encarga de domesticar la furia desatada del pensamiento, mediante el establecimiento de dispositivos de control que obligan a citar textos y atrincherarse en las figuras de los filosofos. Pero, esas cadenas no son tan duras. Siempre hay maneras de romperlas y, entre las cuales, un recurso facil es el  *fingimiento* : hacer  *como si*  obedecieramos. Enganemos, pues, a quienes tengamos que enganar. Las citas siempre seran un adorno. Usemoslas, pues, para embellecer a los textos y aparentar erudicion, a sabiendas de que no necesitamos ni de lo uno ni de lo otro. Cualquier texto, con citas y sin ellas, se protege y se deshace por si solo y, por lo tanto, la defensa de los autores y la replica de sus detractores no es mas que otra enclenque faramalla a la que torpemente tenemos que someternos. El pensador honesto no quiere pertenecer a un rebafio ni demanda pastor alguno. Emprendamos, pues, la errancia del pensamiento, aunque por el momento sea andando a salto de mata, haber si por acaso nos brinca una liebre o encontramos a un companero de viaje.

Con lo dicho anteriormente, puede entenderse que proseguir la ruta marcada por Nietzsche de ninguna manera signifiquis comprenderlo y explicarlo en este trabajo, de hecho, esa es una tarea que se da por presupuesta. Suposicion que esperamos nos lleve a dar un salto, a la vivencia de una aventura nueva. Citar a Nietzsche no sirve mas que para convertirlo en otro idolo y, por lo tanto, significa no haberlo comprendido nunca, renunciando asi a la posibilidad de contemplar lo que siempre se nos ha prohibido, es decir, contemplar las extranas triquinuelas que fundan al pensamiento mismo. Luego entonces, a sabiendas de que el pensamiento es un juego, damos por consabido, tambien, que el resultado, el fracaso o la victoria, esta determinado por una serie de presupuestos que a la fecha permanecen impensados y que, por lo tanto, posibilitan al juego mismo. Por otra parte, arriesgarse a pensar los presupuestos mismos del pensamiento nos llevaria a mirar de frente su comienzo radical. Pensar lo que posibilita pensar, he ahi la tarea mas grande. Tarea intempestiva, si se quiere, tarea fuera del tiempo y para la cual se requiere de un grado superior de arrojo.

3

Determinemos, por lo pronto, al jugador y a su rival, para asi despues poder determinar, tambien, la consistencia de su juego. ^Cual ha sido hasta la fecha el movil del pensador? ^Que es lo que lo ha motivado a pensar? Sin duda, esa creencia, tan arraigada que tiene, de considerar que por Naturaleza el desea saber. (Notese que no decimos que esa creencia se encuentra arraigada en la logorrea de un personaje



singular, como comunmente se asevera de Aristoteles Estagirita. Bien es cierto que el lo expresa fehacientemente en el "Libro alfa" de su *Metafisica*, pero, tal conclusion, la hubiera deducido cualquiera que se haya atrevido a pasar revista a la escritura que le ha precedido, porque, sencillamente, basta con analizar las fuentes escritas para poder juzgar que: *todos los kombres por naturaleza desean la sabiduria o anhelan el amocimiento*). He ahi, pues, la invention de la Naturaleza y del filosofo; la inauguration de la filosofia y sus fracasos, porque, desde el momento que un discurso se presenta como *amor a la sabiduria*, arrastra como coletilla la conception del amor como *deseo*, es decir, la expresion acerrima de una *Metafisica de la carencia* que viene acompanada humildemente de una aspiration al *sadamiento*, de una fusion con la *totalidad*. Abdicar del *desprendimiento* en procura de reingresar a la *Unidad*.

Ahorrandonos, pues, el ya tan trillado rodeo historico, al que suele llamarse marco de delimitation (es decir, aquel recuento de los filosofos, con sus *nombres propios* y la exposition de sus teorias fracasadas), anunciamos ya desde aqui, de un modo *ex abrupto*, que el filosofo es el jugador y la Naturaleza, su rival. Anadiendo, ademas, que, el termino "Naturaleza", solo se lo ha podido representor como lo *indeterminado*, lo que significa no tener determination alguna de aquella. Por consiguiente, el juego consiste en una *pretension de determination*, es decir que el juego sera entendido como el ejercicio del predator, cuyo intento es cobrar una presa, o bien, como el ejercicio del pretendiente, cuyo intento es conquistar al objeto amado (deseado). El juego entendido, pues, como una labor de caceria o de cortejo. Sin embargo, para atreverse a jugar de esa manera es preciso acatar un par de reglas que dificilmente podran ser violentadas: *Primera*. Hay que dar a lo indeterminado un nombre. Elemento indispensable para regir la busqueda. Ciertamente el nombre no lo determina, razon por la cual, solo es una guia. *Segunda*. El ejercicio tiene que ser paciente. Incluso, ser de una lentitud tal que muchas veces llega a resultar desesperante. Pueden pasar anos sin que se consiga absolutamente nada, incluso, muchas veces, el jugador ha de perder la vida jugando.

A partir de semejante legislation puede vislumbrarse ya el martirio y el fracaso de la busqueda, es decir, la derrota del pretendiente o del cazador. Pero, estas afirmaciones requieren, todavia, de un analisis detenido. Asi que vamos a ello.

Miseria del pensador. Estar en el Mundo y, a la vez, saberse desprendido de el. Pensador consciente de una presentia fracturada que, hasta la fecha, solo ha podido soportarla a razon de un esfuerzo herculeo, con el que intenta volver a unirse con aquello de lo que alguna vez fue arrancado. A esa pasion por el reingreso le llama amor, y esta condicionada por un supuesto, es decir, por la creencia de que el unico modo de volver es aduenandose de *eso otro* (que ya no es el) mediante la *sabiduria*; solo sabiendo *lo otro* puede volver a fundirse con el. Y, en-

tonces, comienza por buscar el *origen*, pues, conociendo el origen podra dominarlo todo, incluyendose a si mismo en tal dominio.

La pasion por el conocimiento es inseparable de una voluntad de dominio. Conocer es dominar. He ahi, pues, la exacerbation del conocimiento entendido como un dispositivo de control. Se trata, entonces, de ejercer violencia sobre *lo otro*, de atraparlo mediante una red. Sin embargo, el pensador no dispone de otra red para su caceria mas que el *lenguaje*. Con lo dicho hasta aqui, podemos ya precisar, entonces, los tres elementos indispensables para ejercer el juego del pensamiento (claro esta, que se trata del juego perverso que se ha venido practicando en la Historia de la filosofia tradicional. Desde luego que puede haber otros modos de jugar, pero, esos los exploraremos en otra parte): 1) el pensador (el amante o el cazador); 2) el lenguaje (el instrumento de caceria o el medio para ejercer el cortejo) y 3) *lo otro* (la presa o el objeto amado).

Una vez identifikados esos tres elementos, ensayemos, pues, el analisis de la jugarreta que se puede establecer con ellos, valiendonos, para tal ensayo, de la utilidad de la primera persona del singular, es decir, del Yo, porque, a fin de cuentas, tal determination siempre ha estado acompanando a los ejercicios del pensador: unas veces identificado como *alma* -es el alma quien quiere acoplarse con el origen-, otras como *espiritu* -es el espiritu el que quiere reingresar a una armonia preestablecida- otras mas como *individuo* -es el individuo el que quiere ser parte integral de una totalidad-, entre muchos otros derivados del mismo termino con los que se han llegado a establecer pretensiones similares. Unicamente se ha tratado de simples cambios de nombres que, sin embargo, siempre han estado rigiendo la misma busqueda.

El Yo ha sido marcado por una tradition secular con una insignia en la que a la letra se puede leer: "*debes pensar*". Ciertamente, tambien, ahi hay un dispositivo enganoso que le obliga a confundir la *imposicion* con un ejercicio de *libre albedrio*, capaz de transformar al deber con un querer y, asi, llegar a trastocar la esclavitud con una supuesta labor de senorio que le hace al pensador decir: "No es que *deba* pensar, sino que Yo *quiero* pensar". Pero, en el fondo, siempre se ha tratado de hacerse acreedor a una deuda que, como no ve por ninguna parte al amo, cree que se trata, sin mas, de un despilfarro suyo. Notese, sin embargo, que no decimos que pensar sea una labor de esclavos, sino que enfocar al pensamiento sobre determinada captura es lo que convierte al pensador en un esclavo, o para decirlo de un modo mas simple: enfocar al pensamiento sobre la captura de una presa llamada "Naturaleza" es lo que ha venido a convertir al pensador en un esclavo de la misma.

Si algo aprendimos de Nietzsche es que, al luchar contra el sometimiento, no debemos violentar a un personaje singular, porque al hacerlo la lucha se volveria interminable y practicamente inutil, es decir,

que no sería más que una lucha insensata; lo que podemos hacer, más bien, es utilizar a los personajes singulares como unas poderosas lentes de aumento para, de esta manera, poder violentar a los problemas de un modo abstracto. Lo importante es saber atacar en abstracto, valiéndonos de algún personaje singular. Así que, en la descripción de la consistencia del juego perverso del discurso, entendido como un sometimiento, bien podemos valernos de la figura de Platon, para atacar aquella pretensión de cazar a la "Naturaleza", lo que él llamaría más bien "las Ideas", y denunciarlo como un juego insensato. No se trata, sin embargo, de despotricar contra Platon, porque, finalmente, Platon no tuvo la culpa de que, tras él, se haya levantado una tradición de pensamiento llamado "platonismo", Los culpables de la instauración del platonismo son aquellos que, al creer en Platon, no pudieron deshacerse jamás del juego de su pensamiento. Veamos, pues, la consistencia del juego del pensamiento en Platon.

Abordemoslo, sin más, a partir de la siguiente disyunción: *o bien, hay objetos que solo se presentan al pensamiento, o bien, el pensamiento nunca piensa nada*. Con esta disyunción, de modo *excluyente*, se trata de instaurar la necesidad de que haya algo a lo que solo se pueda acceder mediante el pensamiento y que, por principio de cuentas, será un asunto en el que no podrá intervenir ninguna sensación. Lo que tenga que pensarse no podrá ser sentido, ya que es imposible olvidar aquella prescripción necesaria, para las Ideas, de que estén despojadas de los ropajes de la apariencia, a los que solo tienen acceso exclusivamente *los sentidos*. Con esto se inaugura la imposibilidad de un discurso que indistintamente hable de las esencias y de las apariencias, y se esta negando, también, la rectitud de las producciones discursivas elaboradas por las peroratas de la *doxa*, con las que la mayoría se atreven a hablar, indistintamente, de lo uno y de lo otro, sin el establecimiento de previas distinciones jerárquicas. Contrario a estas pretensiones, el pensamiento platónico se cinea al establecimiento de una diferencia de los objetos a tratar, mediante un acto de segregación ontológica, que consiste en colocar de un lado a las opiniones de la *doxa* y, del otro, a las producciones que pertenecen de manera exclusiva a la Ciencia; los discursos que versan acerca de los objetos propios del pensamiento. Esto trae, como consecuencia, el establecimiento de un orden discursivo. Ciertamente, el orden discursivo no conseguira, de inmediato, traer al pensamiento sus objetos propios sino que, más bien, solo hara posible la distinción jerárquica entre el Ser y los aparentes, de la misma manera que se hara manifiesta la posibilidad de decir *la verdad* dentro de un discurso filosófico porque, tal como se expresa en el diálogo titulado *Cratilo*, la *verdad*, en un discurso, solo puede asegurarse si las palabras están cumpliendo una función de desenredo, semejante al papel que cumple la lanzadera en un tejido<sup>40</sup>, es

<sup>40</sup>Cfr. *Cratilo* 3II c

decir, que el filósofo necesita valerse de un lenguaje preciso para poder desembrollar los enredos que ha creado la *doxa* con sus retruecanos inútiles. Y si el filósofo prosigue su camino, mediante esta disposición, pronto se hallara frente a las Ideas primigenias, lo que le permitira un dialogo con las esencias, mediante la separation de las nociones del *aparecer* y la *comparacion*.

Las nociones del *aparecer* y la *comparacion* se encuentran cabalmente desarrolladas en el libro X de la *Republica*, mediante el uso de la metáfora de la producción de una cama<sup>41</sup>. En ese discurso se trata de encontrar la consistencia de la *imitacion* separada de los otros modos de hacer aparecer y especialmente de la *produccion*. Así que hemos de detenernos un momento para analizar este ejemplo.

El carpintero produce una cama, mas no la esencia de la cama. Y tampoco un pintor que plasme en un lienzo una cama es productor de la esencia de la cama. Menos aun, aunque esto ya no lo dice expresamente Platon, un sofista que hable sobre una cama es productor de la esencia de la cama, porque con nombrar una cosa no se produce su esencia. Sin embargo, estas tres manifestaciones se sustentan sobre una esencia o idea de cama. Esto plantea el siguiente problema: ¿como es posible que esas tres producciones tengan relation con la esencia de la cama si ninguno de los productores es capaz de asistir a la manifestation de la esencia de la cama? Para responder a esto hay que echar mano del dialogo titulado *Timeo*, donde se asevera que hay tres generos de ser: "lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a traves de cuya imitacion nace lo que deviene"<sup>42</sup>. Con lo cual se dice que el ser precede al aparecer (en este caso a la imitacion) y, por lo tanto, *el ser* es lo unicamente pensable. Solo puede haber pensamiento si este piensa *lo que es* y ha de estar fundado necesariamente sobre la exclusion de *lo que no es*. Tal afirmacion se apoya en la conversacion sostenida entre Socrates y Glaucon, en el Libro X de la *Republica*, cuando uno y otro dicen expresamente lo siguiente: "-^No te percatas de que hi tambien eres capaz de hacer todas estas cosas de un cierto modo? -^Y cual es este modo? -No es dificil, sino que es hecho por artesanos rapidamente y en todas partes; inclusive con el maximo de rapidez, si quieres tomar un espejo y girar hacia todos lados: pronto haras el sol y lo que hay en el cielo, pronto la tierra, pronto a ti mismo y a todos los animales, plantas y artefactos, y todas las cosas de que acabo de hablar"<sup>43</sup>.

La funcion del espejo, en manos del manipulador, provocaria la producción de los aparentes, y sin embargo, al mismo tiempo que se esta encontrando la consistencia de la *imitacion* ya no se es capaz de discernirla de la generation ni de la producción y, por lo tanto, lleva al manipulador del espejo a confundirse con la omnipotencia

<sup>41</sup> Cfr. *Republica* 596 d y ss.

<sup>42</sup> *Timeo* 50 d.

<sup>43</sup> *Republica* 596 d.

productora. Ciertamente, esta es una insensatez y Platon se da cuenta de ello, por lo que inmediatamente hace decir a Socrates, en el mismo *didlogo*, que lo que imetiza el manipulador del espejo no son las cosas verdaderas sino solo sus apariencias<sup>44</sup>. Pues, ¿que necesidad tendria el imitador de esencias de un conocimiento -de dichas esencias- si el mismo las produjera? Resulta claro, entonces, que el reflejo de una cosa, su production o su diction solo se fundan en relation con la Idea de *lo que es* la cosa. Esto Ueva al establecimiento de tres presupuestos. 1) Las ideas de las cosas seran el principio fundador de sus apariciones, *arjis* primeras que dotan de sentido a las apariencias, mediante sus imitaciones. 2) Las ideas son aquello sobre lo que los productores mantienen la mirada fija mientras ejecutan sus producciones. 3) Las ideas no ocupan el lugar de lo producido sino que son el referente con lo cual algo es producido.

De lo cual se seguiria que la presencia de un aparente requiere de una doble manifestation, su modo de aparecer se ve precisada de un aparecer-de-nuevo a manera de repetition, porque, si no aparecieran doblemente, las cosas apareceria desprovistas de *fundamento*, ajenas a todo *principio*, por lo tanto, el conocimiento de las esencias resultaria imposible. Es decir que las esencias requieren de una manifestation ideal primera (en cuanto origen no originado) y una segunda, como manifestation a partir de la cual una cosa participa de la esencia para ser producida (origen originante). Este parece ser el argumento contundente para diferenciar a las esencias de sus aparentes, sean estas mediante la production (*poiein*) o la imitation (*mimesis*), puesto que todo *hacer aparecer* requiere de una separation primera que limite a la *mimesis*, no considerada como ejercicio transformador sino como simple acto de manifestation, que consiste en presentar una vez mas la esencia de la cosa, pero que al traerla a presencia (como aparente) la esencia de la cosa es desplazada a otra parte, ya que no se manifiesta como esencia en su representation. Cualquier cosa *representada* siempre sera una *copia* de si misma, en esto parece radicar la originalidad de la esencia de una cosa en el pensamiento de Platon.

Pretisado lo anterior es necesario abordar la pregunta que interroga por el fundamento que separa a un discurso verdadero de uno falso (apoyado en las apariencias), pues, si diera por verdadero a lo aparente, el discurso del filosofo erraria en un simulacro de pensamiento (a la manera de la afirmacion que hacia el sofista Protagoras en el dialogo titulado *Teeteto*: el hombre es la medida de todas las cosas, porque las cosas son como a mi me aparecen y las cosas son como a ti te aparecen<sup>45</sup>, pues al fundar la verdad en las apariencias de las cosas, seria tanto como decir el *No-Ser* del *Ser*.

« Cfr. *Ibidem* 596 e.

«Cfr. *Teeteto* 152 a.

Si la apariencia fuera el fundamento de lo aparente no tendríamos necesidad de recurrir a las ideas, todo se tornaría cambiante y, por lo tanto, no habría un fundamento sobre el que se apoyara el conocimiento. El conocimiento en Platon adquiere su cimiento sobre las ideas, inmutables. Donde el filosofo intenta asistir al encuentro de la manifestacion primera de las ideas, lejos de confundir al Ser con lo aparente, a diferencia de los sofistas que tratan de hablar de todo sin llegar nunca al encuentro de las esencias de aquello de lo que hablan. Lo anterior hace posible a Platon afirmar la presencia de discursos y pensamientos falsos en el habla corriente, mediante la presencia de la imitacion de las cosas, que acarrea como consecuencia la aparicion de una tecnica enganadora<sup>46</sup>.

El conocimiento es siempre selection de lo verdadero. Sin embargo, resultaria que un conocimiento total de las esencias en este mundo se tornaria imposible. Tal es el fundamento de una busqueda constante para Socrates, incluso despues de la muerte<sup>47</sup>, ya que pretendia tener un dialogo con las almas de los sabios, deudor de un comercio discursivo con las esencias.

Lo inimitable de *lo que es siempre* hace posible el conocimiento y es el objeto propio del pensamiento en Platon. Ahora bien, lo que es siempre *no pudo haberse producido por un dios*, ya que *nunca nacio* sino que ha sido siempre y es lo solo que al pensamiento le es dado contemplar<sup>48</sup>. No obstante, el sentido de la vida del filosofo radicara en la necesidad de establecer el paralelismo de pensar y discurrir, ya que el pensamiento es lo mismo que el discurso<sup>49</sup>, bajo la condition de que este discurso no este sometido al engaño. El discurso verdadero es lo propio de la filosofia. Por lo tanto, el filosofo tiende a discurrir verdaderamente, porque si se privara del discurso se privaria tambien de la filosofia<sup>50</sup>. Asi que solo al haber objetos propios para el pensamiento es como se puede salvaguardar la necesidad de pronunciar un discurso verdadero. Bien es cierto que todo discurso sobre las cosas de este mundo reposa sobre los aparentes<sup>51</sup>, pero tambien es cierto que si nos quedaramos solo con ello no habria posibilidad de verdad, de modo tal que hay necesariamente esencias que solo al *Logos* filosofico le es dado contemplar, las ideas. Estas son el *arje* de todas las manifestaciones de los aparentes, referencias fijas que no se pierden en las multiples producciones de las apariencias. Las ideas son los invisibles que posibilitan la vision, son el *origen* y fundamento de las apariencias. Origen al que se llega mediante un acto de rememoracion. *Conocer es recordar*, tal como se precisa en el dialogo titulado *Menon*, recuerdo

<sup>46</sup> Cfr. *Sofista* 264 d.

<sup>47</sup> Cfr. *Fedon*.

<sup>48</sup> *Timeo* 52 a.

<sup>49</sup> Cfr. *Sofista* 263 e.

<sup>50</sup> Cfr. *Sofista* 260 a.

<sup>51</sup> Cfr. *Timeo* 47 a.

constante de lo que empieza y hace empezar, pero que en sus múltiples manifestaciones van tornándose borrosas, hasta el hecho de que los mortales confundan *lo que es* con una degradación, lo que significa que se alejan constantemente del *origen*. Así que hay objetos que le son propios al pensamiento, las esencias. Esencias que se diferencian de los aparentes. Diferencias que permiten la pronunciación de un discurso verdadero y, por lo tanto, el sustento de un conocimiento. Conocimiento que comienza ahí donde se descubre a *lo que es* separado de sus múltiples manifestaciones. Discurso destinado constantemente a la rememoración del origen.

Lo dicho hasta aquí no deja de provocar cierto escozor al pensamiento, porque la filosofía está amarrada a las redes del discurso, y aquello sobre lo que discurre es lo *inteligible*, *lo que es*, pero esto, en cuanto principio (lo inteligible como origen no originado) está separado del discurso (el discurso es posterior al *origen*). Ahora bien, la filosofía platónica pretende desplazarse hacia el *origen* (lo no discursivo) y en dado caso de encontrarlo se toparía con el fin de su propio discurso. Dicho de otra manera, el discurso verdadero trata de encontrar el origen, por lo que, si lo encontrara, no habría necesidad de discurrir ya más. Paradojica conclusión, como lo son en su mayoría las conclusiones de los *Diálogos* platónicos. ¿Querria esto decir que el despliegue del habla platónica lleva dentro de sí una tendencia al silencio? Tal presupuesto es demasiado oscuro, y solo se podría aclarar mediante un análisis minucioso de los libros VI y VII de la *República* y que aquí solo nos atreveremos a dibujar a tuestas, dada nuestra impericia para movernos en su profundidad: Platón es conducido a separar los discursos que versan sobre los aparentes de los que versan sobre las esencias, mediante la escisión de lo inteligible y lo sensible. Posteriormente a esta segregación, manifiesta que el conocimiento discursivo de las esencias, en cuyo planteamiento de hipótesis (movido por una necesidad que fundamenta a los aparentes) pretende hacer demostraciones y, sin embargo, un conocimiento dialéctico no se conforma con tomar sus aseveraciones como hipótesis sino como puntos de apoyo que lo conducen al encuentro de un comienzo universal, y una vez que lo encuentra llega a su término, no ya recurriendo a lo sensible como punto de apoyo, sino a la naturaleza de las esencias mismas<sup>52</sup>. A tenor de esto, puede desprenderse que el pensamiento discursivo se torna incapaz de alcanzar el *origen* supremo. Y que cualquiera de sus hipótesis no harán más que inaugurar la referencia de unos principios o comienzos alejados (por sí solos) del pensamiento mismo. Solo así es posible la interrogación sin fin. Ya que si el pensamiento empezara por pensar lo pensable (los objetos propios del pensamiento), el conocimiento discursivo no se pronunciaría a la sazón de una rememoración del *origen*, sino que estaría conducido a lo que de ese origen

<sup>52</sup> Cfr. *República* 511b.

sigue. Asunto imposible, porque si hubiera una aprehension inmediata de *lo que es*, subsistente fuera de todo signo, solo se alcanzaria por un pensamiento no-discursivo. Ahora bien, un pensar no discursivo se limitaria a acoplarse con *lo que es*, pensar consistiria en capturar lo pensable por si mismo, ajeno a toda interrogacion, *ejerdendo un simple acto de contemplation*.

4

Sobre lo anterior podrian escribirse mas lineas, pero, proseguir ese discurso, no haria mas que mostrar la imposibilidad de asistir a la aprehension de *lo que es*. Se sigue hablando platonicamente, en la medida de que hay un *aplazamiento* de una copulation perfecta entre lo que se dice y *lo que es*. Se sigue hablando platonicamente mientras no hay una coincidencia entre el Ser y lo que lo nombra. ¿No habra acaso en esos planteamientos un juego perverso? Claro que si, y ahora nos dispondremos a mostrar la perversidad de dicho juego.

No obstante, un platonico radical podria ver errores en dichos planteamientos. Pero, sobre esto, diremos lo mismo que argumentamos con respecto a Nietzsche, mas arriba. El unico capaz de denunciar tales errores en los planteamientos, con razones irrefutables, seria el propio Platon. Mas, Platon ya no puede hablar con nosotros, ni nosotros con el, porque de poderlo hacer nos veriamos en la necesidad de eludir que entre nosotros y el no ha pasado absolutamente nada durante mas de 2 500 aftos, y esto es justamente imposible.

Se trata, ante todo, de asistir al encuentro de *lo que es*; de apresarlo mediante una red discursiva: el lenguaje, porque en el pensamiento platonico (incluyendo en este a cualquier otro pensamiento que parta de los mismos presupuestos o de suposiciones semejantes) no se puede hacer de otra manera. Ahora bien, *lo que es*, necesariamente, ha de estar desprovisto de cualquier posibilidad de aprehension ejecutada mediante los sentidos. A este ejercicio platonico se le puede identificar muy bien con el nombre propio de "juego predominante de *la razon en la filosofia*", cuya consistencia radica en la segregation ontologica entre las *ideas* y sus *aparentes* (y presentada en desarrollos ulteriores como: la sustancia y sus atributos; lo pensado y lo sentido; el noumeno y el fenomeno; la materia que deviene en sus formas y el espiritu absoluto... y dejando, por ahora, de lado, las distinciones mas recientes denominadas como: el Ser y el ente; el objeto singular -lo real- y su doble; lo inefable y la representation -la expresion-, porque con estos ultimos se hace un replanteamiento del drama de la razon filosofica aunque, ciertamente, con rasgos sumamente sospechosos y que no vamos a traer, ahora, a eolation, pues, eso nos conduciria a un desvio de la argumentation)<sup>53</sup>. Se trata, entonces, de separar "lo que deviene" de "lo que es". Ahora bien, los deudores del pensamiento

<sup>53</sup> A tenor de esto pueden revisarse los postulados desarrollados respectivamente por Aristoteles y Tomas de Aquino, Rene Descartes, Immanuel Kant, G. W. F. Hegel... Martin Heidegger, Clement Rosset y Giorgio Colli.



platonico creen con desesperacion en *lo que es* y, sin embargo, como no pueden apoderarse de ello, buscan las razones que les justifiquen el porque de dicha imposibilidad<sup>54</sup>.

No basta con mentar que hay algo que se resiste al cambio (lo que es) para apoderarse de ello. No es suficiente el hecho de afirmar la existencia de *ideas* para mantenerlas presas dentro de una red discursiva, porque eso es, justamente, lo que no podria atenazar el lenguaje. *Lo que es* solo ha aparecido en el discurso como resultado de un desprecio de los aparentes, esto es, de un sentimiento de odio y repugnancia con respecto al cambio. Y no olvidemos que el cambio es lo unico que nos pueden mostrar los sentidos. He aqui, pues, la querrela sostenida durante milenios entre la razon y la sensibilidad, y que, a la fecha, la victoria le ha sido reservada a la primera, una vez que ha sobresalido mediante la instauracion de conceptos. Ya que no podemos hacer caso omiso de que los conceptos han surgido a partir de una labor de economia, entendiendola como una funcion de ahorro y, por lo tanto, de una reduccion abstracta de las cosas, porque ¿como se podria soportar el despilfarro de sensaciones infinitas que afectan continuamente a los sentidos? De poderlo hacer toda apuesta por el conocimiento de las cosas se revelaria insostenible, ya que de afirmar el cambio continuo de las cosas anularia, por principio de cuentas, cualquier pretension de apoderarse de lo que no cambia. Y esto es algo que no pueden soportar los filosofos buscadores de esencias, pues, su ejercicio consiste en la pretension de apresar lo que se sustrae a cualquier regimen de cambio.

Sin embargo, habria que preguntar nuevamente ¿de donde proviene esa pretension de erigir la presencia de algo que se sustrae al cambio? ¿De donde proviene ese afan tan desmedido del conocimiento de cosas que se sustraen al devenir? Y sin tantos rodeos hemos de responder que *del miedo a lo desconocido* (tal como lo atestiguan todas las pretensiones cognoscitivas de todas las civilizaciones antiguas), o dicho de otra manera, conocer ha significado, hasta la fecha, el modo mas eficaz de huir del miedo<sup>55</sup>. Se trata, entonces, de hacer de lo extrano algo *familiar*, es decir, de tornar a lo desconocido como algo habitual y que, por lo tanto, no pueda ya provocar mayor dafio. Es asi como un filosofo hizo de las *ideas* algo meramente familiar; no sentia miedo ante tales conceptos porque los hizo parte de sus habitos, pues, lo habitual, segun una logica simple, es lo mas facil de conocer, luego entonces, encontrar *ideas*, por encima y por debajo de las cosas, le sirvio de parapeto para huir de los enigmas provocados por la sensacion de lo cambiante. Pero, este rasgo de huida del

<sup>54</sup> Cfr., para esta ultima sentencia y el desarrollo de la argumentacion sucesiva, Friedrich Nietzsche, "La «razón» en la filosofia", § 1 y ss. En: *Crepusculo de los idolos o Como se filosofa con el martillo*. Alianza. Madrid, 2002.

<sup>55</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *La ciencia jovial*, L. V., "Nosotros, los sin miedo", § 355 titulado *El origen de nuestro concepto de conocimiento*. Biblioteca nueva. Madrid, 2001.

miedo a lo desconocido no solo se reserva al filosofo de las *ideas*, sino a los presupuestos del conocimiento de las civilizaciones antiguas. Esto se dice en atencion a las evidencias que cualquier civilization occidental (donde pueden encontrar asilo tambien las civilizaciones mesoamericanas) ha dejado con respecto al dominio del devenir, pues, ninguna de ellas, fue ajena al establecimiento de un calendario, es decir, la domination del tiempo, revelador de lo cambiante, mediante su domestication a partir de los numeros. Huir del devenir mediante un salto hacia lo eterno y hacer de la eternidad un ataud para resguardarse del cambio y, de esta manera, erigir altares sepulcrales a partir de la instauracion de conceptos, esto es, la production de momias mediante el caracter discursivo del lenguaje. La production de momias conceptuales revela, sin lugar a dudas, un combate acerrimo contra el cambio, la muerte, la vejez, el crecimiento y la procreation, aspectos todos estos que presentan el caracter ineludible de un devenir indomito.

No resulta nada despreciable (para quien lo ha ejercido) este rasgo de asidero en la zozobra del devenir que se realiza por parte de las *ideas* y, entre las cuales, el *alma* es una de ellas, porque, quierase o no, esa voluntad de afianzamiento a lo que no cambia es un sintoma expresado por una voluntad de salvation ideal. El problema aparece, sin embargo, cuando se hace a costa de denostar la potencia de sensibilidad provocada por el cuerpo. No puede haber salvation si no se practica mediante un desprecio. Es asi como la han ejercido los practicantes del juego predominante de *la razon en la filosofia*. Llegan a afirmar que el cambio es una ilusion y se lanzan en contra de quien lo produce. Asi que su ataque inmediato se dirige contra los sentidos que no les permiten apoderarse de *lo que es*. Pues, si los sentidos enganan, se dicen, entonces, hay que despotricar contra ellos, ya que no solo provocan la ilusion, sino que, ademas, son los responsables genuinos de los ejercicios inmorales, entendiendo por tales los agentes indispensables para cometer faltas o pecados y, por lo tanto, estan impidiendo la entrada del alma a un *mundo verdadero*. Y, asi puestas las cosas, dicen, tambien, que los sentidos son los responsables de una fe a favor de la mentira, que no puede comulgar con la fe a la razon que ellos profesan.

Ciertamente, esto ultimo, se asienta sobre una confusion. Misma que ya otros pensadores han demostrado irrefutablemente, pero, aqui, esos argumentos no los desarrollaremos de una manera detenida, pues, ya le hemos dedicado suficientes horas a la explicacion dada por uno de esos autores, en una tesis que presentamos a nivel licenciatura, y, de la cual, basta con retener lo siguiente en este aspecto: los sentidos no enganan, porque estos solo nos presentan las cosas tal y como se les aparecen a los mismos; lo que produce las susodichas mentiras son los propios juicios que la razon afirma so-

bre tales sensaciones<sup>56</sup>. No obstante, esto se produce por una perversión del juego del pensamiento, el cual consiste en poner al principio lo que viene al final. Para resumir: el filósofo perverso dice que las ideas son lo primero, de tal manera que su ejercicio consiste en un regreso al origen en el que, una vez encontrado, también encuentra su finalidad. El filósofo perverso confunde el fin con el principio.

5

La denuncia de un discurso pervertido nunca podrá agotarse mientras no nos atrevamos a ejercer un discurso lúdico. Nietzsche lo hizo y, sin embargo, cayó en el abismo de la locura. Resumamos, mientras tanto, de manera muy sucinta, la crítica de un discurso lúdico contra el discurso pervertido que aspira a atrapar un *mundo verdadero*, a reserva de desarrollos ulteriores. 1) Una realidad ajena a los aparentes es absolutamente indemostrable. Por más razones que se esgriman, no demostrarán nada distinto a una necesidad de los aparentes. 2) Los argumentos que tratan de fundamentar un *mundo verdadero* discurren sobre lo que no hay y, por lo tanto, son argumentos que discurren sobre fantasmas (el Ser, las ideas, Dios): discursos vacíos, discursos del *nóser*, discursos sobre la nada, que tratan de negar lo único que hay, la apariencia. 3) La noción de un *mundo verdadero*, ajeno a la apariencia, es insostenible. Y si se sostiene, es a reserva de calumniar lo inmediatamente dado, la experiencia de los aparentes. 4) La segregación del mundo (en esencia y apariencia) es un síntoma de decadencia. Decadentes, por tanto, los seguidores del platonismo, el cristianismo, incluso -dird Nietzsche- los feligreses de la filosofía de Kant.

Si lo cual es cierto, lo anterior no dejaría de crear problemas, porque tal como lo asevera Nietzsche: "Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿que mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *\al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*"<sup>57</sup> Ciertamente, ahí se habla de una eliminación de mundos, y los mundos solo pueden ser considerados como tales si obedecen a cierto orden, mismo que proporciona ciertas jerarquías, y la jerarquía obedece a la segregación. Además, toda segregación tiende a tomarse en serio. Y la seriedad se ha llevado implícita a lo largo de los discursos filosóficos de más de dos milenios y medio. *¿Que queda entonces?* Tal vez a eso responda Nietzsche con la tercera transformación del espíritu: *un nuevo comienzo* para el pensamiento. Pero que solo será nuevo en relación a la vieja tradición. Empero, si es la tradición lo que trata de negar, entonces, ni novedoso ni comenzante. ¿Pensamiento intempestivo? ¿Aventurero y nomada?

<sup>56</sup> Cfr. Lucrecio, *De rerum natura*, L. IV. Gredos, Madrid, 2003, y, también, el elogio que hace Nietzsche de este autor en *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, § 58. Alianza. Madrid, 2007.

<sup>57</sup> Friedrich Nietzsche, "Como el mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula". En: *Crepusculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Alianza. Madrid, 2002.

^Pensamiento abismal? -Y eso *шүе* es? -Parece que *no ha lugar a esa pregunta*.

En lugar de responder, tal vez tengamos que apoyarnos en la risa inocente de un niño. Es decir, practicar el ejercicio donde "se congrege todo lo malvado, pero santificado y absuelto por su propia bienaventuranza"<sup>58</sup>, pues, no olvidemos que *la risa de un niño es suficiente para deshacer la lógica de 2500 años de silogismos*.

## 1.7. El intento de Deleuze de superar el discurso dialéctico de Platón y de Hegel (Oscar Juárez Zaragoza)

### 1.7. Попытка Делеза преодолеть диалектический дискурс Платона и Гегеля (Оскар Хуарес Сарагоза)

*Resumen. El presente artículo tiene como objetivo mostrar el ejercicio de revisión y crítica que Gilles Deleuze realiza en contra de la dialéctica efectuada por Platón y Hegel, colocando especial énfasis en las implicaciones ontológicas para una «filosofía de la diferencia».*

*Резюме. Настоящая статья имеет своей целью показать как Жиль Делез осуществляет ревизию и критику, направленную против диалектики как дискурсивного метода Платона и Гегеля, делая особый акцент на онтологические следствия для «философии различия» этой критики.*

Gilles Deleuze desarrolla su ejercicio filosófico contra una imagen clásica del pensamiento, en ella se inscriben una gran cantidad de filósofos, en la medida que no pueden romper con los postulados que pergenan la imagen del filosofar. Sin embargo, dentro de ese cúmulo de filósofos tiende a resaltar a algunos por su importancia al momento de establecer los trascendentales de la imagen clásica de la filosofía. Platón y Hegel resaltan, entre otras cosas, por haber desarrollado el método dialéctico como propio y único de la filosofía. Analicemos de manera detallada la concepción de dialéctica, de cada uno de ellos, para finalmente mostrar como nuestro autor la supera.

La **dialéctica** platónica enraiza en el diálogo. La dialéctica, como tal, solo puede darse en el proceso dialógico. De ahí el hecho de escribir toda su obra en forma de diálogos. La estructura dialogada de la obra cumple diversas funciones de suma importancia en la obra platónica. La función más relevante efectuada por la dialéctica consiste en ser el método que conduzca al conocimiento de la *verdad*, al *ser*. No obstante, la claridad del objetivo, la cuestión no es sencilla, pues no se puede ir de manera directa al conocimiento de la *verdad* y el *ser*. Antes de intentar tener acceso a la contemplación de la *verdad* el filósofo debe, primeramente, entender en que consiste la falta de sabiduría. Los diálogos aporeticos son un primer intento de demostrar la falta de sabiduría de quienes se ostentan como tales - ya sean sofistas, políticos, literatos, filósofos, etc.- No obstante, este primer intento

<sup>58</sup> Friedrich Nietzsche. *Así hablo Zarathustra*. HI, § 6. De los siete sellos. Alianza. Madrid, 2002.

encontrara su concrecion plena hasta el dialogo *Teetetes*. Es en este donde logra desarticular la tesis sofisticada de la relatividad, del cambio del conocimiento, así como que se da en la sensación. Pero es en el dialogo *Republica* en donde podemos extraer con mayor claridad las funciones de la dialectica y sus consecuencias. En el famoso simil de la linea Platon nos presenta un segmento dividido en cuatro segmentos menores: en el primero encontramos las sombras; en el segundo las cosas materiales; en el tercero los entes matematicos; en el cuarto las Ideas. De acuerdo a este esquema la dialectica es el metodo mediante el cual habremos de desprendernos de la ausencia de sabiduria de los tres segmentos anteriores al cuarto. Solamente cuando logra estar en el cuarto segmento esta en posesion de la sabiduria, de la verdad del Ser. Que consecuencia podemos extraer de esta vision del conocimiento y del Ser. Primero, al conocimiento del Ser no se llega sino por mediacion. Solamente despues de haber recorrido los segmentos anteriores al cuarto estaremos en posesion de la verdad. El mito de la caverna, en el mismo dialogo, expone este proceso *mediatico* de los segmentos anteriores. Nadie puede pasar de la ignorancia a la sabiduria de manera directa, debe recorrer obligatoriamente los diversos niveles del recorrido: "...Platon define la dialectica como procediendo por "problemas", a traves de los cuales es posible elevarse hasta el puro principio fundante..."<sup>59</sup>. Lo mismo sucede en el dialogo como tal, poco a poco los dialogantes habran de irse desprendiendo de su ignorancia para al final del dialogo, cuando esto es posible, contemplar la verdad. La pregunta y la respuesta es el *medio* para desprenderse de la ignorancia, al tiempo que nos preparan para la contemplation de la verdad. Como dijimos anteriormente el conocimiento del ser o la verdad se da por *mediacion*. Como consecuencia logica de esta vision mediatizada del conocimiento encontramos emparejada la vision de que el ser se dice de forma *equivoca*. Entre la *equivocidad del ser* y la *mediatizacion del conocimiento* existe una correspondencia inseparable. Si al ser solamente podemos tener acceso por *mediacion* es precisamente porque este se dice de manera *equivoca*. Los tres segmentos anteriores al segmento de las Ideas son *expresiones equivoacas* del ser. La verdadera expresion del ser esta reservada exclusivamente al cuarto segmento. Las sombras son una expresion equivoca del ser, al igual que las cosas materiales y los entes matematicos, incluso.

La distribucion territorial efectuada por Platon es muy precisa. Existen diversos ambitos del ser distribuidos en forma gradual. En el mito de la caverna los grados van del Ser al casi-ser en su orden correcto o viceversa en el orden en el cual el filosofo debe recorrerlos. Esta distribucion del ser, esta segmentacion es lo que mayormente molesta a Deleuze, porque establecer un territorio implica, al mismo tiempo, determinar un codigo, lo que a su vez trae como consecuen-

cia un ser dividido en categorías. Dicho sea de paso, sera Aristoteles quien con las categorías distribuya de manera territorial al ser: sustancia, accidente, forma, materia, modo, relation, etc.

Pensar, en Platon, consiste en recorrer, en atravesar, con todo lo que implica dicho recorrido o travesía, los diversos segmentos o expresiones equívocas del ser. Dicho pensar no puede ser otra cosa sino pensamiento sedentario. Es el sedentarismo de la ciudad, del territorio con sus límites, con sus códigos, sus rutas muy precisas. Para ir a tal territorio debes tomar este trayecto, es el mas rápido y seguro, quizá existan otros pero tendran alguna deficiencia respecto al mejor, o en el caso mas extremo, es el unico.

No es difícil constatar la preeminencia de la *mismidad* en esta elaboración del ser. Dado que ella esta en el origen y motiva el fin, se trata, precisamente, del retorno a la *mismidad* a traves o por medio de un tránsito pecaminoso por la *diferencia*. La *diferencia* como esa condition no deseada, pero inevitable, de la cual hay que alejarse con la mayor determinación posible de las diversas expresiones *equivocas* del ser.

Concluamos entonces, que en Platon *dialectica* es *mediation* para tener acceso al conocimiento de la verdad, dentro de la *equivocidad expresiva* del ser.

La dialectica hegeliana, aun con sus matices muy particulares, se basa, de igual manera, en la *mediation*, la *equivocidad del ser* y la primacia de la *identidad*. Para Hegel la verdad no surge de la identidad como tal sino precisamente de la *oposición o contradicción* de esta. Si la identidad permanece como tal, idéntica consigo misma, no se distingue en lo mas mínimo de la nada. Por ello hay necesidad de una *mediation* para que la verdad se complete. Ya sea en la *Fenomenología del espíritu* o en la *Logica* se trata siempre de mostrar este proceso de *mediation* gracias al cual el espíritu o el ser llegan a completarse como verdad. El esquema es el siguiente: teniendo una (tesis) *afirmación*, si se analiza a fondo siempre encontraremos su (antítesis) *negación*; de la contradicción de ambas ha de surgir una nueva realidad (síntesis) *negación de la negación*, que remite nuevamente a la (tesis) *afirmación* pero engloba la (antítesis) *negación*. De esta manera la (síntesis) *negación de la negación* es la (tesis) *afirmación* enriquecida por la (antítesis) *negación*. El proceso de enriquecimiento consiste en que mediante la *antítesis* la *tesis* se *niega* como tal (tesis), pero esta *negación* sirve unicamente para efectuar lo que en esencia ya esta contenido en la *tesis*, por lo tanto la *síntesis*, que engloba a los dos terminos opuestos es mas rica, tiene mas contenido. La importancia de la *mediation* se hace patente en las diversas esquematizaciones presentadas por Hegel: espíritu subjetivo, espíritu objetivo, espíritu absoluto o ser, no-ser, Ser. Entre los extremos de este esquema existe un termino medio gracias al cual se completa la verdad.

Es clara la preferencia hegeliana por la *mediacion* y la *division del ser*. Dado que sin *mediacion* no se completa el espiritu absoluto, este depende de manera directa de ella. El espiritu absoluto no puede ser tal si no efectua la mediacion.

Que el ser se dice de manera *equivoca* se hace patente cuando Hegel, en la *Fenomenologia del Espiritu*, introduce el concepto de conciencia, el espiritu como conciencia. Como *tesis* es conciencia; como *antitesis* es conciencia enajenada o negada; como *synthesis* es conciencia de la conciencia o autoconciencia. Ahora Men, como tesis es igual a la nada, pues permanece unicamente en potencia (jya, una manera equivoca de decirse del ser!), sin embargo, como antitesis, se convierte en mundo y dentro de el la conciencia, como conciencia enajenada, establece distintas relaciones o efectuaciones de figuras de la conciencia; ya puede creer que la verdad es el mundo natural, ya que es el yo, ya que la verdad no existe (escepticismo), etc. Pues bien, estas diversas figuras de la conciencia enajenada son precisamente las maneras *parciales* de decirse del ser. De esta forma mientras permanece como tesis y antitesis el ser se dice de manera *equivoca*, pues no es la verdad. La Verdad del Ser solo se manifiesta cuando la conciencia se vuelve conciencia de la conciencia y es capaz de explicar con caracter de necesidad, con leyes, su devenir. Entonces, dira Hegel, se hace de la filosofia la Ciencia.

Impulsado por la misma estructura de su sistema Hegel no puede ver al Ser sino dividido, al menos, en tres estadios. El ser es fragmentado, escindido, categorizado. La filosofia clasica nunca pudo pensar al ser sino mediante categorias, a veces menos otras mas, pero siempre por medio de categorias. Platon y Hegel son, por decirlo de alguna manera, los mas representativos de una tendencia siempre repetida de pensar el ser por medio de categorias, de conocerlo por mediacion y a traves de su equivocidad. Deleuze dira, no sin razon, que el propio Heidegger no pudo romper con esta vision de un ser que se dice de manera equivoca; ente y ser.

Ahora bien, ¿como efectua Deleuze la superacion de la dialectica? El primer momento de esta dificil tarea consiste en afirmar la univocidad del ser; *el ser es univoco*. "Nunca hubo mas que una proposition ontologica: el Ser es univoco. No hubo nunca mas que una sola ontologia, la de Duns Escoto, que da al ser una sola voz. Decimos Duns Escoto porque supo llevar al ser univoco al mas alto grado de sutileza, corriendo el riesgo de dotarlo de abstraction. Pero de Parmenides a Heidegger, se retoma la misma voz, en un eco que forma por si solo todo el despliegue de lo univoco. Una sola voz que constituye el clamor del ser..."<sup>60</sup>.

Rastreando una filiation del ser univoco, en Escoto, Spinoza y Nietzsche, Deleuze logra precisar los rasgos mediante los cuales la diabetica pierde toda importancia y es completamente superada. Di-

\* *IBI&*, p. 71.

cha empresa del *triumfo* de la *univocidad del ser* es presentada de la siguiente manera:

El primer momento lo representa, como ya se dijo, Duns Escoto. Es el quien inicia la elaboracion del ser univoco. Este filosofo piensa al ser univoco como neutro. Pensando el ser univoco como neutro logra arrancarlo de su referenda, casi obligada, a cualquier division categorial o reparto territorial. El ser es *indiferente* a cualquier division o segmentation; el ser siempre esta mas aca de cualquier entrecruzamiento (distincion) categorial o territorial. El ser de Escoto, a diferencia del de Ptaton, Aristoteles y Hegel, no esta dividido, escindido o segmentado; conserva siempre su univocidad en esa neutralidad que lo sustrae de cualquier triunfo de la jerarquizacion o gradation del mismo. Mas como gesto sublime Escoto encuentra la manera de integrar la *diferencia* en la *indiferencia* del *Ser*. Con dos tipos de *distincion* logra que el ser, indiferente a las categorizaciones y segmentaciones, sea *diferencia* en si mismo: *distincion formal* y *distincion modal*. En la primera muestra que toda *distincion formal* es una *distincion real* pero no numerica. Es decir, existe la distincion pero no como distincion numerica. El ser no es fragmentado en 1, 2, 3, etc., debido a que la distincion formal se establece entre esencias o sentidos que dejan subsistir la unidad del ser. En la univocidad del ser pueden darse de manera real distinciones que no socavan la unidad del ser. La distincion formal permite la pluralidad de sentidos, el sentido, como sera mostrado mas adelante, es resultado, es producto, no origen, ni meta. El ser es sinsentido que posibilita cualquier sentido como producto, por esa razon, el sin-sentido es indiferente a cualquier sentido producido, pero en su indiferencia permite su production, es mas, en esa production de sentido el *Ser*, como sin-sentido, se dice de una vez y para siempre. Todas las distinciones formales dicen al *Ser* con su production de sentido pero este no se fragmenta, no se divide ni se categoriza, porque en el mismo instante en el cual permite la production del sentido efectua la disolucion del mismo. En tal dinamica el *Ser* indiferente soporta y permite las distinciones formales sin ser escindido.

La segunda, *distincion modal*, tiene una doble funcionalidad. Primeramente, distingue modalmente entre el ser y atributos; por otra parte, entre las variaciones intensivas de las que son capaces: "...Por consiguiente, desde el punto de vista de su propia neutralidad, el ser univoco no implica solamente formas cualitativas o atributos distintos, a su vez univocos, sino que se vincula y los vincula con factores intensivos o grados individuates que varian el modo de este ser univoco sin modificar su esencia en cuanto ser..."<sup>61</sup>.

De esta manera Escoto logra instalar la diferencia en el ser mismo. No una diferencia externa al ser o una diferencia que lo fragmente, sino una diferencia que hace posible las distinciones formales o modales

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 78.



sin modificar su univocidad. En el se dan distinciones formales por variaciones intensivas en las cuales el ser se dice de forma univoca en cada una. El ser se dice de una vez y para siempre en cada variation intensiva experimentada.

El segundo momento de la construction del ser univoco es efectuado por Spinoza. No pocas fueron las obras dedicadas por Deleuze a este gran filosofo, al cual llego a considerar como: *el principe de los filosofos*. ¿Cual es el paso dado por Spinoza en relacion a Escoto? Sin duda, se trata del transito de la postulacion de un *ser neutro o indiferente a un ser de afirmacion pura*. Con su forma de organizar al ser entre *sustancia, atributos y los modos* vinculados por la *expresion* el ser se vuelve pura afirmacion. Los atributos y los modos *expresan* a su manera la univocidad del ser: "...A mi modo de ver, escribe Deleuze, es la tentative mas fundamental para dar un estatuto a la univocidad del ser, a un ser absolutamente univoco. El ser univoco es precisamente lo que Spinoza define como siendo la substancia, teniendo todos los atributos iguales, teniendo todas las cosas como modos. El ente son los modos de la substancia. La substancia absolutamente infinita es el ser en tanto que Ser, los atributos todos iguales los unos a los otros son la esencia del Ser, y ahi tenemos esta especie de piano sobre el cual todo vuelve a caer y donde todo se inscribe<sup>62</sup>.

Puede verse con toda claridad el vinculo existente entre Escoto y Spinoza. Partiendo de la univocidad del ser, Spinoza lo convierte *en pura afirmacion*; el ser no es sino *afirmacion*. Su condicion afirmativa es *expresada* lo mismo por los atributos, que por los modos. Cada atributo o modo expresa (afirmandola), a su manera, la sustancia unica, sin por ello escindirla, dividirla o segmentarla: *el pensamiento*, expresa a la sustancia desde este atributo, no es mejor ni peor que la extension, ni mas o menos que un modo: "...No hay jerarquia en los atributos de Dios, de la sustancia. ¿Por que? Si la sustancia posee igualmente todos los atributos, entonces, no hay jerarquia entre los atributos, uno no vale mas que otro...",<sup>63</sup>. Los atributos, cada uno, *expresan* lo que son capaces de potenciar. Lo que potencialmente pueden efectuar. "...De ellos derivan una determination de modo como grado de potencia y una sola "obligation" para el modo, que consiste en desplegar toda su potencia o su ser *en* el limite mismo..."<sup>64</sup>. De donde se entiende facilmente la infinitud de la sustancia. Tanto en sus atributos, como en sus modos la sustancia es infinita. Logicamente en esta infinitud, todo atributo o modo, en tanto expresan una relacion cualitativa, tienen rasgo de *igualdad*. La *igualdad* entendida no en tanto production de lo mismo, sino mas bien, en *dignidad expresiva*, cada expresion de la sustancia unica no es mas ni menos que otra: "...pueden entonces resonar las palabras "Todo es igual", pero como palabras jubilo-

<sup>62</sup> Gilles Deleuze. *En Medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus, p. 27.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>64</sup> Gilles Deleuze. *Diferencia y Repetition*, p. 78.

sas, siempre y cuando se digan *de* lo que no es igual en este ser igual univoco: el ser igual esta inmediatamente presente en todas las cosas, sin **intermediario**, ni **mediation**, aim cuando las cosas se mantengan desigualmente en este ser igual...<sup>65</sup>.

Spinoza, al postular la sustancia unica, acaba con el juicio: "De la tragedia griega a la filosofia moderna hay toda una doctrina del juicio que se va elaborando y desarrollando. Lo tragico no es tanto la action como el juicio, y la tragedia griega instaura primero un tribunal...Rupturista con la tradition judeocristiana, Spinoza dirige la critica; y tuvo cuatro grandes discipulos que la recuperaron y que la relanzaron, Nietzsche, Lawrence, Kafka, Artaud. Los cuatro tuvieron que padecer personal, singularmente por culpa del juicio. Experimentaron ese punto en el que la acusacion, la deliberation y el veredicto se confunden hasta el infinite...<sup>66</sup>.

Terminar con el juicio es, al mismo tiempo, terminar con cualquier jerarquia; no hay jerarquia alguna al interior del ser; como tampoco hay grados de ser. Cada atributo o modo expresa de forma univoca al ser; el ser se expresa univocamente en cada uno de ellos. El ser es inmanente a cada expresion intensiva efectuada en el. Entre ser y modo no hay separation o gradation, cada modo es el ser expresado de esa manera, con ese rasgo distintivo de intensidad correspondiente unica, exclusivamente a el: "...la ontologia pura de Spinoza se presenta como la position unica absolutamente infinita. La sustancia unica absolutamente infinita es el ser. El ser en tanto Ser. Los entes ya no seran seres, seran lo que Spinoza llama modos, los modos de la sustancia absolutamente infinita. *¿Que es un modo? Es una manera de ser. Los entes o los existentes no son los seres, solo tienen como ser la sustancia absolutamente infinita. Entonces, nosotros que somos los entes, nosotros que somos los existentes, no seremos seres; seremos maneras de ser de esa sustancia*"<sup>67</sup>.

De esta forma Spinoza transforma al Ser en pura animation, pues cada atributo o modo no hace otra cosa sino *afirmar*, por una parte, la infinitud del ser o la sustancia, por otra parte, la potencia que solamente el puede efectuar. En el ser no existe negatividad alguna todo es afirmacion.

Como puede verse con facilidad en ambos pensadores, no existe **mediation** entre el Ser, los entes, modos o atributos. Cada ente, modo o atributo es una expresion del ser; un modo de ser. En los dos el Ser es inmanente a sus expresiones; al decirse univocamente en cada ente, modo o expresion suprime la equivocidad, no hay expresiones equivococas.

Sin embargo, es Nietzsche quien logra de manera definitiva la superacion de la dialectica, ya sea en su version platonica o hege-

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>66</sup> Para acabar de una vez con el juicio. Vease en: Gilles Deleuze. *Critica y Clinica*. Barcelona, Anagraraa, 1997, p. 176.

<sup>67</sup> Gilles Deleuze. *En medio de Spinoza*, p. 45.

liana. ¿Que es lo que este pensador aporta a la univocidad del ser? Sin duda alguna la *realization*. De esta forma el proceso de elaboracion del ser univoco pasa por estos tres grandes pensadores de la siguiente manera: Escoto *piensa* el ser univoco; Spinoza lo *afirma*; Nietzsche lo *realiza*. *Pensar, afirmar y realizar* son los tres estadios recorridos para Hegar al ser univoco que Deleuze afirma como portador de una ontologia pura.

A pesar del transito realizado por Spinoza en la construccion del ser univoco, este, segun Deleuze, continua *indiferente* a sus atributos o modos. La substancia en su caracter infinito, es *indiferente* a cada modo como expresion de si misma. Podemos, todavia, pensar de forma *independiente* la substancia de sus atributos o modos. La substancia de Spinoza no esta lo suficientemente lejos del Ser neutro de Escoto: ambos poseen ese rasgo de indiferencia hacia lo que en ellos se efectua. La aportacion capital de Nietzsche consiste en llevar hasta el maximo la unification del Ser y sus modos: "...Seria necesario que la sustancia se dijera ella misma *de* los modos y solo *de* los modos.. Z<sup>68</sup>. <C6mo realiza Nietzsche este vinculo entre sustancia y modos? La Il-eva acabo vinculando directamente *ser y devenir*. *Devenir y ser* son una y la misma cosa; el ser deviene, esta en constante devenir. Por ello ya no enconframos esa indiferencia entre ser y modos, presente, tanto en Escoto como en Spinoza. Al hacer de la *diferencia* el caracter distintivo del *ser*, la *identidad* deviene segunda. Nietzsche invierte la manera de establecer la relacion entre estos dos conceptos. Si el *ser* es *identidad*, la *diferencia* solamente puede pensarse como accidental, motivo por el cual, no es objeto de atencion. De donde, la gran mayoría de los filosofos, la piensen con ese rasgo peyorativo, como esa condition erronea del pensamiento; *extravio del verdadero pensar*. *Pensar*, en el primado de la identidad, consiste, unica y exclusivamente en alejarse de la diferencia. Cuando el filosofo aleman invierte la relacion, la *diferencia* es afirmada del *ser*, decir *ser* es decir *diferencia*; el *ser* no es sino *diferencia*, constante devenir. El eterno retorno es la elaboracion mas precisa de ser como devenir. Deleuze recalca de manera significativa la metafora de los dados: el lanzamiento de los dados, como eterno retorno implica dos procesos inseparables. Por una parte, el azar, por la otra, el destino: "...Cuando los dados lanzados afirman una vez el azar, los dados que caen afirman necesariamente el numero o destino que acompafia a la tirada..,"<sup>69</sup>. El azar afirmado es el ser como devenir que se juega todo en cada tirada, no se trata del azar calculado, del azar de las posibilidades, sino del *gran azar* que se juega de un solo golpe "... para reunir todos los fragmentos y para afirmar el numero que no es probable, sino fatal y necesario; solo entonces es el azar un amigo que va a ver un amigo, y que este hace volver, un amigo del destino del

Gilles Deleuze. *Diferencia y Repetition*, p. 79.

Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofa*. Barcelona, Anagrama, 1997, p. 44.

que el propio destino asegura el eterno retorno como tal."<sup>70</sup>. De esta forma pueden concebirse tres características de la verdadera tirada de los dados: 1) *es unica*, cada tirada es una ontologicamente, ya que en ella se juega todo el ser; 2) *es la afirmacion del azar en su totalidad*, es el *acontecimiento* en donde el azar y el ser se realizan en su totalidad; 3) *es la unica tirada que afirma la potencia del azar*, el azar es potencia que se realiza en cada *acontecimiento*. La *diferencia* hace posible la *identidad*, pero solamente como *acontecimiento*, pues toda *identidad* se ve sumergida inmediatamente en el *eterno retorno de la diferencia*. Dado que el ser es diferencia, es cambio constante en donde por ciertos instantes salen a la luz acontecimientos que fulguran solamente un momento. Eterno retorno e identidad se vinculan en un primado del primero, y en donde el segundo -la identidad- tiene apenas esa *duration* minima del instante para sumergirse en el devenir de manera definitiva. "... El eterno retorno no puede significar el retorno de lo identico, puesto que supone por el contrario un mundo (el de la voluntad de poder) en el que todas las identidades previas son abolidas y disueltas. Retornar es el ser, pero solo el ser del devenir. El eterno retorno no hace volver "lo mismo", pero el volver constituye el unico Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir- identico del devenir mismo..".

Puede verse con toda claridad que el ser como devenir disuelve toda identidad efectuada en su interior. En tanto en cuanto retorna eternamente como *diferencia* la *identidad* juega un papel secundario, el papel menos significativo *El ser es univoco en su diferencia, es mismidad diferente; devenida*. Nietzsche es quien ha podido vincular de manera definitiva *diferencia* y *repeticion*. El ser es *diferencia* significa: el ser se repite como diferenciacion eterna; eterno retorno de la mismidad diferente del ser. El *pensar* sale transformado de manera radical con esta inversion efectuada por Nietzsche. En un primer momento, *pensar* significa atisbar la primacia de la *diferencia* respecto a la *identidad*, pero no con un caracter de representation teorica, el segundo, consiste en *producir* -realizar- la diferencia, romper con el yugo que nos somete a la identidad para efectuar la diferenciacion. *No hay diferencia conceptual solo efectuaciones diferenciales*. Efectuaciones diferenciales llevadas a su maxima potencia, al extremo de su *potentiation*. Deleuze dira que en el eterno retorno nos encontramos en el mundo de las intensidades puras que ya no se dejan retener dentro de ningun Hmite ficticio de una identidad o forma. No existen las esencias, formas o *quididades* anteriores a la potencia. Todo es intensidad. De esta forma Nietzsche culmina la elaboracion de un ser completamente univoco en donde es imposible distinguir entre ser y modos: "... el eterno retorno es la univocidad del ser, la realizacion efectiva de esta univocidad. En el eterno retorno, el ser univoco no esta

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>71</sup> Gilles Deleuze. *Diferencia y Repetition*, p 79.

solamente pensado y aun afirmado, sino efectivamente realizado. El Ser se dice en un unico y mismo sentido, pero este sentido es el del eterno retorno, como retorno o repeticion de aquello de lo cual se dice. La rueda del eterno retorno es a la vez production de la repeticion a partir de la diferencia y seleccion de la diferencia a partir de la repeticion"<sup>72</sup>.

Constatamos así como con el pensador del eterno retorno se extirpa de manera definitiva la *equivotidad* del ser. El ser no tiene formas *equivocas* de decirse, se dice de manera *univoca* en cada acontecimiento.

A partir de esta inversion o reversion del platonismo la *imagen del pensamiento se diluye. Pensar es producir la repeticion de la diferenciacion.*

Para repetir la diferenciacion no existe imagen anterior, esta se produce en el momento en el cual las fuerzas intensivas entran en relation efectuando el acontecimiento. En dicho acontecimiento se efectua un pensar que le corresponde exclusivamente, no puede ser presentado ni como ejemplo o prototipo del pensar, cada quien debe efectuar su propio pensar sin basarse en una imagen primera de la cual las segundas serian solamente copias. Mucho menos puede pensarse que dicha efectuacion del pensar estaria al alcance de todos nosotros, pensar no es cuestion de sentido comun. De ahí lo intransitable del pensar de Nietzsche, Kierkegaard, Peguy, entre otros. Cada quien debe efectuar su pensar, si tiene, por supuesto, la voluntad de poder.

### **1.8. «El secuestro de la verdad» en el del discurso teológico (Miguel Angel Sobrino Ordonez)**

### **1.8. «Похищение истины» в теологическом дискурсе (Мигель Анхель Собрино Ордоньес)**

*Resumen:* E/ discurso teológico esta al servicio de una comunidad de creyentes con la finalidad de ayudarle a iluminar, fundamentar y aclarar la comprensión de la fe cristiana; y como tal esta encaminada a elaborar de un modo intelectualmente comunicable y verificable el mensaje de la fe a través de una exposición metódica y crítica; sin embargo, como construcción racional con el peligro de secuestrar la verdad, si se convierte en un discurso hegemónico que no admite otras posibilidades discursivas para expresar el contenido de la fe.

*Резюме.* Теологический дискурс находится на службе общины верующих с целью помочь им в озарении, обосновании и понимании христианской веры; и как таковой он направлен на выработку интеллектуально транслируемого и верифицируемого способа передачи веры путем методического и критического изложения. Тем не менее, будучи рациональной конструкцией, теологический дискурс подвержен опасности похитить истину, если превратится в монополию и наложит запрет на иные дискурсивные возможности выражения содержания веры.

El presente ensayo pretende esclarecer una serie de aspectos relativos a la construction del discurso teológico desde un punto de

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 80.

vista particular y realizado actualmente desde la periferia de las grandes iglesias cristianas. El objetivo es plantear y re-plantear una serie de cuestiones: ¿que clase de verdad testimonia la fe cristiana que se expresa mediante un discurso teológico, fruto de la reflexión de un teólogo o teóloga que vive en alguno de los países de la periferia, de frente a los actos de des-legitimación que en los últimos años se han dado desde las iglesias ubicadas en los países del centro a las teologías cristianas de los llamados países de la periferia: teologías latinoamericanas, caribenas, negras o asiáticas? ¿Que valor tiene explicitar teológicamente la fe cristiana delante del presupuesto teórico que afirma que la teología ya está constituida 'desde siempre' y por ello solo debe ser transmitida de generación en generación, aunque quizá con mínimos retoques, tal como ha ocurrido pacíficamente durante el transcurso de la historia del cristianismo? O, en otras palabras, ¿cual es el valor epistémico de los discursos teológicos realizados desde la periferia que afirman en síntesis que la fe no consiste en la adhesión intelectual a un cuerpo doctrinal, sino que es, ante todo, explicitación de la vivencia individual y comunitaria de la presencia del Espíritu de Dios en los creyentes, y "a continuación", adhesión libre a dicha presencia y a la acción liberadora que suscita; y "solo al final", aceptación de una expresión articulada de dicha fe, de frente a las construcciones teológicas oficiales que desde su "secuestro de la verdad" afirman que la fe y su expresión teológica es inimitable? Todo esto se da en medio de un proceso histórico en donde la religión es considerada como una institución más entre otras, como la educación o los servicios médicos, especializada en atender únicamente a las cuestiones estrictamente religiosas, mientras que las cuestiones jurídicas, científicas, estéticas, morales, políticas, económicas, sexuales, se han independizado cada vez más de la religión y ya no necesitan del visto bueno de esta para funcionar o presentarse en público. En definitiva, la religión ha quedado circunscrita a los muros religiosos, "a la sacristía". Esta privatización de la religión (Th Luckmann) que la hace social y culturalmente invisible, porque queda cada vez más restringida al ámbito de la vida interior y afectiva de los individuos y de la familia, es la religión típicamente de la llamada época "secularizada". Se comprende que una religión de este género haya perdido mucho influjo social. Esto es lo que suele entenderse por "secularización": la pérdida de relevancia social y cultural de los signos, símbolos, roles, personas.

Esta religión está prácticamente monopolizada por las instituciones religiosas, es decir, por las iglesias. Fuera de ellas, solo existe la marginación religiosa, propia de las llamadas "sectas", o bien la mera profanidad. Es decir, la religión no solo era la administradora de lo sagrado, sino su monopolizadora. Fuera de la religión institucional prácticamente no había más. Lo más caracte-

terístico de este primer y largo momento secularizador fue, sin duda, la pérdida del monopolio cosmovisional, el desplazamiento hacia los márgenes de las instituciones sociales y de la relevancia social, además del mantenimiento de la exclusividad de las cuestiones religiosas en manos de las instituciones o iglesias.

Si lo fundamental del proceso secularizador ha quedado descrito en las afirmaciones precedentes, al constatar ahora que asistimos a una fuerte flexibilización dogmática y a una emigración desde las instituciones religiosas hacia un "no-se-donde", sin que podamos decir que acontece una des-religiosización social, nos vemos forzados a interpretar este fenómeno. ¿No sucederá que avanzamos hacia una religión donde el protagonista es el individuo y no la institución, como avistaba ya Durkheim? Sin dar total respuesta a la anterior interrogante, podemos decir que estamos asistiendo a una reconfiguración de la religión en la modernidad que se caracteriza por los siguientes rasgos: a) la pérdida del monopolio religioso por parte de las instituciones o iglesias; b) la fluidificación de la religión, dado que el acervo simbólico religioso ya no está controlado por un monopolio institucional, doctrinal, interpretativo. Quizá estamos asistiendo también a una nueva reconfiguración de la religión moderna, que vendría dada por una religión menos institucionalizada, más fluida doctrinalmente, es decir, ecléctica, y con unos acentos individualistas, donde cada uno elige y compone su "menú" religioso.

Ante la anterior tendencia ha surgido como contraofensiva un discurso teológico de corte neointegrista. Este neointegrismo teológico es perfectamente comprensible en este clima de libre reconfiguración religiosa, porosidad institucional y eclecticismo doctrinal; es comprensible que desde la institución eclesial se reaccione defensivamente, pues frente a lo que advierte como pérdida de control, como ligereza en las interpretaciones doctrinales, como riesgo de un pluralismo más o menos banal o amenazador de su coherencia, la institución reacciona con un reforzamiento de los controles doctrinales (sobre teólogos, formadores, editores, divulgadores, etc.), con un intento de salvaguardar la unidad doctrinal amenazada con una llamada a la cohesión institucional (cierre de filas hacia dentro, y ataques o descalificaciones hacia la modernidad), con una actitud de "reconquista" que se explicita en movimientos y actividades sociales, educativas, políticas incluso, de recuperación de la relevancia social y de determinación de los comportamientos y valores (campanas contra el aborto, el divorcio o el liberalismo sexual, salida beligerante a la plaza pública por parte de grupos y movimientos que abanderan estas ideas), realizando un "secuestro de la verdad". El neointegrismo teológico tiene un componente de movilización socio-política contra la situación dada que representan una verdadera desprivatización de la religión, efectuada

desde la sensibilidad conservadora y las vinculaciones con programas e ideologías conservadoras. Nos vemos así frente a la tensión suscitada por la elaboración de diversos discursos teológicos que se afirman a sí mismos como expresiones auténticas de la fe de una comunidad de creyentes.

Frente a la anterior situación, se le exige al discurso teológico el cumplimiento de dos características: a) *inteligibilidad*, pues el lenguaje tradicional se ha hecho ininteligible, por lo cual es necesario buscar un lenguaje nuevo que sea más conforme con las exigencias de la mentalidad de los hombres y mujeres contemporáneos; y b) *validez*, pues según la opinión de algunos teólogos «después de que algunos movimientos lingüísticos contemporáneos hayan puesto en duda el carácter objetivo del lenguaje religioso, habrá que interrogarse sobre el valor que tendrá nuestro discurso sobre Dios»<sup>73</sup>. Es cierto que siempre se ha entendido la teología como un tipo de *discurso racional*, pero ahora se insiste en que además de racional debe de ser inteligible, en el sentido de *comprensible*, y aun más: que debe ser *interesante*, de forma que despierte la atención de los hombres. Bajo la anterior óptica, la cuestión del método teológico y, por ende, de la discursividad teológica deviene a ser una «cuestión del lenguaje» y, por tanto, de comunicación del *depositum fidei* del modo más perfecto y eficaz a los hombres y mujeres inmersos en un mundo donde la religión ha sido relegada al ámbito de lo privado. Debe quedar claro, como un método ordinario, que a la hora de estudiar críticamente un determinado lenguaje, hay que ir sobre todo a la validez de ese lenguaje, a comprobar como y en que forma ese lenguaje es cauce para que pueda recoger el *depositum fidei* en su integridad, la Fe que nace en las fuentes de la Revelación y se va dando a conocer en el desarrollo histórico de la Iglesia. Y antes es necesario aceptar la radical validez del lenguaje sobre Dios porque es posible un cierto conocimiento de Dios. Solo después se podrá ver si *tal* lenguaje es adecuado. Una vez demostrado esto, podrá entrarse en el terreno de la mayor o menor adecuación de una u otra forma del lenguaje para expresar el misterio cristiano.

Es indudable que el interés por el modo inteligible de hablar de Dios ha sido tal que ha llegado a primar sobre el mismo contenido de ese lenguaje, y la reflexión teológica ha sufrido también tardíamente el proceso de deslizamiento de la *verdad* en *sentido* que se había dado

<sup>73</sup> B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico del Commento alle Sentenze, en Tommaso D' Aquino nel suo 711 centenario*, 3 (Napoli 1974), p. 165. Sobre el tema en general se consultaran con fruto, aparte de la bibliografía expresamente citada: A. Flew y A. McIntyre, *New essays in Philosophical Theology* (London 1955); G. E. M. ANSCOMBE y P. T. Geach, *Three Philosophers, Aristotle, Aquinas, Frege* (Oxford 1963); F. M. Genuyt, *Peut-on parler de Dieu?*, en *Lumiere et Vie*, 88 (1968) pp. 43-77.



con anterioridad en filosofía<sup>74</sup>. La consecuencia ha sido, en muchos casos, una exposición del mensaje en el que se ha reinterpretado todo el contenido de la fe a la luz de una u otra dimensión de lo humano. Según se ocupe una teología del *sentido* o de la *verdad* de lo que dice, variara el tipo de discurso. A una teología que atienda principalmente al sentido, a la inteligibilidad de lo que dice, correspondera un modo de exposición propio que es el discurso indirecto; en cambio, si se interesa además por la verdad, le correspondera otro modo que es el discurso directo.

Para esclarecer las anteriores afirmaciones partamos de un hecho: cuando los cristianos quieren transmitir el mensaje del Evangelio, intentar explicar lo que quieren expresar diciendo que Dios trae la liberación -lease, redención-. Y lo que hacen con ello es intentar elaborar teologías. Un sistema discursivo teológico es una manera, consciente e inconsciente, de hablar del mensaje cristiano y ponerlo en relación con la propia manera de ver el mundo y la sociedad. En consecuencia, todo pensamiento y discurso teológico expresa siempre una cierta manera de considerar la vida y la comunidad humanas. Es lo que tradicionalmente se quería decir cuando se afirmaba que toda teología presupone una filosofía, pero sobre todo una cosmovisión (*Weltanschauung*) predominante que unificaba las visiones sobre la realidad, el sufrimiento, el trabajo, el esfuerzo, la muerte y que era la encargada de dar sentido a la existencia humana. Un sistema teológico, por tanto, no es una expresión inmediata del Evangelio, sino una manera de interpretarlo, de decirlo, en función de los intereses de un grupo determinado y de una situación concreta. Por eso, toda forma de discurso teológico puede ser calificada de "ideología", es decir, de sistema de pensamiento que adquiere forma a partir de una situación histórica concreta y que pretende explicar el sentido de la vida, pero que también funciona como legitimadora del orden social. Y al hablar de ideología lo hago en sentido amplio, incluyendo cualquier sistema que un individuo o grupo considere que legitima su existencia. Ahora bien, cuando alguien dice como ve el mundo, lo hace desde un punto de vista determinado, por eso no hay una ideología absoluta, sino tan solo ideologías relativas, porque toda ideología refleja la situación de quienes la elaboran; toda ideología es la expresión de las creencias, la experiencia y el compromiso de un determinado grupo.

Lo que acabo de afirmar de las ideologías puede también aplicarse a las construcciones discursivas teológicas. El pensamiento teológico no hunde sus raíces exclusivamente en el Evangelio, sino también en las situaciones sociales y políticas, en los intereses de clase y en los proyectos de realización de la vivencia de lo social de los teolo-

<sup>74</sup> La distinción entre *verdad* y *sentido* precede de la lógica, y en relación con ella se ha planteado la distinción también entre *verdad material* y *verdad formal*, así como la distinción entre el discurso directo o indirecto.

gos y teologas. Un teologo o teologa que realice su labor cerca de los que gobiernan pensara, probablemente, de muy diferente manera que un teologo o teologa que vive en medio de la marginacion y la pobreza. Lo anterior pone de manifiesto como los teologos, a pesar de que no lo admitan, se hallan politicamente condicionados por sus propias teologias. Por eso es preciso analizar los supuestos epistemicos y contextuales del discurso teologico a fin de que quede perfectamente clara su perspectiva social y politica; puesto que no existe teologia descontextualizada.

A pesar de estos condicionamientos es necesario insistir en un punto: todas las teologias -sean cuales sean sus formas de lenguaje y sus intereses-, tienen un punto de partida comun: la creencia en que Dios se ha revelado a los hombres, es decir, la afirmacion desde el ambito de la fe de la existencia del testimonio que Dios ha dado de si mismo y que se conserva en la Escritura. Esto quiere decir que el "Dios" del que habla la teologia no es un "producto" de la razon humana autonoma o la "proyeccion" de las diversas tradiciones religiosas de la humanidad. Todas las teologias cristianas contemporaneas se niegan a determinar cientificamente de manera adecuada, es decir, positivamente, el sentido de la expresion 'Dios, y afirman que este no puede ser conocido mas que por un reconocimiento libre de la accion por la que Dios se ha dirigido hacia el hombre en la historia.

En general, se entiende por revelacion, en primer lugar, el contenido de la fe, que comprende todo lo que constituye el contenido de la tradicion cristiana, desde los testimonios biblicos hasta los diferentes dogmas o principios de fe aceptados por las diversas iglesias. Este caracter de revelacion, en otras palabras su "estar fuera del alcance de la razon dejada a sus propias fuerzas", es lo que confiere unidad a los elementos inconexos del contenido de la fe. Siempre se puede interpretar de nuevo el mensaje cristiano, buscar su logica interna, pero no se le puede cambiar ni adaptar a la medida de la razon: o se le acepta como palabra de Dios o se le rechaza. Que la revelacion como contenido no se reduce a un saber humano quiere decir que no puede ser acogida sino en esa particular forma de entender que llamamos "fe". Tal fe se entiende desde el paradigma de don gratuito de Dios y no como algo producido por la razon misma. Por eso debe hablarse de la revelacion como de una categoria trascendental, en cuanto califica la inteligencia de su propio contenido y, por lo mismo, la presupone.

Asi, la justificacion y necesidad del discurso y reflexion teologica se funda en la esencia y en el hecho de la revelacion y de la fe misma. Se funda en el hecho de que la revelación, como manifestacion de Dios a traves de la palabra, del acontecimiento o de la persona, es una revelacion dirigida a los hombres y mujeres situados epocalmente, de tal manera que estos, como posibles y efectivos

oyentes de la palabra, como sujetos interesados y destinatarios de este hecho, como capaces de recibirlo y percibirlo, como creyentes, forman parte del hecho mismo de la revelacion. En el hecho de la revelacion esta comprometido el hombre entero, el cual ha de comprender y esforzarse por coordinar sus conocimientos; esto se manifiesta en el aspecto de totalidad y existencialidad que caracterizan el acto de fe. Tal comprension pertenece al hombre que abarca en ella todo lo que cae dentro de la esfera de lo humano. Asi, la posibilidad y la necesidad de la reflexion teologica se deducen del fenomeno de la revelacion como un acontecimiento existencial que afecta al hombre de forma esencial. La fe, por ser la otra cara de la revelacion, compromete al hombre entero con todas sus fuerzas; y el hombre entero con todas sus fuerzas se implica en el compromiso de la fe. Por esa razon, es obvio que la fe no puede existir sin una audition, ni la audition sin el conocimiento, la experiencia y la comprension; en otras palabras, la comprension, el conocimiento y el compromiso no son algo anadido a la fe desde afuera, sino un elemento integrante de su estructura y funcionamiento. La construction discursiva teologica es asi una forma cualificada y articulada del conocimiento por la fe, de la inteligencia de la fe; una forma de expresar el conocimiento que inquiera la cohesion y las razones del propio conocimiento mediante el examen de sus fundamentos y la iluminacion de su propio sentido, y esto de manera adecuada, consciente y metódica; una forma de conocimiento que no se limita a constatar un dato, sino que busca el por que de las cosas, que no se detiene en la *sentencia* y en la *lectio*, sino que avanza hasta la *quaestio* y hasta la *quaestio disputata*.

De ahi que el hombre deba poner en juego toda su capacidad de comprension para hacer posible este conocimiento estructurado: su capacidad de conceptualization, de traduccion al lenguaje. Esta es la razon profunda de por que el contenido de la fe y de la revelacion, asi como el saber claro y preciso sobre el mismo, deben ser relacionados con la comprension del mundo, del ser y del hombre en cada momento historico. Esto significa que toda teologia se construye, se mueve y evoluciona de muchas maneras; y como es obra humana y realidad historica, siempre es reflejo de su epoca. Por tanto, la construction discursiva teologica es esencial y necesariamente algo inacabado y abierto; mas aun, tiene que serlo, pues la reflexion teologica, por su misma realidad, debe ser plural en su forma y mostrar esta multiconfiguracion en forma de escuelas teologicas que se expresan en una diversidad discursiva.

De estas premisas podemos sacar dos consecuencias importantes. En primer lugar, a ninguna teologia cristiana, sea cual fuere su coherencia, le viene su certeza de si misma, de su argumentation racional o de su eficacia social y politica. En si misma, es un saber humano como

cualquier otro, un producto de la racionalidad; por esa razón ninguna teóloga puede "secuestrar la verdad" de la revelación. Como construcción racional, la teóloga como saber solo puede extraer su certeza de la revelación a la que presta su lenguaje. En segundo lugar, si se puede hablar justamente de un desarrollo histórico de la verdad y subrayar la historicidad radical de los diferentes lenguajes de la revelación, sería falso hacer de la verdad revelada un producto de la historia. Es necesario tomar aquí ciertas distancias respecto de un esquema evolucionista o incluso de matiz hegeliano de la verdad en la historia. Es más exacto hablar de una mediación histórica de la verdad en el sujeto histórico "comunidad de creyentes en Cristo".

A partir de lo anterior llegamos a la siguiente afirmación: la fe no es pluralista. Lo anterior es necesario precisarlo. Es cierto que la fe no existe en estado químicamente puro. Se trata siempre de una fe aculturada que, según las épocas, se formula de manera distinta; sin embargo, el contenido de dicha fe es uno y siempre el mismo. Sería una apologetica fácil creer que disponemos de una confesión de fe materialmente inmutable, unívoca, más allá de la cual comenzaría la pluralidad de las escuelas teológicas. Si se considera la fe en su traducción a un lenguaje humano (y no puede ser de otro modo), resulta del todo legítimo hablar de una unidad multiforme de la fe en el tiempo y en el espacio. La verdadera cuestión que cabe plantear sería la siguiente: ¿Cómo hablar de unidad de la fe si ya en su objetivación textual ella misma es multiforme? Aquí el problema radica en un "secuestro de la verdad" que parte de la confusión entre la función dogmática y la función teológica. Durante muchos años se ha percibido al interior de las iglesias una actitud que considera las decisiones emanadas de la autoridad eclesial como norma suprema de toda especulación teológica. Dicha actitud hace imposible hablar de un pluralismo teológico. El teólogo o la teóloga saben que no hay nada irreversible en materia de formulación y que el misterio de Cristo desborda todos los enunciados que de él pueda hacer cualquier comunidad cristiana ubicada en cualquier espacio y tiempo.

Si desde los comienzos de la teología como saber racional que explicita el contenido de la revelación hay pluralidad de hecho y de derecho, esta se debe a la existencia de un espacio en el que desde un principio se desarrolla una historia, la vida de una comunidad de creyente insertada societalmente en instituciones y textos y, en consecuencia, con la confesión de un origen del que parte y en el que se reconoce como comunidad de fe; en este origen halla la comunidad de creyentes su propia "legitimation" y la de lo que lo impulsa a ser y a hablar. Tal historia implica un destino o finalidad y una tradición que tiene sus propias reglas y constituye un principio generador de identidad.

No puede negarse que la fe, la comunidad de creyentes y la

teología han de tener una norma, pero esta no puede consistir en una autoridad puramente formal y extrínseca. Normas, criterios y autoridad estarán por el contrario determinados por su propio objeto, por la verdad revelada que atestigua y transmite la vida en la fe. Así, verdad revelada (el dogma o principio de fe como testimonio y como vida) y autoridad (el dogma o el principio de fe como enunciado decisivo) están estrecha e intrínsecamente unidos. En el pensamiento de los más importantes testimonios de la tradición de las iglesias cristianas lo que acabamos de decir es evidente. Los grandes teólogos nunca consideraron el "dato" revelado como conjunto de verdades puramente conceptuales o lógicas. El "dato" revelado es fundamentalmente "misterio", comprendido en las coordenadas de un pensamiento simbólico: remite a un Dios que encarna en el mundo, se vincula a él y se le entrega, sin dejar por ello de ser distinto. No se presta atención a un conocimiento que no sea "participación" activa, orientada por un fin-objeto no poseído, la fe vive en la dimensión de lo "escatológico", aunque tal conocimiento si tenga una función instituyente o constitutiva. La verdad dogmática o teológica *-lex credendi-* es aquí inseparable de la santidad de vida *-lex orandi-*. Desde este punto de vista, la verdad es fundamentalmente automanifestación: se impone, obliga y propone a partir del hecho de su revelación, constantemente ofrecida y capaz de ser reanudada.

Así, lo que los grandes teólogos entendían por "artículo de fe" y por "doctrina" no se fundaba en la garantía de una autoridad eclesial, sino en el hecho de que allí se manifestaba la verdad revelada. Ahora bien, este nexo intrínseco entre la estructura misma de la verdad de fe y su valor dogmático se ha debilitado en la época moderna en beneficio de una comprensión del dogma que remite principalmente a una definición proclamada y instituida por la autoridad eclesial. Esta postura es consecuencia de la ruptura nominalista. Entonces, ¿de qué criterios disponemos para discernir lo que es verdadero y falso en la discursividad teológica y poder así trazar una frontera entre un pluralismo legítimo y un pluralismo inadmisibles?, ¿Qué criterios se pueden usar para deslegitimar una construcción teológica?

Sería muy simplista invocar como criterio de autoridad el principio de la Escritura o bien el principio formal de la autoridad eclesial, tan usado en los últimos años. La Escritura sigue siendo ciertamente el criterio fundamental, pero no hay que tomarlo de manera aislada. De hecho la norma de juicio teológico se desprenderá de la correlación recíproca entre la experiencia fundamental del Nuevo Testamento y la experiencia colectiva de la comunidad de creyentes condicionada por las nuevas situaciones culturales de la humanidad. Fundamentalmente siempre será el mismo mensaje, la misma revelación la que

inspirara los juicios teologicos, pero estos tambien estaran necesariamente influidos por las cuestiones planteadas por el hombre en una epoca determinada y por la forma historica concreta en que el se interpreta a si mismo y a su mundo. Por lo tanto, es ilusorio pensar que disponemos de un criterio estatico infalible, en el sentido de un corpus de enunciados escriturísticos o dogmáticos que permitan decidir la autenticidad cristiana de un nuevo sistema teológico. No existe un nucleo invariable y luego un registro cultural variable que explique las nuevas formulaciones de la fe. El nucleo invariable se transmite precisamente en un contexto cultural concreto y, por tanto, segun una determinada interpretacion. Es mejor hablar de una estructuracion nueva del cristianismo, como resultado de una conjuncion entre los elementos fundamentales del cristianismo y ciertos elementos estructurales nuevos segun las epocas.

Asi, aunque la autoridad eclesial posea un papel critico indispensable, en cuanto testimonio privilegiado de la comunidad de creyentes, tambien es verdad que la verificacion y, por tanto, el juicio, pertenecen a la entera comunidad eclesial en cuando comunidad que confiesa e interpreta siempre de nuevo la palabra de Dios. Por tanto, ninguna autoridad eclesiastica puede des-legitimar una reflexion teologica apelando a que no afirma lo que dicha autoridad afirma y sostiene, hacer esto es un "secuestro de la verdad". La legitimacion epistemica de una reflexion teologica dice referenda al contenido del dato revelado y a la comprension, interpretacion y vivencia de dicha revelacion en la fe por una comunidad eclesial. Este vinculo entre reflexion teologica particular y vivencia de fe de la comunidad eclesial evita el relativismo y equivocismo en el discurso teologico, dado que toda reflexion teologica, aunque hecha por un individuo en particular, es siempre expresion de la fe de una comunidad de creyentes.

A partir de lo dicho podemos concluir diciendo que para comprender el discurso teologico elaborado en los paises de la periferia no hay que olvidar que dichas teologias se elaboran siguiendo un modelo hermeneutico que tiene tres momentos: i) mirada sobre la realidad concreta; ii) intento de reflexion teologica a partir del dato revelado; y iii) consecuencias pastorales. Esto quiere decir que el punto de partida del teologo es siempre la realidad social concreta que vive su comunidad que se enfrenta a la Escritura o las lecciones de que ella hace la tradicion, para poder descubrir las consecuencias practicas para transformar la realidad de un mundo en espera de salvacion. Su tarea es, pues, reinterpretar estos textos normativos a la luz de la conciencia colectiva cristiana. Formada por las practicas historicas de los hombres en la comunidad de creyentes y en la sociedad. Asi, la reflexion teologica de los terceros mundos ha senalado que creer en Dios no es meramente asen-

tir intelectualmente el enunciado que afirma su existencia, es, al contrario, un acto autoimplicativo de todo el hombre con Dios, con el mundo y con los demas hombres y mujeres; es pasar a formar parte del pueblo de Dios y comprometerse a vivir segun lo que esto comporta, es comprometerse a construir praxicamente la realidad en un sistema en el que Dios es como elementos primordial y fundamente y en el que los hombres y mujeres tienen una tarea y una responsabilidad para con Dios, para con el mundo y para con los demas hombres y mujeres. Creer en Dios es acoger praxicamente una determinada teoria de la sociedad. La fe-fidelidad para con Dios se ejercita y se realiza existencialmente, no meramente con un acto intelectual ni con actos culturales o religiosos, sino con el comportamiento total y social del hombre en el ambito de la justicia.

Por lo tanto, para entender el discurso teologico de la periferia es necesario tener presente que comparten unas características historicas comunes que se pueden detectar como punto de partida en las diversas teologias de los terceros mundos: el discurso teologico es la expresion de la fe de pueblos explotados, culturas alienadas, razas marginadas, religiones extirpadas, mujeres inferiorizadas. Ante esta realidad el proceso reflexivo de las teologias de los terceros mundos afirma ante todo la prioridad de la praxis, del compromiso en la historia para transformar esa realidad de muerte en una existencia pletorica de vida y de justicia. Haciendo el mundo, el creyente vivira su fe y, a partir de esta construccion del hombre y de la realidad social, el teologo despliega su reflexion. Este compromiso es el hecho mas importante de la comunidad cristiana, y da lugar a una nueva manera de ser hombre y creyente, de vivir y pensar la fe. Asi nace una nueva vision del mundo y una experiencia nueva de la fe. La practica es la matriz de un conocimiento del mundo, de un nuevo ser cristiano, de un cuestionamiento radical de la fe. Para la comunidad de creyentes es la fe que actua por medio del amor, empleando los medios de una eficacia historica. Y no es esta una experiencia que pertenezca al orden de lo racional, sino que va profundamente unida al descubrimiento y reconocimiento del hecho de ser amado y estar llamado a ser liberado de toda forma de opresion. Si esta realidad y verdad quedan explicitadas en una discursividad teologica, podemos decir que quedan legitimadas epistemicamente como expresion de la fe cristiana.

## **1.9. Maurice Merleau-Ponty y Ludwig Wittgenstein: discurso sobre problemas de lenguaje e intersubjetividad (Gabriel Jimenez Tavira)**

### **1.9. Морис Мерло-Понти и Людвиг Витгенштейн: дискурс по проблемам языка и интерсубъективности (Габриэль Хименес Тавира)**

*Resumen. En el presente artículo se trata del problema del lenguaje en la obra de Wittgenstein y Merleau-Ponty. Los autores intentan a devolverle al lenguaje un lugar exclusivo en la filosofía y también acentúan la relación importante del lenguaje en las interacciones de los hombres entre sí, es decir, mostrando el carácter intersubjetivo por el que deviene el problema fenomenológico de la alteridad.*

*Резюме. В настоящей статье речь идет о проблеме языка в творчестве Витгенштейна и Мерло-Понти. Авторы пытаются вернуть языку привилегированное место в философии, а также акцентировать значимость отношения языка во взаимодействии людей друг с другом, иначе говоря, показать интерсубъективный характер становления феноменологической проблемы инобытия другого.*

#### **Introduction.**

Es un error frecuente suponer que dos filosofías diferentes, nunca puedan tocarse en su centro, dicha discordancia, proviene de un prejuicio arraigado muy a menudo, en los incontenibles deseos de innovación y actualización, a partir de los cuales se discrimina la serenidad del pensamiento. Superponer lo nuevo a lo viejo, es uno de los prerequisites básicos con que se desea elaborar la cumbre del conocimiento. Pero, ¿es legítimo y suficiente este procedimiento?, creemos que no, por ello, se ha tornado la decisión de confrontar y porque no, de conciliar, las diferentes proposiciones filosóficas, en que Maurice Merleau-Ponty y el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, divergen y convergen. La empresa, a primera vista resulta ingenua, pero no lo es tanto, si ella misma supone legítimo este procedimiento.

La historia de la filosofía, es un álbum de etiquetas y de iconografías inamovibles, pues sobre ella descansan los prejuicios que tornan equivoco el pensar. Leer desde la historia, como acontecimiento sincrónico, a un autor, es también callarlo, esta es la suerte quizá trágica que ha devenido al pensamiento de Merleau-Ponty, y esta misma es la suerte que nos impide situarlo al lado de autores, que hoy por hoy, gozan del privilegio de hablar en el presente. Tal es el caso de Wittgenstein, que aunque contemporáneo a Merleau-Ponty, supo plantear los problemas que darían fama, en los círculos más importantes del pensamiento europeo, al tema del *lenguaje*, del que beberan las inquietudes más acaloradas del presente. Pero, decir que lego al presente, el lenguaje como problema, no quiere decir, que lo agoto, esta razón justifica ahora, nuestro intento por recuperar uno de los planteamientos del lenguaje más sugerentes y ricos, que se hayan planteado en la historia anónima de nuestro tiempo. Se quiere, con esto, callar el silencio, y mostrar



que otras voces, pueden en lo justo, decir mejor, lo que las palabras enturbiadas del presente, profieren entorno del lenguaje.

### **Wittgenstein y la analítica del lenguaje.**

Ludwig Wittgenstein, nació en Viena en 1889, sus circunstancias familiares, y sus aficiones lo acercaron a la filosofía, a través de B. Russell y G. Frege, dos eruditos consagrados a los problemas suscitados por el lenguaje, tanto en la filosofía como en la semiología. Sus obras marcan también, las etapas de su pensamiento, y se habla entonces de dos Wittgenstein. Nosotros nos ocuparemos del de las *Investigaciones filosóficas*, pues en ellas transforma su antigua idea del atomismo lógico, -sustento del círculo de Viena-, por una concepción del lenguaje en términos *dejuegos de lenguaje*, dando sustento a lo que hoy se conoce como Filosofía analítica.

La breve reseña biográfica, hecha con cierta malicia, nos pone en contacto con un pensador que por su propia naturaleza, parece haber tenido un acercamiento casi accidental a la filosofía, pues de sobra sabemos que sus inquietudes primitivas, se correspondían con ciertas disciplinas ajenas en cierto modo a la filosofía, por ejemplo, la ingeniería aeronáutica y luego la matemática. Este antecedente por analogía, nos señala su modo peculiar de abordar la filosofía en su tarea de aclarar los problemas de lenguaje, cual si fuese un procedimiento técnico. Desmontar o analizar, son sinónimos de una misma operación, que en investigaciones filosóficas, Wittgenstein va a sugerir como legítimo procedimiento filosófico. Hemos insistido en este antecedente, pues en él se encuentra la clave de lo que yo mismo considero como un procedimiento ilegítimo. Dado que creemos, en palabras de Merleau-Ponty, que el lenguaje no puede ser pensado como un *partes extra partes*, no puede desmontarse sin que el mismo pierda su naturaleza.

Las *investigaciones filosóficas*, buscan en principio simplificar los problemas filosóficos, partiendo de una desmitificación del lenguaje profundo, ya que no hay un tal lenguaje profundo y singular, se trata de un engaño de la razón, por ello, dice Wittgenstein en el apartado 109, *La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.*<sup>75</sup> Y añade, *nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.*<sup>76</sup> Como puede apreciarse, el pensador vienes, parte del supuesto de que la filosofía ha permanecido aferrada en desentrañar secretos, como don Quijote se aferraba en combatir caballeros imaginarios. Por eso dice de forma irónica, *preguntemonos: ¿Por qué sentimos como profundo un chiste gramatical? (Y esa es por cierto la profundidad filosófica).*<sup>77</sup> Puede apreciarse, que entre los propósitos del autor, el quitarle la *aureola* al pensamiento filosófico, es de vital importancia, pues a partir de allí puede

<sup>75</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Crítica, Barcelona, 2002. P. 123

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 125. Fragmento 111.

considerarse, que en el análisis del lenguaje se resuelven todos los problemas de la filosofía.

Pero <en que hace consistir Wittgenstein el problema del lenguaje?, en primer termino, hay que tomar en cuenta que se trata de des-problematizar el lenguaje, es decir, hay que simplificar y clarificar el lenguaje y contextualizarlo sinópticamente, el objetivo es eliminar el fantasma que lo ha acompañado hasta nuestros días, el fantasma de la *referenda*, que nos induce a pensar que los nombres corresponden a las cosas, que lo que decimos de algo, esta *ipso facto* en eso algo. Puede decirse que esta enseñanza ostensiva de palabras establece una conexión entre la palabra y la cosa; sin embargo, no se trata mas que de una mera asociación exterior, ya que, *nombrar algo es similar a fijar un rotulo en una cosa.*" Wittgenstein, rompe esa tradición platónica de la referenda o la designación. La esencia no es algo profundo, ni eterno, aquello que se entranza en las palabras y que el filósofo fuerza a parir, la esencia de la palabra es su uso, es relativa a la vida del lenguaje.

Dada las condiciones de nuestro discurso, nos vemos obligados ya a puntualizar el verdadero problema del lenguaje. En efecto, para Wittgenstein, si las palabras no llevan en su interior ninguna esencia que se corresponda con el mundo metafísico, es Heito afirmar, que el lenguaje se configure en cada época y que su naturaleza se arregle conforme a las necesidades de los usuarios. De ese modo, Wittgenstein, *habla de los juegos de lenguaje* como una forma de vida: *La expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.*<sup>79</sup> Mas adelante en el fragmento 43 anade: *El significado de una palabra es su uso en el lenguaje.*<sup>80</sup> De manera que la semántica de una expresión, por decirlo así, coincide con su praxis, es una designación pragmática. Pero estos juegos de lenguaje, tienen reglas y en ellas hay que encontrar su verdadera aplicación. Una regla, en Wittgenstein, es un indicador de caminos, tiene que evitar malentendidos, y el examen por el que esta regla se pone a prueba, se sucede en la *gramática*. En ella se abordan las oraciones en forma sinóptica, ya que como dice Wittgenstein: *A nuestra gramática le falta visión sinóptica. La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones.'*<sup>31</sup> Wittgenstein, se propone hacer una reforma completa del lenguaje, bajo condición de una total negación de la filosofía. *Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad completa. Pero esto solo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente.* Claridad, simplicidad del lenguaje, es una actividad depuradora que solo la analítica puede efectuar.

<sup>78</sup> Ibid., p. 29. Fra. 15

<sup>79</sup> Ibid., p. 39. Fra. 23.

<sup>80</sup> Ibid., p. 61.

<sup>81</sup> Ibid., pp. 127-9. Fra. 122

<sup>82</sup> Ibid., p. 133.

La única función que la filosofía puede jugar en última instancia, es análoga a la función del psicólogo, que consiste en clarificar y organizar la supuesta oscuridad del comportamiento psíquico, hay en ese sentido, una función terapéutica de la filosofía, y consiste en enseñar a emplear de forma clara y organizada los juegos de lenguaje según la pertinencia del uso.

En Wittgenstein, el lenguaje es una actividad práctica, y su funcionalidad se configura en su dimensionalidad social. Es decir, se configura como una actividad intersubjetiva, pues se habla o se escribe siempre para alguien, es una forma de vida compartida. Pero ¿acaso no se entorpece esta funcionalidad intersubjetiva cuando llevamos a cabo el procedimiento analítico? Desmontar en partes, relacionar las partes, no es también desactivar el sentido, ¿es que acaso, se pueden separar las notas musicales del conjunto, sin perder también la propia melodía? El procedimiento analítico en Wittgenstein, es una actividad subjetiva que implica el *solus ipse*, y por lo mismo, compromete decididamente el sentido original del lenguaje, ya que exorcizar el lenguaje es también despojarlo de sus secretos, es inhabilitarlo mientras se le inspecciona. Podemos aquí, encontrar una posible contradicción en Wittgenstein, pues si lo que se busca es la claridad, la transparencia, ¿no hace el mismo cansado y enmarcado el trayecto? Si la propiedad fundamental del lenguaje es operar en función de ciertos juegos de lenguaje según el uso, ¿y que viene el interés, de una analítica del lenguaje? No es legítimo interrumpir un juego de ajedrez para conocer parte por parte sus relaciones, sus movimientos, en el acto, se está violentando su naturaleza. Analizar un juego de lenguaje es ya romper un juego de lenguaje, bajo estas condiciones la analítica del lenguaje sepulta al lenguaje.

Podemos ver que en Wittgenstein, el problema del lenguaje ha sido despojado de la existencia del hombre, a pesar de proyectarlo en el plano social, la intersubjetividad del lenguaje opera en función del consenso. No pueden mil hombres determinar la simetría del sentido, por más acumulaciones semánticas disponibles en acuerdo, el inventario de palabras, de sonidos, de expresiones terminará por desbordar el *sentido*. Es empero Merleau-Ponty, quien asume el compromiso de pensar el problema del lenguaje en su permanente relación con la existencia. Y es de quien nos abocaremos ahora.

### **Lenguaje y existencia en Merleau-Ponty**

Merleau-Ponty, nació en Rochefort-sur-Mer (Francia), de formación filosófica, tuvo acceso a los archivos Husserl, propuso una filosofía de la percepción como una filosofía de la existencia, presentó simultáneamente dos obras para doctorarse en 1945, dictó cursos en el Collège de France, de 1952-1960. La figura de Merleau-Ponty, y su pensamiento, quedaron silenciados debido a la efervescencia de pensamientos juveniles y ruidosos, propios del 68 trances, animados por filosofías extra-

vagantes. Pero hoy damos la palabra en su serenidad, a un discurso que alimenta las mas diversas expresiones de la vida, y que en su silencio, puede con toda prudencia, senalar el camino del pensar.

Merleau-Ponty, penetro el misterio del lenguaje en casi todas sus obras, era una tarea que exigia su propia vocacion de filosofo. Primero, en forma cientifica, en la *Estructura del comportamiento*, para diferenciar las formas humanas de otras formas de vida, luego, como un fenomeno que se vuelve crucial para circunscribir nuestro modo de ser-del-mundo, en *Fenomenologia de la percepcion*. El problema del lenguaje, fue siempre un imperativo para su filosofia, sabia, como el mismo Wittgenstein, que en el lenguaje pueden decidirse los problemas fundamentals del hombre, tal era el caso, que opto por comenzar sus cursos en el Colegio de Francia, con problemas de lenguaje, exclusivamente con el de la "expresion" y "el uso literario del lenguaje". Habia anticipado a sus alumnos que en el uso incorrecto del lenguaje se decide la historia de una cultura proyectada en su estado de no-filosofia, un vaticinio que de sobra sabemos, se ha hecho realidad.

Merleau-Ponty, accedio al estudio del lenguaje, por el legado del ginebrino Ferdinand de Saussure, cuya obra "*Curso de linguistica general*" fue una compilacion que sus alumnos integraron. En ella, nuestro autor, concibe una riqueza incomparable sobre la teoria del lenguaje, pero sigue pensando que habia que situar estos problemas en el corazon del hombre. La obra que nos guiara para el consiguiente estudio del lenguaje en Merleau-Ponty, fue intitulada por Claude Lefort como "*La prosa del mundo*", obra inacabada por la muerte del autor. En ella se ensenan un sin numero de coincidencias y diferencias con la obra de Wittgenstein, por ejemplo, supone que hay un lenguaje que deviene por consenso, y que no hay una tal virtud de la palabra, *no hay un poder oculto en ella. Es un puro signo para una pura signification.*<sup>83</sup> Intenta como Wittgenstein, exorcizar el fantasma de un lenguaje puro.<sup>84</sup> Supone, como el, que la cultura occidental arraiga en sus entranas, una gama de conceptos dafunos, que han entorpecido y debilitado, toda forma de pensamiento original, tal es el caso del uso de conceptos con cierta connotacion dualista, entre los que se encuentran las contraposiciones: sujeto-objeto, espiritu-materia, cuerpo-conciencia, cultura-ciencia, a priori-a posteriori, arte-tecnica, etc. Sin embargo, en Merleau-Ponty se vuelve necesario, pensar la historia del lenguaje no como una historia objetiva y decir que el lenguaje no es un *objeto*, la unica historia pensable del lenguaje, la configura el sujeto *parlante*.

En *La prosa del mundo*, Merleau-Ponty, senala que una teoria del lenguaje debe llevar a la experiencia de los sujetos que hablan.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Merleau-Ponty, M. *La prosa del mundo*, Taurus, España, 1971. P. 30.

<sup>84</sup> Ver, el primer apartado de la obra: "*El fantasma de un lenguaje puro*". P. 25.

<sup>85</sup> Or. P. 41.

Por eso, la lingüística, debe esclarecer esa palabra que se habla en nosotros. Entre tanto, citando al autor, *digamos que hay dos lenguajes: el lenguaje adquirido, de que disponemos...y el lenguaje que se hace en el momento de la expresión...el lenguaje hablado y el lenguaje hablante*,<sup>86</sup> dos formas, que si bien no son diferentes, corresponden a dos maneras de habernoslas con el lenguaje. El lenguaje hablado es el que el lector lleva consigo, junto a determinadas significaciones disponibles, mientras que el lenguaje hablante es una suerte de transformación en que lo leído me interpela, soy por decirlo así, un sujeto parlante. Si el lenguaje en Wittgenstein, se realiza como una forma de vida, en uso, en Merleau-Ponty, la lengua viva, viene como a contextualizar la armonía del lenguaje. En él, la filosofía no consiste puramente en esclarecer el lenguaje, sino de mostrar en que casos, la filosofía renueva y sublima las significaciones adquiridas. La filosofía, pues, es una tarea que asiste al lenguaje en su estado naciente y vivo, es decir, es el gesto de continuación y recuperación<sup>87</sup>, donde se entrecruzan las fuerzas intersubjetivas del lenguaje. Cuando escucho, dice nuestro autor, *el discurso se habla en mí; me interpela y yo resueno, me envuelve y me habita*. Es por así decirlo, un conjunto de pulsaciones intersubjetivas, de manera que el lenguaje se funda en el fenómeno del espejo "ego-alter-ego"<sup>89</sup>. En este sentido, el lenguaje, realizado en el habla o en la literatura, es siempre un involucramiento humano, pero no de forma consensual, hay en su interior, no un poder individual, sino intersubjetivo, en su medio deviene la alteridad.

Aquí como puede apreciarse, hemos renunciado a dar una definición del lenguaje, pues creemos que tal definición oscurece sus relaciones vitales. La claridad del lenguaje no se percibe en su descomposición, sino en su continuación. Al igual que Wittgenstein, el poeta francés Paul Valéry, ya había planteado el problema de la descomposición del lenguaje para liberarlo de supuestos fantasmas, creía que las palabras eran una acumulación de contrasentidos y malentendidos, a partir de los cuales se erigía su sentido figurado. Si se ha heredado palabras usadas y expuestas al entorpecimiento del discurso, es necesaria una historia de la palabra, capaz de descomponer su sentido<sup>90</sup>, Pero Merleau-Ponty, a pesar de ser un lector devoto de la obra de Valéry, coincide con Saussure y Stendhal en que el lenguaje no puede ser descompuesto y anulado en sus relaciones. Ya que si se ha intentado someterlo a pruebas sinópticas (Wittgenstein), y a algoritmos del tipo matemático como en Valéry, esto no ha hecho más que confirmar que toda analítica

<sup>86</sup> Ibid. p. 35.

<sup>c</sup> a . p . 4 3 .

<sup>88</sup> Ibid. p. 46.

<sup>89</sup> Cfr. p. 47.

<sup>90</sup> Citado por Merleau-Ponty, *en Laprosa del mundo*. p. 48-49.

del lenguaje es una replica del lenguaje, el original, es una perpetua movilidad en el sentido. La historia analitica que proponen esos dos autores, es la sincronia de una historia que suspende en el tiempo la vida del lenguaje, pero no lo agota, porque es puramente subjetiva, la hace un solo hombre, el analista. Operando en los terminos de Wittgenstein y Valery, *el lenguaje se convertiria entonces en una prision, condicionaria incluso lo que se puede decir de el, y estando siempre supuesto en eso que se dice de el, no seria capaz de esclarecimiento alguno.*" Merleau-Ponty, sabe que la ciencia del lenguaje en el presente, no puede alcanzar una verdad del lenguaje, y sabe que la historia objetiva se destruiria a si misma.<sup>92</sup> Si hay en el lenguaje significaciones viejas y oscuras, lo mas que puede hacer el analista, con justa prudencia, es ingresar a ellas, respetando la *solidaridad* que mantienen con el resto. Las palabras se solidarizan en sus significados, como las notas de una melodia se solidarizan entre si en la armonia del sonido.

Del lenguaje puede decirse por ultimo, que es siempre viejo y siempre nuevo, si en la historia se han sacrificado algunas lenguas y devenido otras, es una prueba mas de que el lenguaje desborda sus limites, pues, constantemente se esta haciendo asi mismo en el interior del hombre, y nada puede escindirlo a menos de que con ello se escinda al hombre mismo. Convenimos pues, con Wittgenstein, en que el lenguaje es una forma de vida, y que los usos, muchas de las veces condicionan las practicas del lenguaje, pues se trata de un lenguaje inter subjetivo. Pero creer que el lenguaje sea algo que se pueda fragmentar y deconstruir, sin quitarle en el acto su naturaleza, en esto no se puede estar de acuerdo, convenimos con Merleau-Ponty, en que alii, donde se suspende la continuidad de la palabra y sus sentidos, se concluye en la ausencia del lenguaje.

<sup>91</sup> ICitado por Merleau-Ponty, en *Laprosa del mundo*. p. 52.

<sup>92</sup> Cfr. p. 51-2

## 2. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ДИСКУРСОЛОГИИ 2. TEORIA Y PRACTICA DE LA DISCURSOLOGIA

### 2.1. Общие вопросы дискурсологии 2.1. Cuestiones generales de discursologia

#### 2.1.1. Понятие дискурса в контексте субъектного бытия человека: к методологии исследования (Куштым А.А., Куштым Е.А.)

#### 2.1.1. Concepto del discurso en el context» del ser subjetivo del hombre: hacia una metodologia de la investigacion (Kushtim A. A., Kushtim E. A.)

*Резюме. Раскрытие понятия дискурса в привязке к феномену субъектного бытия человека имеет теоретическую и практическую направленность, особенно - в условиях современного состояния мира, часто определяемого как «неравно-весный мир». Дискурс как способ конституирования субъектности, в основе которого лежит диалог человека с миром, способствует гармоничным отношениям человека с миром. В основе субъектности человека лежат общекультурные ценности, эвристический потенциал которых неизбывен. В этой статье мы разрабатываем концепт «субъектности» и показываем ее роль в формировании единой модели дискурса, применимой к разным дисциплинарным областям познания.*

*Resumen. La tematización del concepto discurso vinculado con el fenómeno del ser subjetivo del hombre, representa una problemática del tipo teórico y práctico, sobre todo en las condiciones del mundo contemporáneo que frecuentemente se define como un "mundo desequilibrado". El discurso como modo de construcción de la subjetividad, en cuyo base radica el dialogo del hombre con el mundo, coadyuva a la elaboración de las relaciones armonicas entre el hombre y el mundo. En el fundamento de la subjetividad del ser humano yacen valores culturales, cuyo potencial creativo es inextirpable. En este artículo elaboramos el concepto de "subjetividad" y mostramos su papel en la formación del modelo general del discurso que se aplica a diferentes áreas disciplinarias del conocimiento.*

Проблема человека, его отношений с миром, являясь центральной проблемой всей духовной культуры на протяжении многих веков, в настоящее время не потеряла своей актуальности. Особенно ярко проблема человека, его сущности и существования находит свое выражение в философском дискурсе, где все содержание, логика, стилистика, язык философии охватывается идеей диалога человека с миром. Современная ситуация как новое качество бытия тесно сопряжена с проблемой актуализации творческого потенциала человека. Одним из способов реализации творческих способностей человека и одновременно фундаментом человеческой культуры и преобразования человеком социальной реальности является, по-нашему мнению, дискурс, так как он принципиально не перечеркивает социокультурные достижения, а способствует их реконструкции в новое качество, соответствующее духу времени. В таком статусе дискурс, безусловно, представляет собой неизбежную ценность как для отдель-

ного человека, так и для определенного научного сообщества или социального института, ибо он открывает такие возможности, реализация которых приводит человека к актуализации своей диалогической природы, что, в свою очередь, поддерживает созидательный характер его деятельности и поведения в различных (нередко, непредвиденных и конфликтных) жизненных ситуациях. Поэтому актуальность исследования феномена дискурса обусловлена практической потребностью современных социальных институтов в разработке общей стратегии образования и воспитания человека, ориентированной на актуализацию его личностно творческого потенциала, а также на выработку долгосрочной программы реализации способов укорененности в мире.

В настоящее время наблюдается переход социально-гуманитарных наук к субъект-субъектной парадигме. Принцип субъектности приобретает статус общенаучного принципа познания. Специфика современной социокультурной ситуации заключается в том, что происходит не просто смена эпох в культуре, как это было уже в истории социокультурного развития человечества, когда сменялись эпохи ренессанса, барокко, классицизма, романтизма, реализма, модернизма, которые при этом все же вписывались в общую парадигму лого-онто-тео- и т.д. центризма, а происходит смена культурной эпохи именно как ее переход к принципиально новой парадигме мышления - его многомерности. Такое положение дел, безусловно, сказывается на категориальном каркасе научного и философского знания, провоцируя мыслящего и чувствующего человека на поиск такой категории, которая бы нашла свое специфическое выражение в любой отрасли познания и явилась бы их мировоззренческим основанием. По-нашему мнению, такой категорией является «субъектность». Способом же сохранения меры в социальных отношениях, в отношениях человека с миром в целом и одновременно конструктивной формой бытия человека как такового выступает дискурс. Признание значимости диалогического характера любого вида дискурса как особого рода творческой активности человека в его диалоге с миром придает феномену дискурса статус всеобщности.

Актуализация способности к дискурсу, но еще более - реализация дискурсивных форм в аспекте познавательной активности человека, по-нашему мнению, в настоящее время приобретает особую актуальность. Однако сами термины «дискурс» и «субъектность», оказавшись в центре философской рефлексии над теоретико-методологическими основаниями научного знания, требуют некоторых уточнений.

Субъектность человека есть не что иное, как динамическая форма укорененности его в мире. Укорененность - это не ориентация на Бытие, это встроенность в некий порядок, это глубокая при-



частность Бытию. Мы полагаем, что диалог, являясь фундаментальным типом отношений человека с миром, играет ведущую роль в формировании и развитии субъектности. Ошибка некоторых ученых, по-нашему мнению, состоит в том, что они понимают «субъектность» как некоторую стационарность. Субъектность же как форма бытия человека многомерна и динамична.

Разработанное нами понятие «субъектности» мы сопрягаем с понятием дискурса. На чем основано единство понятий «дискурс» и «субъектность»? Единство этих понятий состоит, прежде всего, в том, что и дискурс, и субъектность в наиболее общем их определении есть актуализированная способность человека осуществлять рефлексию на самого себя как субъекта диалогических отношений, определять свое место в системе разного рода отношений (межличностных, научно-практических, общественных, политических, экономических и т.д.), активно применять способы реализации собственного творческого потенциала, привносить результаты своего духовно-интеллектуального творчества не только в дискурс как языковую практику, но и посредством своей деятельности - в непрерывный процесс созидания мира в целом.

Исследование феномена дискурса в рамках выше разработанного нами определения мы проводим на основе декомпозиции такой исходной категории, как «отношение». С одной стороны, отношение рассматривается нами в аспекте онтологического статуса человеческой экзистенции. Онтологический статус, во-первых, есть некая соотносительная мера между различными экзистенциями одного и того же субъекта дискурса, определяющая реальную степень его присутствия в определенной нише Бытия как такового, а также его способность к созданию условий для своего собственного существования; во-вторых, онтологический статус определяет уровень суверенности субъекта относительно других субъектов дискурса, уровень самообладания, при котором становится возможным управление своим имманентным существованием. Иначе говоря, онтологический статус человеческой экзистенции определяет, насколько человек способен реализовать свое «естественное право» осваивать собственное потенциальное духовно-интеллектуальное бытие и превращать своей экзистенцией в бытие актуальное; в-третьих, онтологический статус указывает на определенный дискретный уровень онтологической самооткровенности субъекта - на то, с какой нишей Бытия (материальной или идеальной; телесной или духовной) субъект отождествляет свою экзистенцию. В целом, онтологический статус содержит в себе степень мироприятия субъекта - тот континуум, в пределах которого человек проявляет свое субъектное начало. Онтологический подход состоит в том, что какой бы проблемы Бытия мы ни касались, мы всегда обращены не к избранному че-

ловеку, а к человеку как таковому. С другой стороны, отношение рассматривается в свете диалектического подхода к осмыслению антиномичного мира. Исходя из того, что если есть что-нибудь абсолютно несомненное, выявленное в мире и в мышлении (в мире, каким его мыслит человек, в мыслимом мире), то это - противоречие, мы подчеркиваем ту способность человеческого сознания, которая позволяет соединять противоположно-противоречащие определения в представлении об одной и той же вещи. Иначе говоря, факт человеческого сознания состоит в том, что оно диалектично.

Созидательный статус дискурса реализуется только благодаря диалогу человека с миром (природой, обществом, Богом, другим человеком и т.д.). С помощью диалога разрешаются противоречия, достигается гармония. Посредством диалога осуществляется органическая встроенность человека в мироздание, реализуется его связь с миром. Сущность связи - отражение полноты Бытия (целостности), которое складывается благодаря признанию значимости самобытности (само-Бытия) «Другого» наравне с признанием значимости собственного само-Бытия. Основой духовной связи человека с миром является его внутренний опыт, опыт осознания себя в модусе собственной бытийности.

Субъектное со-существование в рамках отношения «Человек - Мир» поддерживается духовным творчеством человека, которое и есть диалог. Причем диалог не задан однозначно, он каждый раз рождается заново, оставляя за процессом организации связи статус переговорный, а значит - открытый для созидания отношений человека с миром. По большому счету, организация связи человека с миром посредством диалога и есть духовное творчество, которое будучи диалогом человека с человеком, опосредуемым специфически человеческим отношением к миру (и в этом смысле - диалогом с миром), выступает и способом гармонизации отношений человека с миром, и вместе с тем - способом сохранения целостного характера личности. Дискурс - это приращение посредством диалога духовно-интеллектуального потенциала человека, творческая его реализация в любом виде социокультурной деятельности, созидание (образование) посредством диалога человека с миром таких форм бытия, которые способствуют, с одной стороны - расширению пространства собственной субъектности; с другой - расширению пространства свободного общения человека с миром, что создает благоприятные условия как для сохранения человеком персональной идентичности, так и для гармоничного взаимодействия его с миром.

В понимании субъектности мы отталкиваемся от тезиса, что всякий целостный объект внутренне противоречив, он имеет собственный импульс активности и самодвижения. Одновременно

всякий такой объект восходит к всеобщей субстанции - к миру в целом. Восхождение к миру в целом, иначе говоря, восхождение отдельного к всеобщей субстанции является основополагающим гносеологическим принципом. Принцип тождества противоположностей, выражающий единство глобального и локального моментов бытия, приводит нас к осмыслению отношений между субъектом как таковым и временно устойчивыми формами его бытия. Мы полагаем, что существует глобальный аспект причинной обусловленности событий (ситуаций), который должен дополнять диалектику возникновения отдельного из другого отдельного. Тождество противоположностей в его наиболее глубоком и всестороннем выражении включает в себе взаимосвязанные и взаимодополняющие стороны: одна сторона отражает диалектику локального бытия в некоторой системе связей и отношений, другая сторона восходит к диалектике всеобщей взаимосвязи, замыкает объект на мир в целом. Субъектность как предмет исследования внутренне противоречива не сама по себе, не в своей обособленной самостоятельности, но, прежде всего - как единичное проявление отношений в мире. Активность отдельного, фиксируемая в субъектностном уровне бытия человека, есть частица активности вообще, относящейся к миру в целом. Мы придерживаемся следующей позиции: всякое конкретное противоречие, с которым приходится иметь дело в конкретно-научном анализе, есть момент некоторого глобального отношения. Поэтому следует признать, что всякое единичное восходит к всеобщему и тем самым обнаруживает субстанциальное содержание. Формирование отдельного (в нашем случае - субъектности) фиксирует порождение из единой субстанции (мира в целом) отдельного образования. Ориентация мыслящего субъекта на осмысление его отношений с миром как отношений уникального с универсальным, с одной стороны, выводит его на самообращение, с другой - на мир в целом как к субстанции всякого отдельного существования. Различные субъекты, равно как и субъектные формы бытия человека тождественны в противоположностях, ибо едины в своей сущности. То, что на поверхности имеет форму относительно самостоятельного существования, есть глубокое внутреннее движение, ведущее к совпадению в «едином», в сущности. При переходе к более глубокому уровню знания обнаруживаются новые порядки тождественного, а с ними — и новые противоположности. В таком движении заключается бесконечное познание мира как единой субстанции.

Субъектность как форма укорененности человека в мире выступает конституирующей формой его бытийной организации. Она есть то предметное пространство, в границах которого субъект осуществляет самого себя именно как человек-разумный.

В связи с выше сказанным, декартова модель «Я мыслю, следовательно, я существую», вызывает ряд вопросов: «Мыслю что?»; «Мыслию как?»; «Каковы способы фиксации личностиного «Я»?». И вообще, сколько в том, что мы называем «субъектным» субъектного, и сколько в нем всеобщего, или говоря иначе - сколько планетарно-космического? Проблема человека раскрывается здесь новым ракурсом - как проблема гармонизации личностных и всеобщих смысловых ориентации, проблема сохранения человеческой мысли как таковой. Понятно, что само отсутствие человеческой мысли означало бы отсутствие человеческого существования. Поэтому потребность в человеке, сохраняющем способность мыслить, быть в отношении с миром, в диалоге с ним, определять смысл своего присутствия в мире, фиксировать посредством языка человеческое существование как существование разумное - такова духовная потребность времени.

Мы полагаем, что дискурс как раз способствует расширению духовно-интеллектуального пространства человека. Более того, дискурс необходим для поддержания его психического здоровья, ибо, как известно, «человек один не может» (!). Психическое здоровье - состояние благополучия, характеризующееся отсутствием болезненных психических проявлений, обеспечивающее адекватную условиям окружающей действительности регуляцию поведения и актуализацию творческого потенциала человека в его отношениях с миром. В привязке к заданной нами тематизации мы вводим термин «дискурсообразность». Дискурсообразность - это способность человека к полноценному, целостному развитию и функционированию психического аппарата. Фиксация человеком себя в мире в духовно-интеллектуальном модусе его бытия есть не что иное, как фиксация здорового образа жизни, когда человек мыслит свободно и ясно, его воля не парализована, он ставит цели, планирует, организует и осуществляет свою познавательную деятельность. В результате, создается благоприятная объективная ситуация, а именно - расширение человеком границ собственной субъектности посредством актуализированной способности к диалогу с миром.

Почему мы делаем акцент именно на диалог, постоянно подчеркивая, что диалог лежит в основе любого вида дискурса? Мы полагаем, что диалог есть первое свидетельство духовности человека.

Согласно Платону, диалог, с философской точки зрения, может протекать успешно при наличии трех условий:

1. Участники диалога должны владеть знаниями, тезаурусом, и вся информация должна быть выложена на стол открыто.

2. Должна присутствовать абсолютная свобода самовыражения, и предоставлена возможность говорить все, что себе-

седник считает нужным. Правила для всех участников диалога должны быть равны.

3. Необходимо наличие доброй воли собеседников, воли, стремящейся к позитивному результату, вплоть до отказа от эгоистических установок и интересов. Никто не имеет права ограничивать время диалога. Только при наличии знаний, свободы и доброй воли рациональный диалог (что тождественно дискурсу) может привести к универсальности и преодолению частных интересов.

Диалог всегда ценностно ориентирован и в силу этого он нравственен. Именно в диалоге реализуются усилия человека понять «другого». В связи с этим, наиболее остро в настоящее время встает проблема осмысления нового типа культуры современного мира - культуры дискурса. По большому счету, культура дискурса есть проявленная воля человека к диалогу, который всегда приводит к всеобщему результату - к Со-Бытию и от него - к Событию. Событие есть некая смысловая со-причастность субъектов дискурса. Событие - это «духовная ситуация времени» (в терминологии К. Ясперса). В контексте нашей тематизации таким Событием является одновременное обретение субъектное™ участниками дискурса посредством диалога друг с другом. Событие - это полнота единого переживания человеком целостности своего «Я» и целостности мира (другого человека, природы, Бога, общества и т.д.) как двух равноправных «субъектов». Конечно, такое понимание приводит нас к метафизике духа. Преображающая сила духа - это сила творческого действия человека, поддерживающего гармоничные отношения с миром.

Рассмотрение субъектности в контексте метафизики духа позволяет нам разработать термин «субъектность духа человека». Субъектность есть такое свойство духа человека, отсутствие которого приводит к реальному отсутствию человеческого духа вообще. Иначе говоря, при отсутствии свойства субъектности дух конкретного человека лишается своего собственного бытия. Сказать «субъектность духа человека», значит, сказать «реальность человека как субъекта», «фиксируемость собственного бытия человека как субъекта диалогических отношений с миром». Субъектность - это то, что необходимо для поддержания связи человека с миром. Дискурс, в основе которого лежит диалог, выступает таким всеобщим началом, таким типом связи человека с миром, при котором сообщение приобретает для субъекта коммуникации статус самостоятельного предмета осмысления в привязке к собственному бытию как уникальному в рамках всеобщего отношения «Человек-Мир» как такового.

Всеобщность дискурса в контексте феномена субъектности рассматривается нами в русле духовно-творческой природы человека как природы диалогической. Сам факт диалога человека с миром

говорит о его духовной связи с ним. Субъектность как некое образование (созданное как единичное), с одной стороны - некоторая целостность; с другой стороны - часть целостного мира. Единство глобального и локального аспектов диалектического миропонимания несет в себе важную методологическую функцию: отдельно может обнаруживать себя не иначе, как в качестве частицы всеобщей взаимосвязи и всеобщего развития, в своем диалектическом движении оно смыкается с мировым целым.

Уточняя термин «дискурс» в привязке к понятию субъектное™, мы каждый раз подчеркиваем, что в основе его лежит диалог, который предполагает не просто выработку общих позиций по поводу того или иного вопроса, но и, прежде всего, выработку собственной позиции. Результатом дискурса, в основе которого лежит диалог, является качественно новое образование - новые смыслы, ценности, нормы и т.д. Поэтому дискурс не есть объединение идей, а есть созидание на этой основе новых идей, что, в свою очередь, расширяет пространство собственно субъектного бытия, не нарушающего гармоничных отношений человека с миром. Диалог - актуальная форма реализации творческого потенциала человека.

Всеобщее как таковое человеку не дано. В исследовании феномена субъектности мы отталкиваемся от тезиса: все то, что существует - существует в качестве единичного. Единичным является то, что не имеет составных частей, что нельзя разделить. Единичное принципиально неделимо в том смысле, что сохраняет неизменным свое значение. Человеку дан непосредственно лишь мир, воспринимаемый в его бесконечном различии. Человек как субъект сознательной жизни есть то начало, через понимание которого может пониматься бытие. Включенный в мир человек, в определенном смысле, эквивалентен (единосуш, причастен) этому миру.

Материя существует в пространстве: бесконечно малое - в бесконечно большом. Вопрос состоит в том: «Возможно ли приложить эту формулу к человеку как мыслящему субъекту?». Будучи в отношении с миром, субъект подчиняется общим закономерностям бытия - является проявлением пространства, некоторым выражением бесконечности. Человек как субъект деятельности занимает определенное место в мире и может находиться в различных состояниях сознания. Состояния субъекта ничем в пространстве не ограничены, поэтому субъект оказывается неким подобием пространства. Реализация человеком устремленности к собственному бытию (к субъектной форме своего существования) есть специфически человеческая организация единичного проявления «личностного пространства».

Субъектный уровень существования человека - это грань, степень чего-либо, но в качестве онтологического объекта предел имеет все признаки максимума существования, осуществления. Мыслить пределами - это мыслить идеально, поскольку никакое качество не существует реально в предельной форме. С помощью мышления пределами человек осваивает внутреннее пространство определенности. Предел идеален и недостижим. Если его ликвидировать, то теряется ориентир, жизнь теряет смысл, так как без границ исчезает середина. Специфика форм общественного сознания (морали, искусства, религии, права и т.д.) напрямую зависит от меры концентрации на этих пределах. Человек в процессе саморазвития определяет свое собственное пребывание в интервале между противоположными пределами: или в сторону материального, или духовного благополучия, или сохраняя равновесие между ними. Подлинный смысл субъектности состоит не в отрицании пределов, а в поддержании равновеликого статуса пределов, в расширении границ собственного бытия. Только через ограничение и ограничение своего бытия человек способен прорваться в тот просвет бытия, о котором пишет М. Хайдеггер - просвет на грани Времени и Вечности, Хаоса и Порядка. Человек живет на границе, которая одновременно соединяет и разделяет «вещи» несовместимые и неразделимые. Субъектность человека привносит определенный порядок в бытие этих «вещей». Упорядочение системы отношений зависит от способностей и возможностей человека входить во взаимодействие со своим внутренним миром и от способности осознавать целостность мира. Человеку очень важно определять границы собственного бытия, ибо только так возможен индивидуальный выбор. Субъектность выступает тем пространством, где субъект наделен свободой действий в рамках определенных регламентации (владеть, пользоваться и распоряжаться).

Если внимательно посмотреть на человеческое бытие, то легко обнаружить, что люди буквально захвачены границами, «околдованы» ими (границы тела; дом как граница собственной территории: «Мой Дом - моя крепость»; даже после смерти захороненный человек огражден, ограничен; ребенок в утробе матери и сама мать, несмотря на то, что они есть единое целое, разделены телесно). Вся жизнь человека состоит в постоянном проведении границ - между добром и злом, жизнью и смертью, болью и удовольствием, страданием и счастьем, любовью и ненавистью и т.д.

Первый, кто стал проводить границы - Адам. Он (согласно библейской Книге Бытия) дал имена животным и растениям, существующим в природе. Но Адам не только дал имена, он еще про-

вел сортировку животных и растений, сгруппировал животных, классифицировал их по общим признакам, а значит провел границы между разнообразными их видами, классами. Сам процесс сортировки был возможен, благодаря способности Адама мысленно проводить сходство и различие между животными. Процесс сортировки и есть проведение границ. Адам очертил природу, разделил ее в своем уме, разметил ее, создал определенную схему. Так образовался мир противоположностей - мир, развалившийся на части. На авансцену бытия сознания выходит понятие «Логос» - в нашем контексте понимаемое как «рацио». Это означает, что мышление становится предметным и целенаправленным. В свое время М. Хайдеггер указывал на то, что основным значением логоса является собирание. Адам собрал по схожим признакам животных, прежде различив их. Логос буквально стягивает воедино сущее, рассеянное во множестве, сплавляя его в целое. Логос сам по себе есть некая тотальность, в которой объединены противоположности.

Потребность в субъектное™, по-нашему мнению - это потребность человека в осмысленной жизни. Субъектность, нашедшая свое выражение в мыслительной форме в рамках того или иного дискурса, есть некий предел, которого достиг человек на том или ином этапе своей жизнедеятельности. В этом смысле, субъектность выступает высшей мерой определенности человека как субъекта мышления, она есть крайнее выражение качества мыслительной деятельности.

Мощнейшей границей является «своя» культура. Эта граница пролегает между своим образом мира, своей структурой понимания, своими культурными шифрами и чужим образом мира, его пониманием и шифрами. Только потому, что человек становится культурным, он становится принципиально ограниченным. Он ограничен культурным углом зрения, совокупностью норм культурного мировосприятия, которые есть не что иное, как координаты наличной культуры. Но (!) у человека есть память (бессознательное) о том, что находится по ту сторону границы - память о Тотеме. В древнейшей мифологии Тотем является носителем акультурного начала, первопрередком человека, который ничего не знает о смысловом упорядочении своих отношений с миром. У Тотема нет высших регуляторов жизни, да и в самой жизни нет никакого смысла. Тотемическое начало человека - абсолютная стихийность, не знающая культуры. В итоге, сознание человека, с одной стороны, живущего в координатах наличной культуры и, с



другой - сохраняющего память о Тотеме, настолько расщепляется, раздваивается, что нуждается в собирании, в упорядочении, в организации в некую целостность. Такая организация становится возможной, так как человек может видеть объективный мир не безлико-объективным взглядом, а через призму своего отношения с миром - субъективного. Субъективное становится для человека формой его пребывания в этих отношениях, которые, в свою очередь, культурно нагружены и, в силу этого, ограничены.

Диалектика субъектного бытия человека состоит в том, что, с одной стороны, оно есть социокультурный феномен; с другой стороны - сущностная характеристика культуры. Только обладая «ограниченным» (не путать с «недалеким», «поверхностным») взглядом на мир, человек вступает в особенный, уникальный диалог с миром во всей его многовариантности. Без обретения субъектности принципиально невозможен никакой диалог с тем, что мы называем «всепредметным миром». В этом отношении, Адам не просто поименовывает мир. Называя «вещи» своими именами, человек творит мир как бы впервые, он творит то, что не было до момента поименования, а именно - создает определенную культурную упорядоченность. Поэтому исследование мифа в контексте заданного нами понимания субъектности имеет непреходящее значение, ибо раскрывает субъектность и как универсальный, и как личностный способ существования человека. Миф, вне всякого сомнения - это генератор информации о мире. Именно в мифах мы впервые находим модель построения субъектного пространства человека и его сознания.

Думается, задача человека состоит не в устранении одной из противоположностей как непримиримых, как разделенных и не со-существующих друг с другом. Задача состоит в том, чтобы выйти «ИЗ» пространства противоположностей. В этом отношении, субъектность, по-нашему мнению, выступает в качестве высшей ценности и источника всего того, что составляет порядок в природе и обществе (Бог как субъект Бытия: сказал, пожелал, сделал; человек как субъект деятельности и т.д.). Субъектность как форма бытия человека определенной культуры становится равновеликой, равномошной самой культуре, в которой каждое явление и каждый предмет оказывается ограниченным субъективной призмой. Благодаря разным субъектным граням (в условиях их энергичной равномошности) возможно бытие всего в культуре. Когда мощь одной какой-то грани (или совокупности граней) начинает доминировать, нарушается слаженность,

нарушается гармония. Наверное, в этом могут быть свои плюсы: только так возможна динамика дискурсивной формы бытия человека и его развития - динамика определенной грани Бытия, фиксируемой в тех или иных видах человеческой деятельности, в поведении, познании и т.д. Это есть то, что можно назвать «расширением субъектного пространства».

На разных уровнях человеческого существования субъектность может содержать в себе позитивные и негативные характеристики.

На метафизическом уровне (отношение «человек-мир»), конституирующим признаком картины мира и одновременно онтологическим основанием субъектности является нестабильность. Негативный аспект выступает в виде онтологической негарантированности и непредсказуемости проявлений человеческого характера. Позитивный аспект выражается в возможности разнообразной самореализации человека в реальных условиях индивидуального и общественного бытия.

На культурно-историческом уровне (отношение «индивид-род») онтологическим основанием субъектности выступает специфически человеческая экзистенция: с одной стороны, «заброшенность в мир»; с другой - «конечность существования».

На экзистенциальном уровне онтологическим основанием субъектности является эксцентрическая позиция человека в мире, его нахождение перед «ничто» и обретение на этой основе свободы, открывающей многообразие возможностей его бытия.

На между индивидуальном уровне («Я-Другой») онтологическим основанием субъектности является интертекстуальность, которая задает параметры очеловеченному «Я» и внечеловеческому «Другому». Негативный аспект субъектности выражается в описанной в постмодернизме «децентрированной субъективности», утратившей свою целостность в результате действия внеположенных человеку сил (социума, языка, бессознательного и т.д.). Позитивный аспект субъектности выступает в качестве отношения «Я-Ты», в котором целостность входящих в это отношение частей приводит к плодотворному результату, основанному на их конструктивном, творческом взаимодействии.

На внутри индивидуальном уровне («Я-Я») онтологическим основанием является расщепленность сознания человека на «Я» и «не-Я», основанная на изначальной противоречивости человека. Противоречивая природа человека приводит его, во-первых,

к утрате самоидентичности (инвелированию); во-вторых, к очеловечиванию личности через взаимоотношения со своей скрытой стороной, выступающей как внечеловеческое внутри индивидуальное. Негативный аспект субъектности заключается в построении психологических защит как реакций на тяжелую жизненную ситуацию, в выплескивании вовне отрицательных эмоций, которые неподвластны контролю сознания. Позитивный аспект субъектности состоит в принятии своей «тени», в признании ее хранилищем творческой энергии.

Человек по природе своей - существо альтернативное. Необходимость выбора одного из нескольких способов существования человека подчеркивает альтернативный характер его экзистенции. Человек постоянно встречается с альтернативами, в том числе - с выбором между добром, которое несет положительный эмоциональный заряд, и злом, несущим отрицательный заряд. Человек позитивно реагирует на слово «добро», за которым тянется шлейф: «справедливость», «доброжелательность», «созидание», и реагирует негативно на слово «зло», за которым стоят понятия «ненависть», «насилие», «разрушение» и т.д. В жизни добро и зло нередко тесно переплетены, и не всегда можно провести между ними четкую грань. Большую роль здесь играет компетенция индивида, то есть круг вопросов, в рамках которых человек обладает знаниями, необходимыми для осуществления своей познавательной деятельности в определении добра и зла.

Следует признать, что ни одно из понятий, ни одна из концепций недостаточны, чтобы жить согласно высказанным идеям. Между тем, исследование феномена дискурса в аспекте диалоговой сущности человека в привязке к понятию субъектности не только проясняет основное содержание этого феномена, но и конституирует его в качестве всеобщего объединяющего начала, имеющего социокультурную ценность как для приращения философского знания, так и для нахождения путей конструктивного решения смысложизненных проблем. Субъектность личности находит свое выражение в предметной деятельности. «Живя по понятиям», человек может адекватно охватить ситуацию, принять правильное решение и действовать мудро. Духовно-интеллектуальный модус актуализации деятельностного начала человека придают человеку статус деятеля-Творца. По большому счету, дискурс как действие субъекта, основанное на его диалоге с миром, становится созиданием.

Дальнейшее исследование «субъективного» в рамках заданной нами тематизации позволит получить на междисциплинарном уровне обоснованные результаты, способствующие новому прочтению множества проекций предметной деятельности человека в материально-духовном модусе его бытия.

### **2.1.2. Современный дискурс: от телесности к виртуальности (Трушникова ЫЛ.)**

### **2.1.2. El discurso contemporáneo: de la corporalidad a la virtualidad (Trashnikova E. L.)**

*Резюме. Гуманитарное знание за последние два столетия сделало невероятный прорыв в сторону расширения дискурсивных практик. Происходит расширение возможностей философствования. Сращивание телесности и виртуальности - одна из главных тем 20 столетия, особенно со второй его половины и тех сладостных грез, которые подарила человечеству кибернетика/ Стремление к виртуальности через преодоление телесности пропитано не только духовными мотивами, но также необузданной любознательностью и жаждой экспериментов.*

*Resumen. El conocimiento humanitario M20 enormes avances para ampliar las prácticas discursivas durante los dos últimas centurias. Las posibilidades del filosofar también se amplificaron considerablemente. La unión entre lo corporal y lo virtual es uno de los temas principales del siglo veinte y en especial durante la segunda mitad; la cibernética le regalo a la humanidad muchos sueños placenteros. La aspiración a superar lo corporal se explica no solo por motivos espirituales, sino también por la curiosidad irrefrenable y por el afán de los experimentos.*

Гуманитарное знание за последние два столетия сделало невероятный прорыв в сторону расширения дискурсивных практик. Оказалось, что говорить можно буквально обо всем. Нет ничего из того, что связано с нашей жизнедеятельностью, что недостойно внимания. Более того, это произошло в рамках философского дискурса. Такие мыслители как А. Бергсон, Ф. Ницше, О. Шпенглер вводят совершенно несвойственные для философии способы текстологического оформления мысли. Начинает развиваться полистилистика, но экспериментировать можно не только с формальной стороны текста, гораздо интереснее освоить новое содержание, что мастерски впоследствии доказали мыслители 20 века. «Думается, что именно с легкой руки Ницше в философию устремились представители и сторонники самых разных профессиональных стратегий схватывания: математики, лингвисты, этнографы, психологи, литераторы, политики, юристы, и пр. или вовсе - персонажи с не проясненной (благородно называемой то «синтетической», то междисциплинарной) профессиональной, нетрадиционно метафизической, ориентацией. И оказалось - опыт развития философии в XX веке тому свидетельство, - что философия может стать площадкой применения практически любых (и не только спекулятивных) конструкторских моделей,

генетически восходящих к самым разнообразным познавательным практикам как прошлого, так и настоящего, как европейского, так и неевропейского зазола»<sup>93</sup>.

Расшатывание границ и методологических приемов философского дискурса привел к тому, что не осталось четких критериев различения метода и предмета. Это сделало возможным в рамках дискурса гуманитарного знания обращаться к исследованию, описанию и обсуждению тем, которые традиционно считались недостойными внимания. Так, например, в культурологический дискурс входит целое направление исследований повседневной культуры, происходит «маргинализация» философского дискурса, пристальное внимание привлекает тема телесности, соотношения тела и текста, тела и семиотического его прочтения, отдельно стоит отметить исследования возможностей коммуникаций и увеличивающегося проникновения средств, способов и каналов коммуникации. Но самое удивительно - это то, как все это смешивается с информационными технологиями, и через проникновение в повседневность компьютерной виртуальности происходит преобразование жизненного пространства, что в свою очередь порождает новые дискурсивные практики.

Изменения в понимании и толковании дискурса происходили с Нового времени, когда формируется очень важное понимание дискурсивное<sup>TM</sup> как способа рационализации мира. Именно такое рассудочное, аналитическое мышление последовательно делает познаваемым предмет изучения (Р. Декарт). Правда, замыкая его в пределах допустимых способов изложения. «Дискурс представляется как самодостаточное явление, хранящее в себе весь необходимый потенциал для своего воспроизводства. Именно в такой интерпретации («дискурс как монолог», «дискурс как саморефлексия», «дискурс как система») он противопоставляется разговорной речи или повседневным диалогам»<sup>94</sup>.

Затем дискурс допускает расширение стиля, что делает его использование более сложным для формулирования четкой дефиниции. Так эссеистика становится допустимой дискурсивной практикой. Происходит расширение возможностей философствования, классическая парадигма, которая опиралась на последовательное и логичное развертывание в понятиях и суждениях, обернулась неклассическим поворотом в сторону аналитической и лингвистической философии. Цен-

<sup>93</sup> СОКОЛОВ Е.Г. Маргинализация философского дискурса [Электронный ресурс] / отв. ред. А.И. Колесникова // История философии, культура и мировоззрение. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. - 233 с. - Режим доступа: [http://anthropology.ru/ru/texts/sokolove/kolesn\\_16.html](http://anthropology.ru/ru/texts/sokolove/kolesn_16.html).

<sup>94</sup> Кожемякин Е. Дискурсивный подход к изучению культуры [Электронный ресурс] / Е. Кожемякин // Современный дискурс-анализ. - Режим доступа: <http://www.discourseanalysis.org/st6.html>.

трировавшейся вокруг понятия «Язык» как онтологическое основание действительности.

Этот аспект важно учитывать в ходе прояснения содержательного разнообразия современного дискурса, который сложился в результате дробления наук о человеке и как следствие появляется междисциплинарная методологическая основа для исследований, связанная с дискурс-анализом. Дискурс - это неотъемлемая часть культуры. То, что оказывается между языком и речью. Э. Бюиссанс расширяет классическую бинарную оппозицию «язык - речь» за счет введения нового элемента - дискурса - под которым понимал своего рода «проводника», «медиума» между абстрактной знаковой системой и живой речью; иными словами, в этой оппозиции дискурс трактовался как механизм актуализации языка в естественной коммуникативной ситуации, результатом чего являлось развертывание речи.

Р. Барт идет дальше, указывая на транстекстуальность дискурса на психологические, социальные и прочие аспекты его существования. Поэтому семиотическая трактовка сделала возможным современное многоуровневое интерпретационное пространство дискурса.

Среди многочисленных школ, направлений и подходов к изучению, использованию и толкованию дискурса для понимания соотношения телесности и виртуальности невозможно обойтись без французской школы дискурс-анализа (М. Фуко, Ж. Бодрийяр, Ж. Лакан, М. Пешё, П. Анри, П. Серио). «Развивая традицию изучения дискурса как риторического и эстетического образования, эта группа теорий в основном отождествляет дискурс с феноменом власти, полагая его исключительно в сфере социальных отношений и взаимодействий. В рамках этого направления принято отмечать две доминантные теории, радикально повлиявшие на содержание большинства дискурсных исследований: теорию дискурсивных формаций (теорию археологии и генеалогии) Мишеля Фуко (получившее в дальнейшем свое развитие в теории «автоматического анализа дискурса» Мишеля Пешё) и психоаналитическую теорию дискурса Жака Лакана»<sup>95</sup>. В данном случае важно отметить преломление дискурс-анализа в таких сферах как телесность-сексуальность, норма-патология, безумие, свобода, творчество - болезнь, власть, прагматизм. А также совмещение лингвистического и психоаналитического в работах Лакана, выход на уровень символического, что особенно актуально звучит в ситуации современного прочтения соотношения телесности и виртуальности, настоящего их состояния и футурологических прогнозов в этой области.

<sup>95</sup> Кожемякин Е. Дискурсивный подход к ючению культуры [Электронный ресурс] / Е. Кожемякин // Современный дискурс-анализ. - Режим доступа: <http://www.discourseanalysis.org/st6.html>.

Идея преодоления доминирующих дискурсов получает в дальнейшем развитие в трудах таких ученых, как Ж. Деррида, Ю. Кристева, С. Жижек. По их мнению, глобальная задача теории дискурса - выработка стратегий сопротивления идеологическому насилию дискурсов и способов исключения негативно-дискурсивного влияния. Практическое применение данных философских посылов мы можем наблюдать в идеях либертарианцев, движении нью-эйдж, «Декларации независимости киберпространства» Д.П. Барлоу, появлении социальных сетей, блогов, живых журналов, медиавирусов и проч.

Современный дискурс преломляется во всем своем разнообразии образов жизни, научных парадигм, коммуникативных практик, специализированных и профессиональных сообществ и может быть представлен в модусе от телесности к виртуальности. Конечно, все это уходит корнями в глубокую архаику. Преодоление тела и стремление к духовному, эфирному, нематериальному способу существования с одной стороны и расширение своих физиологических возможностей с другой (продление жизни, вечная молодость, физическое совершенство, и всевозможные вариации на эту тему). Проявлений в истории культуры подобных грез, чаяний, потребностей достаточно. Здесь и ритуальные магические, шаманские, а впоследствии сложные религиозные таинства, практики аскезы, умерщвления плоти, эксперименты с измененными состояниями сознания, божественные откровения, пограничные состояния сознания, творческий экстаз и прорыв, озарение. Список достаточно многообразен по своему содержательному составу.

За свою историю человечество чего только не перепробовало для достижения выхода за пределы грубой материальности, своей обреченности телесностью. Безусловно, что вектор движения от телесности к виртуальности не нов. Однако он приобрел в современной ситуации совершенно новые возможности. Эти возможности подарили информационные технологии, способы коммуникации, научная фантастика, воплощающаяся в робототехнике.

Исследования данного вопроса невозможны без анализа двух текстов: М. Дери «Скорость убегания: киберкультура на рубеже веков» и Э. Дэвис «Техногнозис: мир, магия и мистицизм в информационную эпоху». Не то чтобы это были главные книги, проливающие свет на дискурс телесности и виртуальности, но формулирующие тенденции и делающие саму данную тему предметом обсуждения. Поэтому задача не в том, чтобы объяснить и привести примеры современных способов движения от телесности к виртуальности, а в том, чтобы показать в каких текстах и каким образом данная тема находит свое преломление, свою дискурсивную обоснованность.

Поскольку сама ситуация стремления преодолеть телесность известна человечеству с самого начала то совершенно очевидно, что Эрик Дэвис обращается к исследованию невероятных переплетений архаического в ультрасовременном. «Я хотел проследить тайную историю мистических импульсов, которые продолжают питать увлеченность западного мира технологиями, и особенно технологиями коммуникации»<sup>96</sup>. Одним из ярчайших примеров новых изобретений и их оккультного использования является применение телеграфа, телефона, фотографии в спиритических сеансах, которые проводились в 19-Н.20 вв. Когда электромагнетический энтузиазм некоторых мистиков и ученых предполагал, что наука и инженерия смогут проникнуть в доселе невидимые царства и наладить контакт с другими мирами. Появившиеся технологии расширяют возможности человеческого восприятия, которое ограничено нашей физиологией, что открывает новые измерения Вселенной. Поэтому можно сказать о развитии эзотерического по мере увеличения представлений о мире, связанных с расширением человеческих возможностей, проникновение в микро и макромир создает иные области для причинно-следственных объяснений.

В дальнейшем с развитием информационных технологий и исследований в области биологии (обнаружение двойной спирали ДНК и последующая ее расшифровка) появляется взгляд на живые существа как на машины для обработки информации. Кибернетики во главе с Норбертом Винером, рассуждая на своем систематизированном языке компьютерного программирования, стирают традиционные дихотомии сознания и машины, органического и механического, естественного и искусственного. Однако нужно обращать внимание на то, что «предел мечтаний кибернетической науки: невероятно умные и самостоятельно мыслящие машины, предупреждая, что этот час уже близок, Винер сравнивал таких носителей разума с джиннами из «Тысячи и одной ночи»: однажды выпустив их из бутылки, нельзя быть уверенным, что их «предположительно сознательные» действия не приведут к кошмару неподвижных последствий»<sup>97</sup>.

Итак мы подходим к теме где совмещаются исследования Марка Дери и Эрика Дэвиса - киберкультура и киберпространство, той самой сфере, где телесное становится преградой для полного погружения в виртуальное. Как говорит Дери, компьютер не только революционизировал посредством электронных соединений нашу нематериальную жизнь, он безвозвратно изменил и нашу материальную жизнь. Изучая миро-

<sup>96</sup> Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху [Текст] / Э. Дэвис; пер. с англ. - Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008. - С. 13.

<sup>97</sup> Там же. - С. 134-135.



воззрение программистов, хакеров, геймеров он приходит к выводу о самом главном конфликте киберкультуры - противостоянии тела, «мяса» как тяжелой плоти, невесомому интеллекту, чистому сознанию.

Безусловно, одним из любопытнейших явлений так называемой эпохи homo cyber стали представители киберлибертарианства и приверженцы трансгуманизма, более известные как экстропианцы. Как сказано на одном из их сайтов: «Экстропианизм - трансгуманистическая философия. Подобно гуманизму, трансгуманизм ценит разум и гуманность, и не видит никаких оснований для веры в непознанное, сверх естественные силы, помимо нас, управляющие нашей судьбой, но идет далее побуждая нас выйти за рамки только стадии человеческого развития. Как сказал физик Фримен Дайсон: « Человечество, для меня, подобно великолепному началу, но не последнему слову». Религии традиционно давали ощущение значения и цели в жизни, но также подавляли интеллект и душили прогресс. Экстропианская философия дает вдохновенное и возвышенное значение и направление нашим жизням, оставаясь при этом гибкой и прочно базирующейся на науке, разуме, и безграничном поиске совершенствования»<sup>98</sup>. Одной из важных составляющих их идеологии является принцип интеллектуальной технологии, понимаемой как творческое применение науки и техники, для превышения «естественных» пределов, налагаемых нашим биологическим наследием, культурой, и окружающей средой.

Как бы научно-фантастически не звучали тезисы экстропианцев, тем не менее, главный их пафос озвученный президентом Института экстропии Максом Мором - это призыв избавиться от барьеров, которые налагает природа и при помощи разума преодолеть границы человеческого, последовательно пройдя трансчеловеческую и постчеловеческую стадии. Ну а дальше уже непосредственно они представляют варианты того, как преодолеть смерть, старость и телесность как таковую. Один из способов - это загрузка сознания в компьютер. Наиболее радикальный сторонник такой трансгрессии Ганс Моравек задается вопросом, почему бы не стать машинами в буквальном смысле этого слова. Здесь на арену выходит образ киборга. «Сам этот термин был придуман в начале 1960-х годов двумя учеными, М. Клайнсом и Н. Кяйном, которые хотели при помощи технологических и фармакологических средств улучшить тела астронавтов до той степени, чтобы «наши мальчишки» стали чувствовать себя в открытом космосе как

<sup>98</sup> Мор М. Принципы экстропии, V 2.6. [Электронный ресурс] / М. Мор; пер. с англ. // Российское трансгуманистическое движение. - Режим доступа: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/34/129/>.

дома»<sup>99</sup>. Отсюда очевидна тенденция развертывания современного дискурса в область научно-фантастической литературы и основанного на его идеях кинематографа, осуществляющего репрезентации образов слияния человека и машины, будь-то киборги или другие возможные вариации на эту тему.

Сращивание телесности и виртуальности, пожалуй, одна из главных тем 20 столетия, особенно со второй его половины и тех сладостных грез, которые подарила человечеству кибернетика. Однако технологичность как принцип пропитала собой все стороны человеческой жизнедеятельности. Так что, в некотором смысле, человечество вступило на путь машинизации. Все можно представить как набор техник - религию, коммуникации, психологические тренинги, духовные практики. Мысль о становлении человека человеком через преодоление в себе машиноподобности, запрограммированности высказал Ч. Тарт, проведя аналогию между человеческими чертами, автоматически заложенными в ходе эволюции. Таким образом, возникает мысль о неизбежности в человеческой истории прорыва к цифровой виртуальности как единственной возможности обретения подлинной идентичности.

Стремление к виртуальности через преодоление телесности пропитано не только духовными мотивами, но также необузданной любопытностью и жадной экспериментов. Так М. Дери обращает внимание на опыты над собой многочисленных фриков, анархистов, экстремистов в области биотехнологий и применении ее достижений в различных сферах от искусства до порнографии. Удовлетворение потребностей вот что, согласно учению многих психологов, движущий механизм нашей деятельности. Для художника изменение своей физиологии (вживление имплантатов, пластическая хирургия, протезирование и т.д.) это возможность расширять творческие приемы. Для обывателя подобные эксперименты стремление к большему объему развлечений, достижение комфорта. Отсюда такое разнообразие телесных способов доставить себе удовольствие, побаловать себя. Поэтому одной из наиболее востребованных тем выступает секс, а точнее оргазм с помощью компьютера, виртуализация сугубо физиологического процесса. «Секс, который сам по себе футуристичен, требует полной ревизии наших представлений о человеческой сексуальности и материализованном в телах сознании, а возможно, даже проведения радикальной модификации тела»<sup>100</sup>. Дальнейший вектор рассуждений приводит к научно-фантастическому будущему, в котором это видится возможным, но «человеческое, слишком

<sup>99</sup> Дэвис, Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху [Текст] / Э. Дэвис; пер. с англ. - Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008. - С. 182.

<sup>100</sup> Дери М. Скорость убегания: киберкультура на рубеже веков [Текст] / М. Дери; пер. с англ. - Екатеринбург: Ультра. Культура; - М.: АСТ МОСКВ, 2008. - С. 262.

человеческое» становится на его пути. Однако сама возможность телесной виртуализации открывает новое пространство для тендерных исследований и как следствия расширения наших представлений о тендерном дискурсе.

Граница между телесностью и виртуальностью приблизилась. Как видим, данная тематика вышла за пределы художественного вымысла и стала частью гуманитарного знания и маргинальных экспериментов. Загрузка тела в виртуальность уже началась, пусть лишь только символически, пока через моделирование и разнообразные способы репрезентации, особенно популярные в социальных сетях. То есть тело становится своеобразным интерфейсом. Посредником между мозгом / разумом / сознанием / душой и цифровой виртуальностью.

### 2.1.3. Научный и философский дискурсы как критическая рефлексия (Герасимова Ж.Д.)

### 2.1.3. Los discursos científico y filosofico como reflexiones criticas (Guerasimova Z.D.)

*Резюме. Исследование дискурса принципиально связано с проблемой рационально-рефлексивного сознания как фактора мироориентации человека. В связи с этим возникает необходимость выявить конструктивные возможности рационально-рефлексивного сознания и их пределы. Поскольку это сознание выступает, прежде всего, в научной и философской формах познавательной активности человека, целесообразно исследовать эти дискурсы как критическую рефлексию, выступающую в качестве фактора мироориентации.*

*Resumen. La inxxstigacion del discurso esta vinculada con el problema de la conciencia rational y reflexiva como un factor que orienta al hombre en el mundo. En este aspecto surge la necesidad de revelar las posibilidades constructivas de la conciencia rational-reflexiua y sus limites. Ya que dicha conciencia se manifiesta ante todo en lasjornuts filosoficas y cientificas, conviene explorar esos discursos como refkxkm critica que time un cardcter orientador.*

Бытие человека есть сложно структурированное бытие, выражающееся в различных феноменах человеческой культуры (мифология, религия, мораль, искусство, наука, философия) и создающее условия для реализации отношений человека с миром на основе диалога с ним. Дискурс как рефлектирующая система не только содержательно характеризует процесс обретения формы этих отношений (мифологической, религиозной, научной, философской), но и интегрирует в себе акты зарождения возможностей диалога человека с миром, а также способы реализации этих возможностей в действительности, выступая тем самым системообразующим фактором духовного бытия человека.

Дискурс является ядром и одновременно фундаментом культуры. Человеку необходимо осознать ценность дискурса в своем

бытии. Ценность - это то особое значение, которое придает человек чему-либо. Ничто само по себе ценностью не обладает. Лишь то, что человек выделяет из общей массы благодаря способности последнего удовлетворять те или иные его потребности, превращается для него в ценность. Поэтому, ценность - это не сам объект, а отношение к нему человека. Само это отношение может сформироваться не иначе, чем в дискурсе как форме культурного бытия, точнее со-бытия.

Исследование дискурса принципиально связано с проблемой рационально-рефлексивного сознания как фактора мироориентации человека. В связи с этим возникает необходимость выявить конструктивные возможности рационально-рефлексивного сознания и их пределы. Поскольку рационально-рефлексивное сознание выступает, прежде всего, в научной и философской формах познавательной активности человека, целесообразно обратить внимание на научный и философский дискурсы как критическую рефлексию, выступающую в качестве фактора мироориентации.

Наука, безусловно, является становым хребтом современной цивилизации, судьба которой, в свою очередь, органически связана с теми типами миропонимания и мироотношения, которые лежат в основе научной рациональности. Выступая против сциентистской абсолютизации роли и возможностей науки, хочется высказаться в защиту конструктивных возможностей рациональности как таковой, в защиту рационального типа сознания, в защиту рационализации отношений человека с миром.

На наш взгляд, нельзя недооценивать или тем более опровергать значимость рациональности как таковой в качестве необходимой ценности человеческой культуры. Речь идет, в первую очередь, не о научном мировоззрении, содержание которого однозначно определялось бы научным знанием, а о научно ориентированном мировоззрении. Речь идет о включении научного знания в более широкую перспективу сознания, некоторую метапозицию по отношению к науке в аспекте оценки того образа реальности, который она вырабатывает.

Научная рациональность как определенный тип сознания есть необходимое основание научного дискурса, который есть не что иное, как критическая рефлексия. Такой подход к научному дискурсу имеет философский статус, так как на его основе научная рациональность рассматривается как определенный тип отношения к миру.

Научное познание обязательно предполагает существование концептуального аппарата, задающего особое научное видение мира, надстраивающееся над обыденными представлениями о мире. Принципиальная философская оценка возможностей

научно-рационального сознания всегда исходит из осмысления этого факта существования такого аппарата, из определенных его интерпретаций. Суть состоит в том, что существование этого слоя научно-теоретических конструкций, теоретического мира», обеспечивая проникновение науки и вообще теоретического мышления (включая сюда и философию) в глубины реальности, недоступные неспециализированному обыденному сознанию, задает вполне реальные возможности «отчуждения» этого «теоретического мира» от мира, в котором существуют живые индивиды с их личностным сознанием, задает замыкание теоретического мира на самого себя, превращая его в некую суперструктуру, довлеющую над живым личностным сознанием во всем богатстве его мировосприятия и мироотношения. В конечном счете, свойственная научно-рациональному сознанию установка на фиксацию действительности в идеальных конструкциях («закон», «объективная необходимость» и т.д.) может привести к эстетической и нравственной глухоте, к подавлению живого личностного самостоятельного мировосприятия. Философское сознание это преодолевает.

Философский дискурс, являясь концептуальной рационализацией отношения человека с миром, позволяет самим этим отношениям быть живыми и свободными, ибо в них всегда сохраняется равновесие между универсальным (миром в целом) и уникальным (собственно личностным). Именно равновесие как некое «со-стояние» («со-стояние» есть неслиянность-нераздельность различных граней бытия - универсальных всеобщностей, высвечивающая единую границу - личностную устойчивость в бытии, и в этом смысле - уникальную) обеспечивает свободу от монополюльной привилегии на отображение мира. А отчужденные от многообразной, многокрасочной действительности с ее противоречивыми тенденциями и от живых людей в полноте их реального существования, по замечанию В.С. Швырева, «идеальные конструкции, независимо от их возможных рациональных источников, при определенных социальных условиях превращаются в догму, которая выступает в качестве «идеального плана», программы, проекта тотального преобразования действительности - общества, людей, природы»<sup>101</sup>.

В частности, Ю.А. Шрейдер усматривает корни тоталитарной идеологии, в основе которой лежит господство заданной идеи, реализация которой подчиняет себе всю жизнь общества, в утверждении приоритета теоретической идеи, претендующей на объективное знание, на «разумную истину», над живым свободным личностным сознанием в полноте его

<sup>101</sup> Швырев В.С. Знание и мироотношение // Идеал, утопия и критическая рефлексия / Отв. Ред. Д. филос. н., академик РАО В. А. Лекторский. - М.: РОССПЭН, 1996. - С. 27.

мироотношения<sup>102</sup>. В данном слз'чае речь идет об очень старой дилемме: «Знания важнее действительности» или, напротив, «действительность, раскрывающаяся сознанию, выше любого знания о ней». Эту дилемму можно представить еще и так: «Чему отдать приоритет - знанию, программирующему личность, или личности (как онтологической реальности), свободно соотносящей знание с жизнью». Осмысление обозначенной дилеммы приводит нас к проблеме знания и мироотношения, исследование которой во многом способствует пониманию научного дискурса как критической рефлексии.

Отметим, что даже когда человек передоверяет свою свободу той или иной парадигме, ему невозможно полностью уйти от риска личностных решений, от творческой способности их осуществления. Подобный полный уход от риска свободы и ответственности был бы осуществим только в том случае, если бы действующий субъект целиком превратился бы в некий рупор трансляции принимаемого знания, разделяемой им идеи, в некий автомат, воспроизводящий, по выражению Ю.А. Шрейдера, «программирующее личностью знание». Необходимо отметить, что действительность, независимая от знания, всегда дает себя знать в самой природе мироориентации, мироотношения. Конечные знания являются результатом напряженного взаимодействия реальных людей с объемлющим их универсумом, который всегда превышает возможности освоения его человеком. Перед человеком встает принципиальный выбор: или выступать орудием утверждения идеи, закрывая для себя пути творческого конструктивного взаимодействия с миром как подлинной реальности Универсума, или постараться быть органом познания Универсума, выступая в качестве «открытой системы» такого познания, беря на себя весь риск и ответственность творческого постижения мира, не будучи в состоянии передоверить напряженность этой творческой работы какой-либо внешней по отношению к человеку инстанции (природе, Богу, трансцендентному сознанию и т.д.).

Когда мы рассматриваем дилемму, сформулированную Ю.А. Шрейдером, нельзя забывать, что речь, прежде всего, идет об определенном понимании знания, об определенном отношении к знанию, об определенной позиции человека, занимаемой им в этом отношении к знанию. Иными словами, не знание само по себе как некий артефакт культуры однозначно детерминирует позицию человека в схеме «человек-знание-действительность», а человек выбирает соответствующую свою позицию, выбирает определенную роль не только в научном дискурсе, но и в активно-преобразовательной деятельности. Не существующее знание само по себе своей «внешней принудительностью» влия-

ет на человека в плане его отказа от своей свободы, а человек выбирает определенную позицию по отношению к знанию, а значит - и к миру в целом. Важно понять, что проблема отношения человека к знанию выступает как частный случай более общей проблемы. Речь идет о проблеме ответственности человека за культуру, созданную им самим, о проблеме вариативного поведения по отношению к артефактам культуры, которое обуславливает неоднозначность самой культуры, рассматриваемой в целостности Универсума. Любая же конкретизация того, что такое культура, предполагает обращение человека к той ответственности перед окружающим миром и самим собой, которую он несет, вмешиваясь при создании артефактов культуры в естественное положение вещей.

Критическая рефлексия на преобразовательную деятельность есть суть научного дискурса, позволяющего понять и признать то, что лежит на поверхности опыта бытия человека, а именно: расширять возможности человека в активности по отношению к окружающему миру и самому себе можно только тогда, когда это расширение возможностей будет гармонизировано с актуализацией творческого (конструктивного) потенциала человека, его духовных и нравственных сил. Реализуя себя как творческую (созидательную) силу, человек не только реализует конструктивный (не разрушающий) потенциал, заключенный в знании, но и само знание делает феноменом культуры. Знание не всегда должно выступать как готовый результат, некая формула, подлежащая усвоению. Знание должно быть представлено как результат определенного рода деятельности, и именно деятельность, а также способы этой деятельности должны стать предметом усвоения путем ее активного воспроизведения в сотрудничестве Друг с другом.

Одним из условий сотрудничества в научном сообществе является универсализация процедуры понимания<sup>103</sup>.

Спектр трактовок проблемы понимания достаточно широк. На одном полюсе имеются концепции, в которых понимание рассматривается в некотором объективно-онтологическом, безличном плане - как «предпонимание», как неосознаваемые условия знания, трактуемые обычно в социально-культурном смысле. На другом полюсе существуют концепции, в которых понимание трактуется в субъективном, «распредмечивающем» смысле как усвоение или освоение уже существующего и запечатленного в человеческих произведениях свода знаний, как создание нового на основе такого усвоения. Между этими полюсами располагается все множество других трактовок понима-

<sup>103</sup> Дука *ОТ*. Универсализация процедуры понимания как условие достижения толерантности в научном сообществе // Дискурс Пи, 2003. - № 3. - С. 56-57.

гши<sup>104</sup>. Каждая концепция понимания фиксирует определенные познавательные сложности.

Процедура понимания сегодня трактуется как универсальная познавательная процедура, присущая всем формам научного познания. Согласно В.С. Швыреву, понятие понимания должно разрабатываться как универсальная категория, которая характеризует деятельность с любыми семиотическими системами, связанными с осуществлением когнитивных функций в культуре<sup>105</sup>.

Актуальной формой и одновременно условием реализации понимания и одновременно конструктивного потенциала знания выступает философский дискурс, задающий такую позицию сознания человека, которая позволяет ему охватить весь Универсум через призму уникальных концептуальных конструкций, исключая авторитарный способ приобщения к знанию, к опыту культуры в целом. Поэтому философский дискурс рассматривается автором как концептуальная рационализация отношения человека с миром.

Уже в античной греческой цивилизации возникает «мысль о мире» - мысль, стремящаяся объять мир, выделяемая из мира и имеющая тенденцию стать над этим миром в противоположность традиционной «мысли в мире».

Ортега-и-Гассет Х. в работе «Что такое философия?» указывает на необходимую условность философского дискурса. «Философствовать - это не значит жить, это значит добросовестно отречься от жизненных верований. Пусть это отречение может и должно быть лишь возможным, умственным, осуществляемым исключительно с целью создания теории, оно само должно быть теоретическим. Наконец, именно поэтому мне кажется странным совершенно серьезно приглашать людей предаться философии. Можно ли поручиться, что никто не окажется «убежденным», не сочтет всерьез, что внешний мир, возможно, не существует? Философское убеждение - не жизненное, это квазиубеждение, убеждение разума. И серьезность не оборачивается у философа высокомерием, а остается серьезностью как качеством, способностью выстраивать наши идеи, упорядочивать их»<sup>106</sup>. Философия как форма интеллектуальной активности человека не может развиваться, не подвергая себя критическому анализу, не находясь в состоянии перманентной саморефлексии. Цель философская саморефлексии, иначе - метафилософии - конституировать проблемное поле, комплекс связей философии с наукой и религией,

<sup>104</sup> Автономова Н.С. Еще раз о понимании // Загадка человеческого понимания. - М.: Политиздат, 1991. - С. 97.

<sup>105</sup> Швырев В.С. Понимание в структуре научного познания // Загадка человеческого понимания. - М.: Политиздат, 1991. - С. 8-10.

<sup>106</sup> Ортега-и-Гассет. Что такое философия? - М: Наука, 1991. - 408 с,



культурой в целом. Даже если в научных текстах не фигурирует ни один философский термин, все, что попадает в поле ее зрения, подвергается концептуализации, то есть включается в категориальное пространство господствующей в ней философской (метафизической) парадигмы. По этому поводу Б. Рассел говорил: «Философию нужно изучать не ради определенных ответов на ее вопросы, поскольку никакие определенные ответы, как правило, нельзя признать истинными, но скорее, ради самих вопросов: потому что эти вопросы расширяют наше представление о том, что возможно, обогащают наше интеллектуальное воображение»<sup>107</sup>.

Философский дискурс обеспечивает междисциплинарные связи в гуманитарном знании, а также методологическое взаимодействие гуманитарных и естественных наук. Междисциплинарные связи и диалог становятся возможными лишь на метауровнях взаимодействующих наук: фундаментальных теоретических построений и методологических принципов - уровнях, понятных и гуманитариям разных профилей, и естествоиспытателям. Именно здесь возможен взаимостребованный и заинтересованный диалог, расширение эвристического горизонта каждого профессионала, который всегда объективно сужен научной дифференциацией. Субъектом научной интеграции испокон веков, начиная с античности, была философия. Исторически долгое время именно она была «социокультурной субстанцией» человеческого познания. Прогрессирующая дифференциация познания создала современную сложнейшую мозаику наук. Но память о собственном генезисе, органические потребности в универсализации своего образа мира и в методологическом совершенствовании - создают устойчивый потенциал сотрудничества многих ученых именно на теоретическом полек «философских проблем». Иначе говоря, философии традиционно и общепризнанно принадлежит функция координации и посредничества в объединении усилий научных фронтов в исследовании природы, общества и человека. Это проявляется не в каких-то насильственно объединительных проектах, а в приглашении к совместному, сопоставительному обсуждению своих общетеоретических и методологических оснований - каждой из наук.

В советское время объединительные устремления философии часто воспринимались учеными с иронией, тайным сопротивлением и недоброжелательством. Тому были причины в явной идеологической ангажированности философии. После идеологического краха советской системы философия долгое время находилась в прострации духовного и теоретического кризиса, вследствие утери прежней парадигмы. Философия этого

<sup>107</sup> Эпштейн М.К. К философии возможного. Введение в посткритическую эпоху // Вопросы философии, 1999 - № 6. - С. 67.

периода уже порастеряла свою прежнюю, скорее идеологизированную, самонадеянность, замкнулась в себе, своих традиционных областях. Тогда, когда казалось, что все живет по своим квартирам и всем довольны, началось постепенное обоюдное движение друг к другу философии и других дисциплин: гуманитарных и естественных. Это вполне соответствующий норме процесс - свидетельство целительного заживления разрывов научного духа. Философская культура задает координаты и точки роста упорядоченности научного знания, самосознания внутри культуры как целого.

Философский дискурс получает свою объективацию в языковых (знаковых) структурах. Не отрицая традиционную модель, предполагающую единство языка и сознания, мы, тем не менее, считаем, что модель сознания, представленная в виде ряда в различной мере изолированных дискурсов (каждый из которых становится актуальным при определенных условиях), обладает мощнейшим эвристическим потенциалом. Языковое пространство и пространство бытия изначально является множественным. Между элементами этого множества пролегают постоянно смещающиеся границы. Современные реалии все более отчетливой делают мысль о том, что между различными типами дискурсов нет определенных границ. Границы стилей, жанров, языковых практик становятся все более изменчивыми, что проявляется в стирании прежнего типа разграничения наук, как, например, философии и литературы, философии и теологического дискурса. Это не значит, что стираются границы между дискурсами, это значит, что сама граница начинает существовать по-иному.

Дискурс создает возможность восприятия какого-либо события, а событие, в свою очередь, создает возможность функционирования определенного дискурса. Единство события и дискурса есть событие-дискурс как локальность сама по себе. Событие, рассмотренное с точки зрения языка, классифицируется как относительно самозамкнутая логическая система или определенный смысл.

Событие по отношению к Бытию есть и часть, и основание, ибо собирает и в то же время высвобождает временность как таковую, раскрывая и в то же время, скрывая Бытие. Взятое в языковом измерении событие можно трактовать как сингулярный элемент языкового действия, в котором проявляется энергичная и креативная сущность языка.

Сделаем некоторые выводы из изложенного нами выше применительно к философскому дискурсу.

В структуре философского знания дискурс не существует в том виде, в каком он существует в науке. Он выступает в виде

дискурсивного режима познания и интерпретации отношений человека с миром - в виде диалога. Если в строго научном смысле дискурс - это познание человеком (субъектом) мира (объекта), то в философии дискурс - это всегда познание и интерпретация отношений человека с миром, которые выступают в субъектно-субъектной форме.

Философский дискурс - это речение Бытия, научный дискурс - это рассуждение о Бытии как объекте познания. В философии речение - это речение особого рода, это речение (в какой бы форме оно не проходило) всегда есть диалог. Отличие научного дискурса от философского состоит в том, что в науке исследуется предмет лишь как некоторый аспект мира, в философии мир собирается из некоторого единого центра, который и есть Я сам как мыслящий субъект. Философия всегда устремлена к предельной всеобщности. Предмет философского дискурса и одновременно сам философский дискурс - это отношение «Человек-Мир», это диалог. Философский дискурс, как концептуальная рационализация отношения человека с миром, есть не что иное, как речение бытия, а значит - освобождение человека и мира в целом для со-бытия и осуществления акта события. Обычно философский дискурс связывается только лишь с понятийным (рациональным) типом мышления, то есть не образным. Мы считаем (и этому посвящена отдельная глава), что язык философии обеспечивает особого рода дискурс, который есть гармонизация образа и понятия, их предельное сжатие.

Единство научного и философского дискурсов состоит в реализации творческого потенциала рациональной деятельности человека с целью получения нового знания. Проблема научного дискурса понимается нами как более широкая и глубокая перспектива - философско-мировоззренческая, философско-антропологическая, философско-культурологическая. Эта перспектива достаточно четко обнаруживается, когда предметом исследования становится не динамика знания как такового, а типы отношения субъектов познавательной деятельности к знанию как фактору мироориентации. Типы отношения и есть, по-нашему мнению, типы самореализации субъектов, так или иначе работающих со знанием и создающих его. Субъект этой деятельности выступает как условие получения нового знания на уровне «фоновое знание». Речь идет о реальной позиции человека в связке «человек-знание-мир», а не о способах идеологизации этой позиции в формах рефлексии и самосознания (хотя сама эта позиция, конечно, представляется в таких формах).

## 2.1.4. Эстетический дискурс потребления (Ковтун О. А.)

### 2.1.4. Discurso estetico del consume (Kovtun O. A.)

*Резюме. Стиль потребления рассматривается в статье как эстетический дискурс, способ потребления вещей-знаков, эстетическая форма самопрезентации современного человека в обществе потребления. Эстетическое отношение субъекта к миру в этом обществе становится экономической необходимостью и объектом индивидуальной потребности человека.*

*Resumen En este artículo, el estilo del consumo se analiza como un discurso esteico, como un modo del consumo de las cosas-signos, como una forma contemporánea de auto-representación del hombre en la sociedad de consumo. La actitud estética del sujeto hacia el mundo en esta sociedad llega a ser una necesidad económica y un objeto del desarrollo individual del ser humano.*

Потребление – новый этап в системе субъект-объектной модели отношений с миром., предполагающий, в том числе, способ достижения социальной успешности через владение вещами и эффектный внешний вид. Общественный дискурс потребления сопряжен с проблемой удовлетворения потребностей человека. Если общественный дискурс потребления является средством реализации потребности, то эстетический дискурс потребления является средством реализации желания человека, которое, по мнению Ж. Бодрийера, является более сильным стимулом по сравнению с потребностью.

Эстетизм как творческая и одновременно социокультурная установка оформляется стилем потребления. Стиль потребления как совокупность форм индивидуального поведения является сферой реализации эстетического отношения человека с миром, включающего в себя потребление определенного качества и стиля товаров. При этом объектом эстетического отношения становится не только вещный мир, окружающий человека, но и сам субъект, самооценка которого опосредуется в эстетической форме.

Широта явлений, которые охватывает понятие стиль, затрудняет возможность его однозначного определения, которое удовлетворяло бы современному научному знанию в области философии, искусствознания, литературоведения и лингвистики. Существующие определения в основном касаются художественного стиля, связывая стиль с формальным и содержательным моментами произведения или отождествляя стиль с художественным методом и творческой манерой художника.

С другой стороны, существуют определения, в которых стиль не сводится к форме, содержанию или их единству, но интерпретируется как некий «генный набор» культуры, выражение духа народа, вкуса времени, что позволяет рассматривать стиль как основание типологии культур. О. Шпенглер рассматривает стиль как принцип построения культуры и отождествляет выделенные им исторические типы культуры со стилем, суперстилем.

Наряду с указанными, есть определения, отсылающие к субъекту, усилиями которого создается и реализуется стиль и характеризующие его как особую манеру действовать и вести себя, характерную для индивида, как «врожденное умение в представлении, образе деятельности и подаче самого себя», которая подходит данному возрасту, полу, классу<sup>108</sup>.

Эти определения подтверждают известное изречение Л. Бюффона, о том, что «стиль - это человек» и подчеркивают момент, указывающий на то, что стиль формируется в процессе осознания человеком своего отличия и особенности по отношению к другому, в процессе целенаправленного формирования человеком формы своей жизни, выстраивания своей самости.

Источником стиля выступает личность человека в единстве индивидуального и всеобщего. Стиль, с точки зрения культуры, как и его творцы, представляет диалектическое тождество коллективного и индивидуального, синтез целого и его части, внешнего и внутреннего, субъективного и объективного. С одной стороны, стиль несет черты эпохи, с другой - творческой личности, её видения мира, раскрывая противоречивую, исторически развивающуюся диалектику общего и индивидуально неповторимого. По мнению М.С. Кагана монистильность или полистильность культуры определяется развитием личностного начала и зависит от доминирования в ней коллективных или индивидуальных стилевых проявлений. Подтверждением этой мысли служит наблюдение Т.Ю. Быстровой, указывающей в своей монографии, что в сфере моды полистилизм нарастает во времена повышенного внимания к индивидуальности<sup>109</sup>.

Таким образом, «художественный стиль не есть нечто личное, индивидуальное, но, он, в такой, же мере, как и индивидуально-личное, содержит в себе и общественное»<sup>110</sup>, - замечает А.Ф. Лосев. Это определение справедливо как в отношении художественного стиля, стиля культуры, так и стиля человека. Если источник стиля человек, то сферой осуществления стиля является культура. По мнению Л.Г. Ионина понятия «стиль культуры», «стиль жизни» и «форма жизни» являются взаимозаменяемыми. В сферу функционирования стиля жизни включается и стиль потребления, входящий в сферу повседневной жизни человека, включая досуг, сферу репрезентации дискурса гламура.

В современных определениях чаще всего выделяются следующие существенные характеристики стиля: единство многообра-

<sup>108</sup> Кон И.С. В поисках себя: Личность и её самосознание / И.С. Кон. - М. : Политиздат, 1981.-С. 105.

<sup>109</sup> БыстроваТ.Ю. Вещь. Форма. Стиль: Введение в философию дизайна/Т.Ю. Быстрова. - Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2001. - С. 275.

<sup>110</sup> Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля / А.Ф. Лосев. - Киев: Изд-во Collegium ; Киевская Акад. Евробизнеса, 1994. - С. 199.

зия, цельность; личностно-индивидуальное своеобразие; нормативность; высшая степень совершенства произведения.

Целостность - атрибутивное качество стиля как такового и его детерминанта. «Стиль - тождество внутреннего и внешнего, возникающее из стремления к обретению идентичности, то есть стремления стать законченным целым, образом, имеющим собственный центр, посредством которого все элементы его бытия и деятельности обрели бы единый и объединяющий их смысл», - подчеркивает Г. Зиммель<sup>111</sup>.

Стиль, таким образом, является механизмом культуры, предназначенным для творческого поиска себя, «культурным порогом» (Э. Ротхакер), пропускающим через себя лишь то, что может иметь значение внутри индивидуального стиля жизни индивида, репрезентацией собственного «Я», возможностью выбора для себя способа самовыражения. Таким образом, индивидуальный аспект один из ключевых при определении стиля как направляющего принципа поведения человека, что в свою очередь обуславливает отождествление стиля с характером человека: «Каков стиль, таков характер» (Платон).

Понятие стиля связано с понятием канона. Но если канон лишает художника возможности выбора, то стиль наоборот предоставляет возможность выбрать способ самовыражения, дает возможность субъекту выразить меру своего отличия от других. Таким образом, проявляя себя как практика границы, стиль обнаруживает границы поведения индивида в рамках существующей культуры.

Стиль культуры проявляется через формы деятельности человека в науке, искусстве, предметной среде. Но наиболее яркое выражение стиль находит в искусстве, осуществляя свои функции в культуре как эстетический феномен и результат формообразующей деятельности художника, принцип слияния художественной формы и художественного содержания произведения в единое эстетически выразительное целое. Стилетворчество происходит в процессе ценностного самоопределения индивида, характеризуя высшую степень эстетического совершенства произведения.

Перечисленные общезначимые черты в своей совокупности характеризуют стиль как сущностное понятие. Таким образом - стиль это проявление индивидуальности в отношениях с другими, в создании любого продукта деятельности человека и способ включения любого продукта деятельности в контекст культуры. Стиль связывают со способом выражения особенностей автора, ученого, литературной школы, особенностей образа жизни и способа самовыражения человека, социальной группы или целого народа.

<sup>111</sup> Килошенко М.И. Психология моды: теоретический и прикладной аспекты / М.И. Килошенко. - СПб.: СПГУГ. 2001. - С. 105.

Стиль - ценностное понятие. Если стиль мышления способствует профессиональному самоопределению в выборе способов научного познания, то современное потребление представляет собой сферу реализации развитой эстетической потребности и эстетического вкуса человека.

Стиль потребления формируется, с одной стороны, средой, с другой, самим индивидом через потребительские практики. В условиях стилевого многообразия культуры современный стиль обрёл свою специфику. Утратив первоначальное единство творческого субъекта и творчески создаваемого объекта, стиль приобрел свойства товара. Стремление потребителей купить стиль жизни вызвано желанием достижения социальной успешности через владение вещами. В ситуации современного полистилизма человек может, отвлекаясь от содержания, свободно выбирать эстетическую форму, которая наилучшим образом выражает содержание. Поэтому справедливее будет назвать стремление к личному выбору своего жизненного стиля в условиях общества потребления стилизацией жизни.

Если процесс поиска индивидом образа своего стиля представляет «спонтанный жизненный проект», то, стилизация представляет способ совершенствования найденного стилевого образа путем рационально осознанного отбора форм, «самоимеджмейкерство» (Е.Н. Устюгова). В целом по сравнению со стилем, стилизация более адаптирована к восприятию и диалогу, поскольку заявленный в стилизации прообраз дает возможность возобновления того, что принадлежало другому субъекту, что уже состоялось, что несёт положительные эмоции, в то время, как новые стили, в силу своей эстетической неосвоенности, могут изначально вызывать негативную реакцию.

Стилизация как приём индивидуализации и самовыражения субъекта, по мнению Т.Ю. Быстровой, была присуща целому ряду культурных эпох: Ренессансу, барокко, модерну и, в том числе, постмодерну<sup>2</sup>. Обращение к стилизации в ХДС веке проявилось в эклектике, что было обусловлено духовными потребностями общества. «Эклектичная стилизация» отвечала запросам массового человека и, затронув, прежде всего, сферу материальной культуры, стала методом организации формы в дизайне по принципу синтеза утилитарного и эстетического.

Постмодернистская самостилизация, направленная на удовлетворение эстетической потребности, строится на конкуренции стилей потребления и предполагает их свободный выбор, активизиацию игрового начала и носит преимущественно эстетический характер. По мнению Е.Н. Устюговой процесс самостилизации индивида включает в себя следующие стадии: начальный стилевой

<sup>112</sup> Быстрова Т.Ю. Вещь. Форма Сталь: Введение в философию дизайна / Т.Ю. Быстрова. - Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2001. - П.

поиск, представляющий прорыв творческого «Я» в свое еще виртуальное «Я»; возникновение иллюзии обретения идентичности как совпадения своего реального «Я» и образа «Я»; совершенствование найденного стиливого образа - самостилизацию. Описанный процесс самостилизации представляет эстетическую форму самоидентификации индивида. Если стиль - ограничение, то стилизация граничная форма современной культуры. Такая стилизация, в отличие от подлинного стиля, которому соответствует высокая степень устойчивости, в большей степени соответствует незавершенной, неопределенной, частичной, вечно меняющейся идентичности, которой обладает современный индивид.

При всём своём различии стиль и стилизация являются эстетической формой самоопределения, осуществляя свои функции в культуре как эстетический феномен.

Таким образом, стилетворчество как механизм культуры занимает важное место в процессе поиска идентичности, выражая эстетическое отношение субъекта культуры к миру и самому себе, детерминированное состоянием общества, содержанием культуры и познающим себя через них индивидом. Современное общество потребления - это общество, где эстетическое становится экономической необходимостью и объектом индивидуальной потребности.

### **2.1.5. Дискурс государственной власти: коммуникативные стратегии (Чувашов АА.)**

#### **2.1.5. El discurso del poder político: estrategias comunicativas (Chuvashov LA)**

*Резюме. В центре работы находится дискурс государственной власти. Исследуется ее знаковая природа посредством семиотики Ч. Пирса. Рассматривается ее грамматическая структура.*

*Resumen. En el centro de este trabajo se encuentra el discurso del poder estatal. Se explora su naturaleza signica por medio de la semiotika de C. Pierce y se analiza su estructura gramatikal.*

Власть по своей природе имеет диалектическую, коммуникативную и диалоговую природу, что проявляется в разделении и взаимосвязи двух акторов. Их разделение и взаимосвязь необходимы, в силу первичного разделение функций и социальных ролей для обеспечения социального прогресса. Власть является непосредственным источником разделения, что в свою очередь позволяет конструировать разнообразные властные отношения.

Диалог государственной власти носит очень обширный характер. Он может распространяться на все общество в целом, группу



людей, личность (в юридическом понимании сюда входят и не родившиеся дети). Также этот диалог может происходить сам с собой, что выражается в сохранении государством самостоятельности и самодостаточности.

Государственная власть по своей природе не может быть предметом борьбы, ни предметом собственности со стороны политических групп. Присвоить государственную власть, сделать ее частной собственностью это все равно, что приватизировать, например, армию, или налоговую инспекцию, или подобные носители государственной власти, что само по себе является абсурдным. Государственная власть изначально является собственностью той исторически сложившейся общности людей, на основе которой она сформировалась, и присвоению в частную собственность не подлежит.

Исследуемая нами государственная власть носит также уникальный (индивидуальный акт власти обращенный в конкретном пространстве и времени к определенному субъекту) и универсальный (как выражение воли всего общества) характер. Совпадение уникальности и универсальности носит общефилософский характер.

Исходя из диалоги государственной власти, мы необходимо должны затронуть тему дискурса. Здесь дискурс будет выступать как особое социальное явление.

Дискурс является ядром и одновременно фундаментом культуры. Дискурс как рефлектирующая система не только содержательно характеризует процесс обретения формы отношений (мифологический, религиозный, научной, философской), но и интегрирует в себе акты зарождения возможность диалога человека с миром, а также способы реализации этих возможностей в действительности, выступающая тем самым систематизирующим фактором духовного бытия человека.

Следует сказать, что этот диалог является не только средством осуществления власти, но и целью власти, необходимым для ее существования. Таким образом, диалог власти с одной стороны проявляется как дискурс, с другой стороны как знак.

Р. Барт в своей лекции от 07 января 1977 говорил: «Я называю дискурсом власти любой дискурс, рождающий совершение поступка и следовательно чувство виновности во всех на кого этот дискурс направлен»<sup>113</sup>.

Это важное определение дискурса власти подчеркивает его знаковую функцию как указание на действия и вину за эти действия. Властный дискурс указывает на физическое принуждение, идеологические факторы, ответственность гражданина и т.д. Дискурс государственной власти особо выделяется в силу ее уникальности и универсальности.

<sup>113</sup> Карт Р. Избранные работы. Семиотика, Поэтика. [Текст]. - М., 1989. - С. 548.

«Власть - это знак существования, и сообразно тому нет средств власти самих по себе, но свое значение эти средства обретают благодаря бытию, которое их использует»<sup>114</sup>.

Властный дискурс, в терминах теории Ю. Хабермаса, будет является перлокутивным актом то есть коммуникативным актом вызывающий целенаправленный эффект воздействия на чувства и мысли воспринимающих речь людей<sup>115</sup>. В этом отношении властный дискурс побуждает к действию путем характера коммуникации.

Если власть не представляет собой прямое насилия, то она осуществляется посредством знака указывающего на насилие. Жан Лакан отмечал, что «Человеческие отношения вообще строятся на одном из двух - на насилии или на речи»<sup>116</sup>. Здесь знак является проявлением дискурса, речи, высказывания. Мы сближаем эти два понятия. И здесь так же мы представляем власть как экзистенциальное переживание Человека.

Государственная власть в этом отношении представляет собой особый пример. Государственная власть единственна в политическом мире, и она также обладает диалектической, коммуникативной и диалоговой природой. Но в нашей работе мы остановимся на коммуникативно-знаковом аспекте государственной власти.

Государственная власть это дискурс, высказывание, практическая сторона. Мы не можем воспринять государство непосредствен, а воспринимаем его через конкретные акты государственной власти.

Исходя из вышеизложенного мы определяем дискурс государственной власти как дискурс власти имеющий статус императивного характера связывающий во едино отношения объекта и субъекта. Где объектом выступает институт государства, субъектом же выступает Человек.

Мы ставим проблему соотношения властного дискурса с практикой осуществления государственной власти. Это проблем отношения знака и объекта, и структуры этого знака (здесь будет рассмотрена только грамматика).

При рассмотрении отношения знака к объекту, нам следует применять классификацию Ч. Пирса. Хотя в Ч. Пирс выделял 60 видов знаков, мы в силу огромной сложности этой системы ограничимся классификацией из трех категорий без выделения подкатегорий.

В знаковой ситуации мы выделяем Объект, Знак и Интерпретант. Знак репрезентирует в себе объект, для понимания Субъекта-интерпретанта. В мысли Интерпретанта отражается

<sup>114</sup> Юнгерн Э. Рабочий. Господство и гелльштат. [Текст] - СПб., 2002. - С. 132.

<sup>115</sup> Назарчук А.В. Теория Коммуникации в современной философии [Текст]. - М, 2009. - С. 74.

<sup>116</sup> Лакан Ж. Семинары 5 «Образования бессознательного» [Текст]. - М, 2002. - С. 531.

Знак-Репрезентамен, что в свою очередь превращает Интерпретант в Знак. Воспринимая знак, мы попадаем в определенную знаковую ситуацию, где мы становимся Интерпретантом толкующим знак как объект, на который он указывать.

«Знак или Репрезентамен, есть Первое, которое находится в таком подлинно триедином отношении ко Второму, называемому Объектом, что это определяет наличие у Третьего, называемого его Интерпретантом, такое же отношение к его Объекту, в котором он сам находится к тому же Объекту»<sup>117</sup>.

Р. Якобсен подверг критике и некоторой систематизации Теории Знаков Пирса, в частности определив соотношение Обозначающего и Обозначаемого в трех видов знаков. Это делает классификацию более простой для понимания.

На этом основании дискурс государственной власти можно разделить на Иконы, Индексы, Символы. Разберем это более подробно.

1. Икона характеризуется наличием фактической, существует в действительности связи между обозначающим и обозначаемым. «Икона есть знак, который обладал бы качеством, наделяющим его значимостью даже при таком условии, что его объекта не существует»<sup>118</sup>.

Примеров может быть названо множество. Представитель власти основывает свои властные полномочия на знаке государственной бумаги, полномочиях, пропуске, предписании, протокола и т.д. Мы здесь не имеем ввиду бюрократический аппарат (он относится к категории символа), мы имеем виду знаковую ситуацию соприкосновения субъекта и знака, где порождаются определенные права и обязанности. На основе знака, а не конкретной личности-носителя этого знака, осуществляется государственная власть. Указание на исполнительную силу служит средством реализации принуждения или убеждения, то есть двух форм власти.

В такой ситуации мы непосредственно встречаемся с дискурсом указывающим на властные полномочия. Убеждающую силу такого дискурса мы можем наблюдать на очень простом примере - кондуктора в транспорте. Кондуктор как человек не представляет собой убедительной силы, но кондуктор имеющий знак государственной власти имеет огромную убедительную силу, что заставляет нас подчиняться.

Таким образом, Икона служит наиболее ясным способом представления власти.

2. Индекс указывает на объект. Указание осуществляется путем простого обобщения связь между обозначающим и обозна-

<sup>117</sup> Пирс Ч. Логические основы теории знаков [Текст]. - М., 1990. - С. 75.

» Там же. - С. 93.

чаемым, по некоторым относительным свойствам.

«Индекс есть знак, который немедленно потерял бы качество делающее его знаком, с исчезновением своего объекта, но не потерял бы этого качества при отсутствии Интерпретанта»<sup>119</sup>.

Изображение объекта государственной власти проявляется в государственной символике (флаг, герб), ритуалы, торжественные клятвы, границы государственных и муниципальных образований, наличие оружия и средств насилия.

Особенностью индекса относительно дискурса государственной власти есть выступает его относительная связь с властью. Например, сам государственный флаг, не побуждает к каким либо действиям, правам или обязанностям, но с ним связан с государственной властью в определенных знаковых ситуациях.

Государственный флаг обычно определяется как политический символ, но в нашей работе он будет выступать знаком-индексом государственной власти. Разница между политическим символом и знаком государственной власти заключается в широте понимания знака и символа. Знак более широкое понятие, включающее в себя символ. Говоря о политических символах мы в подчеркиваем идейность и идеальность содержания связанного с политической жизнью. Государственная власть не нуждается в такой идеализации в силу своей единственности и уникальности. Политическая власть многообразна и представляет собой множество политических партий, организаций, движений конкурирующих между собой за обладание государственной властью. Сама же государственная власть находится вне политики. Например, какую политическую функцию выполняют органы налоговой инспекции, таможенной инспекции, дорожно-транспортной инспекции? Государственная власть имеет цель самосохранения посредством упорядочивания и организации социальной жизни.

Таким образом, Индекс проявляется как сложное, но необходимое представление государственной власти.

3. Символ заключается в консенсуальном соглашении обозначения объекта. Связь между обозначающим и обозначаемым без отношения к какой либо фактической связи.

«Символом называется Репрезентамен, чей Репрезентативный характер состоит в том, что он является правилом, которые обуславливает его Интерпретант»<sup>120</sup>.

Подчеркивается интеллектуальная характеристика символа, его неотделимость от субъекта-интерпретанта. Это сильно отличает символ от индекса и иконы.

«Символ есть знак, который потерял бы качество, делающее его знаком, при условии отсутствия Интерпретанта»<sup>121</sup>.

<sup>119</sup> Пирс Ч. Логические основы теории знаков [Текст]. - М., 1990. - С. 93

<sup>120</sup> Там же. - С. 87.

<sup>121</sup> Пирс Ч. Логические основы теории знаков [Текст]. - М., 1990 - С. 93.

Символическое обозначение Объекта наиболее сложно, так как подразумевает возможность абстрагирования и идеализирования. Эти операции очень важны для научного исследования.

В категорию Символов государственной власти относятся внутренняя структура государства и закона, так как эти институты созданы искусственно, путем соглашения групп людей, для функционирования государственной власти.

В качестве примера символа государственной власти можно привести голосование как символ государственной власти, выражающий волю некоего коллектива. Голосование и обобщение его результатов является очень противоречивым процессом. Существуют противоречия в мажоритарной системе, пропорциональной системе, методе Шульце, парадокс Кондросе, теореме Эрроу и т.д. Суть этих противоречий заключается в применении точных математических методов к социальной реальности, и как результат условный ответ. Понятия «Воля большинства» или «воля народа» не имеют точной репрезентации и представляют собой символы, полученные путем применения определенного метода. Голосование имеет ценность в сопричастности каждого члена коллектива к избранию власти.

Символы содержат в себе многообразие конвенциональных сочетаний знака и объекта, в основе них лежит правило. Правила имеют ценность как нормы поведения или действия связанные с неким идеалом правильного и должного. Здесь символ приобретает наиболее широкое значение.

Многообразие знаков выражающих государственную власть обуславливается сложностью и многообразием самого института государственной власти. Государственная власть представляет собой, в юридическом смысле, все общество граждан. Таким образом, можно сказать, что институт государство представляет собой знак выражающий интересы, права, свободы всех граждан. Подобное сравнение носит обобщающий характер, но подчеркивает общий характер государства и государственной власти.

На кратком обзоре применения теории Знаков к дискурсу государственной власти мы показали коммуникативный характер государственной власти. Но более мы должны отметить его языковую природу выражающуюся в грамматической структуре властного дискурса.

«Грамматическое предложение есть само по себе образ власти. В нем всегда существует подлежащее, которое является неизменным и главным, выполняет функцию «суверена», «властной инстанции» (отсюда «именительный падеж» в тех языках, где существует склонение). В полноценном предложении наличествует сказуемое, которое представляет собой действие, исходящее из этого «суве-

ренного» подлежащего или его состояние. Кроме того, имеются «подданные» (или объекты), на которых подлежащее оказывает свое воздействие – дополнения»<sup>122</sup>.

Властный дискурс как высказывание имеет грамматическую природу. Мы здесь видим саму власть-объект как подлежащее, дискурс власти как сказуемое. Мы можем его дополнить субъектом-Интерпритантом, который не всегда присутствует в грамматической структуре.

Следует связать, что Объект и субъект логическим законом импликации. Это проявляется в отношении между ними. Истинный объект власти требует соответствующих действий субъекта. Эти действия объект может совершить и при отсутствии субъекта, но при его наличии определенный род действий становится обязательным.

Поясним на примере: человек А угрожает оружием (автоматом) человеку Б, требуя от него деньги. Властным дискурсом здесь будет оружие. Этот знак можно определить как индекс, указывающий на возможность насилия вплоть до убийства. Само оружие является сообщением об угрозе, оно не может интерпретироваться свободно. Человек А есть Объект имеющий действительно имеющий возможность совершать властный акт (состояние истины О), в силу чего Субъект власти должен выполнить определенные действия, то есть отдать деньги (состояние истины S). Если Объект власти, не имеет полномочий на властный акт будь то высказывания фальшивого сообщения, то есть ненастоящее автомат, только муляж (состояние лжи О), то Субъект власти может повести себя двояко. Либо в ходе заблуждения совершить требуемые действия (состояние истины S), либо догадавшись об обмане не совершать требуемых действий (состояния лжи S).

Важно отметить, что интерпретация властного дискурса ограничена и не позволяет трактовать его свободно. Властный Объект сам определяет границы интерпретации, что позволяет коммуникативному действию быть целенаправленным. Следует считать, что разница между Объектом и Субъектом властного дискурса есть разница в социальном статусе. Это порождает неравновесные положения начальник-подчиненный, господин-слуга, агрессор-жертва и т.д. Выражается это в разном составе прав и обязанностей Субъекта и Объекта.

Разделение статусов происходит посредством вмешательства государственной *власт*, которая проводит границу в целом в обществе и в частности в знаковой ситуации соприкосновения с государственной властью.

Если мы решили, что властный дискурс имеет грамматическую природу, то необходимо определить свойство этой грамматики.

<sup>122</sup> Дугин А. Философия политики. Гл. Политический язык, политика как язык [электронный ресурс] <http://arcto.ru/>.

Она, скорее, обладает аглюкативным, чем аналитическим характером. Во властном дискурсе всегда можно менять местами элементы, но в силу его простоты и отношения статусов сохраняется смысл. Изменяя содержания элементов (в рамках допустимого для сохранения структуры) мы не меняем основную логику.

Сложность и многообразие дискурса государственной власти трудно охарактеризовать без детального исследования типов и форм государства. Мы исследовали здесь власть в наиболее общем ключе, применимом к абстрактному, идеальному государству. Эту модель можно применять ко всем государственным образованиям.

Таким образом, мы видим знаковый характер властного дискурса заключающийся в указании на властные полномочия. Мы видим внутреннюю грамматическую структуру властного дискурса. В свою очередь это по-новому показывает уже известные нам теории власти, что дает новые просторы для исследования.

### **2.1.6. Дискурс-анализ демократии как политической системы атеистического типа (Трегубов Н.А.)**

#### **2.1.6. Analisis discursivo de la democracia como un sistema político ateo (Tregubov N. A.)**

*Резюме. Цель предпринятого анализа - определение характера взаимосвязи между атеистическим мировоззрением и ключевыми принципами функционирования современной демократии. Автором рассмотрены основные положения атеистической доктрины и вопрос о её согласовании с теорией и практикой реализации современной демократического процесса. В частности, представления об общей воле и общественном благе как основе демократии, об основных принципах реализации политической власти в демократической политической системе, о роли религиозных акторов и институтов в современной демократии, о мировоззренческих (культурных) условиях становления демократической политической системы.*

*Resumen. El objetivo de este trabajo es definir la interrelación existente entre la visión atea y los principios claves del funcionamiento de la democracia moderna. El autor investiga los puntos principales del ateísmo y su concordancia con la teoría y la práctica del proceso democrático contemporáneo. En particular, el autor plantea algunos problemas referidos a la voluntad común y el bien social como base de la democracia; los principios de realización del poder político en el sistema democrático; el papel de los actores y las instituciones religiosas en la democracia contemporánea y las condiciones culturales del devenir del sistema político democrático.*

Ранее нами было выдвинуто предположение, что основные качественные характеристики политической системы во многом зависят от доминирующего в обществе типа мировоззренческих установок<sup>123</sup>. В настоящей работе будет предпринята попытка

<sup>123</sup> См.: Трегубов Н.А. Трансцендентные основания функционирования политической системы: к постановке проблемы // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия «Социально-гуманитарные науки». 2010. Выпуск 15. - № 28 (204). - С. 127-133.

рассмотреть возможности применения этой гипотезы при анализе демократических форм политического взаимодействия. Цель работы - определение характера взаимосвязи между атеистическим мировоззрением и ключевыми принципами функционирования современной демократии. При этом первоначально будут рассмотрены основные постулаты атеистической доктрины, а затем речь пойдет о том, насколько эти постулаты согласуются с теорией и практикой современной демократии.

В философском энциклопедическом словаре 1983 г. атеизм (буквальный перевод с греческого - «безбожие») определяется как система философских и научных взглядов и убеждений, отрицающая существование Бога, каких-либо сверхъестественных сил, существ, религию вообще<sup>124</sup>. По мнению д.ф.н., профессора МГУ З.А. Тажуризиной, атеизм - это воззрение, согласно которому естественный мир единственен и самодостаточен, религия же является творением самого человека<sup>125</sup>. К основным разновидностям атеизма в научной литературе, как правило, относят практический и теоретический атеизм (В. Бруггер); радикальный, агностический, постулатный (Х. Шмидт); марксистский, рационалистический, экзистенциалистский (И. Лепп), три вида атеизма, связанные с именами О. Конта, Л. Фейербаха и К. Маркса, а также Ф. Ницше (А. де Любак)<sup>126</sup>. Зачастую основные разновидности атеистического мировоззрения сводятся либо к набору определенных «измов» (марксизм, экзистенциализм, позитивизм, постмодернизм и др.)<sup>127</sup>, либо - на более высоком уровне обобщения - к позициям «слабого» и «сильного» атеизма. «Слабый атеизм» понимается при этом как скептицизм (агностицизм) или вера в то, что первичное начало вещей неизвестно и не может быть познано. («Агностик - это тот, кто верит, что мы не знаем и не (с)можем точно узнать, существует ли Бог»). «Сильный атеизм», в свою очередь, рассматривается как позитивное, твердое убеждение в том, что Бог не существует<sup>128</sup>.

В рамках любых разновидностей атеистического мировоззрения вполне четко выделяются две ключевых составляющие - «негативная» и «позитивная». «Негативные» аспекты атеистических представлений обычно сводятся к постулированию несостоятельности всякой религии, отрицанию существования всего трансцендентного (сверхъестественного): Бога, богов, духов, по-

<sup>124</sup> Атеизм // Философский энциклопедический словарь. - М.: «Советская энциклопедия», 1983. - С. 39.

<sup>125</sup> Тажуризина З.А. Атеизм. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.atheism.ru/library/Tazhurizina\\_2.phtml](http://www.atheism.ru/library/Tazhurizina_2.phtml) (дата обращения 10.12.2010).

<sup>126</sup> Там же.

<sup>127</sup> Соловьев С. Что такое атеизм? [Электронный ресурс]. URL: [http://www.atheism.ru/library/Solovoyov\\_3.phtml](http://www.atheism.ru/library/Solovoyov_3.phtml) (дата обращения 10.12.2010).

<sup>128</sup> Maifew. Введение в атеизм (перевод с англ.) [Электронный ресурс]. URL: [http://www.atheism.ru/library/Methew\\_1.phtml](http://www.atheism.ru/library/Methew_1.phtml) (дата обращения 10.12.2010).



тустороннего мира, воскресения из мертвых, бессмертия души, ее переселения из одних существ в другие, возможности сотворения мира из ничего. Эта позиция, как правило, дополняется отношением атеистов к религии как к пустой трате денег, времени и усилий, а также жесткой критикой любых проявлений нетерпимости и насилия на религиозной почве<sup>121</sup>.

«Позитивная» («созидающая») сторона атеистической доктрины сложнее поддается систематизации, поскольку многие атеисты либо вообще отказываются от рассуждений о сущности своей мировоззренческой позиции (точка зрения сторонников «слабого атеизма»), либо стараются иметь как можно меньше «базисных убеждений»<sup>130</sup>. Тем не менее, в числе основных «позитивных» постулатов атеизма чаще всего называются признание единственности, вечности и несотворимости материального мира, а также положение о развитии природы и общества «по своим собственным законам»<sup>131</sup>. Антропологический аспект атеистических убеждений заключается в утверждении ценности земной человеческой жизни как единственной, признании того, что цель (смысл) человеческой жизни каждый человек волен определять самостоятельно. При этом за человеком признается также и право отказа от какого-либо соотношения своей жизни с понятиями «цель» или «смысл»<sup>132</sup>. Атеистическая система взглядов предполагает отказ от навязывания людям каких-либо правил, касающихся максим человеческого поведения. Люди чаще всего рассматриваются атеистами как особого рода социальные животные, самая общая цель которых - жизненный успех, наиболее полная личная самореализация. Человек объявляется ценностью сам по себе, безотносительно к каким-либо видам надличностных целей и смыслов. В этой связи подчеркивается, что если религия возвеличивает Бога, то атеизм - человека<sup>133</sup>.

Как видно из вышеизложенного, атеизм представляет собой вполне определенную систему взглядов на мир и место в нем человека. Исходя из основной цели настоящей работы, необходимо выяснить, насколько значимой является связь между рассмо-

<sup>125</sup> Атеизм. (Вводная часть) [Электронный ресурс]. URL: [http://www.atheism.ra/library/Introd\\_2.phtml](http://www.atheism.ra/library/Introd_2.phtml) (дата обращения 10.12.2010); Тажуризина З.А. Понятие атеизма в истории западноевропейской мысли (От Античности до Нового времени). [Электронный ресурс]. URL: [http://www.atheism.ra/librafy/razhurizina\\_2.phtml](http://www.atheism.ra/librafy/razhurizina_2.phtml) (дата обращения 10.12.2010); Mathew. Указ. соч. и мн. др.

<sup>130</sup> Mathew. Указ. соч.

<sup>131</sup> Сущность данных законов развития природы и общества при определении основных постулатов атеизма, как правило, специально не рассматривается.

<sup>132</sup> Активный участник англоязычного интернет сообщества «altatheism» с псевдонимом Mathew в своей работе «Введение в атеизм» пишет по этому поводу следующее: «Не все вопросы являются разумными. Некоторые атеисты считают, что вопрос «в чем смысл жизни?» таюя же глупый, как вопрос «в чем смысл чашки кофе?». Они считают, что у жизни нет смысла или цели, она просто есть». См.: Mathew. Указ. соч.

<sup>133</sup> Атеизм [Электронный ресурс]; Mathew. Указ. соч.; Соловьев С. Указ. соч. и др.

тренными выше принципами атеистического мировоззрения и представлениями о сущности демократической политической системы. При этом наибольшего внимания заслуживают следующие содержательные блоки демократической теории: а) представление об общей воле и общественном благе как основа демократии; б) основные принципы реализации политической власти в демократической политической системе; в) роль религиозных акторов и институтов в современной демократии; г) мировоззренческие (культурные) условия становления демократической политической системы. Несмотря на тесную связь данных блоков друг с другом, каждый из них имеет самостоятельное значение, позволяя выявить различные аспекты влияния атеистических мировоззренческих установок на существенные особенности современной демократии.

**Цели демократии: трансформация представлений об общей воле и общем благе.** Исходной точкой для развития современного понимания демократии стала теория демократии XVIII века. Базовым для данной теории являлись понятия общей воли и общего блага. Реализация общей воли граждан путем рационального рассуждения виделась теоретиками демократии XVIII века основной целью демократического процесса. Считалось, что в обществе просто не существует таких конфликтов, которые нельзя было бы устранить с помощью рационального обсуждения<sup>134</sup>. В рамках политической философии того времени общая воля определялась как сумма изъятий воли частных лиц, от которой необходимо отбросить взаимно уничтожающиеся крайности, сложив затем оставшиеся расхождения<sup>135</sup>. Предполагалось, что все воли отдельных индивидов стремятся к некоему общему благу, которое рассматривалось в духе философии утилитаризма - как максимизация удовлетворения каждым членом общества своих конкретных материальных (экономических) потребностей и интересов<sup>136</sup>. Идеалом считалась такая форма политического процесса, которая позволила бы всем лицам, представляющим интересы населения, достичь единогласия по каждому конкретному вопросу<sup>137</sup>. Способом же, позволяющим «сэконо-

<sup>134</sup> Пшеворский А. Демократия и рынок. Политические и экономические реформы в Восточной Европе и Латинской Америке. Пер. с англ. / Под ред. проф. Божанова В.А. - М: РОССПЭН, 2000. - С. 135.

<sup>135</sup> Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре // Теория и практика демократии. Избранные тексты / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева, Б.Г. Капустина. - М: Ладомир, 2006. - С. 3.

<sup>136</sup> Шумпетер Й.А. Капитализм, Социализм и Демократия. Пер. с англ. / Предисл. и общ. ред. В.А. Автономова. - М.: Экономика, 1995. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gumer.info/bibliotekBuks/Polit/Schum/index.php> (дата обращения: 10.12.2010).

<sup>137</sup> А. Пшеворский так характеризует эту часть демократической теории XVIII века: «Если представители могли бы освободиться от приверженности определенным интересами, если институты были бы правильно созданы и если бы в процессе обсуждения не нужно

мать время» при выявлении общей воли индивидов, считалось голосование<sup>138</sup>. При этом открыто порицалось «зло фракционности», ведущее к искажению общей воли граждан и подмене этой воли интересами меньшинства или большинства<sup>139</sup>.

В течение второй половины XVIII-XIX вв. представления об общем благе, общей воле и «зле фракционности» претерпели определенную эволюцию. В частности, если Ж.Ж. Руссо (работа «Об общественном договоре», 1762 г.) говорил о том, что ассоциации («фракции») меньшинства и большинства являются более или менее неизбежными, но в то же время угрожающими и даже опасными для принципов общего блага, то А. де Токвиль (работа «Демократия в Америке», 1835-1840 гг.) занял в этом вопросе прямо противоположную позицию. Вывод Токвиля в отношении роли фракций в демократической жизни состоял в том, что «в настоящее время свобода ассоциаций сделалась необходимой гарантией против тирании большинства... Не существует других стран, в которых ассоциации были бы более необходимы для предотвращения деспотизма отдельной или судебной власти правителя, кроме тех, что организованы демократически»<sup>140</sup>.

Сохраняя определенное значение до начала XX века, идеи общего блага и общей воли населения как основы демократии подверглись затем в научной литературе уничтожающей критике. Одним из первых и наиболее известных критиков данного представления стал исследователь Й. Шумпетер. В своей работе 1942 г. «Капитализм, Социализм и Демократия» он выдвинул против теории общего блага следующую систему аргументов: 1) разные индивиды и группы вкладывают в понятие общего блага разное содержание, в связи с чем не существует такого определения общего блага, которое устроило бы всех; 2) даже совпадение в определении общего блага не обуславливает было бы спешить, восторжествовало бы единогласие, процесс бы привел к истинно всеобщей воле». См.: Пшевский А. Указ. соч. - С. 34,

<sup>138</sup> Согласно характеристике Дж. Коулмана, «правилом» для теории демократии XVIII века была следующая трактовка процедуры голосования: «Меньшинство не состоит из проигравших, а большинство - из победителей. Вместо этого меньшинство разделяет ложные убеждения об общей воле, большинство - верные убеждения». Цит. по: Пшевский А. Указ. соч. - С. 35.

<sup>139</sup> В частности, Ж.Ж. Руссо предлагал для получения в обществе выраженной общей воли либо «упразднение» всех частных сообществ, либо увеличение их числа для избегания неравенства между ними. Дж. Мэдисон, в свою очередь предлагал умерять воздействие фракционности меньшинства через простое голосование в рамках республиканского правления, а фракционность большинства - через внедрение принципов представительного правления и федерализма. См.: Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре / Теория и практика демократии. Избранные тексты / Пер. с англ. под ред. В.Л. Инземцева, Б.Г. Капустина. - М.: Ладомир, 2006. - С. 2-3; Мэдисон Дж. Федералист. - № 10 // Там же. - С. 98-101.

<sup>140</sup> Цит. по: Даль Р. Плюриархия, плюриализм и пространство. [Электронный ресурс]. URL: [http://Avwww.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/dal/poljpl.php](http://Avwww.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/dal/poljpl.php) (дата обращения 10.12.2010).

идентичности ответов на конкретные вопросы<sup>141</sup>; 3) если воли людей в отношении общего блага разнятся, то политические решения никогда не будут соответствовать тому, «чего действительно хочет народ»; 4) политические вопросы, не связанные непосредственно с частными заботами индивида, находятся на далекой периферии его сознания; поэтому суждения рядовых граждан о крупных политических вопросах являются поверхностными и инфантильными, воля же граждан в отношении крупных политических проблем не выражается, а просто фабрикуется различными корпорациями профессиональных политиков<sup>1\*2</sup>.

В дальнейшем основные аспекты критики идей общей воли и общественного блага получили развитие в работах К. Эрроу<sup>143</sup>, У. Райкера, А. Пшеворского<sup>144</sup>, Р. Даля<sup>145</sup> и многих других теоретиков демократии. В результате современное представление о демократии исходит из положения о принципиальной невозможности для граждан страны сформировать единое понимание об общем благе<sup>146</sup>. Как пишет А. Пшеворский «Демократия - это царство неопределенности. Конфликты ценностей и интересов присущи всем обществам. Демократия нужна именно потому, что мы не можем договориться»<sup>147</sup>.

Представляется, что процесс изменения отношения теоретиков современной демократии к определению ключевых целей ее функционирования имел под собой важные мировоззренческие основания. Речь идет об освобождении положений демократической теории об общем благе и общей воле граждан от остатков религиозного понимания данных сущностей на пути к подчеркнuto атеистической трактовке вопроса о целях демократии. Изначально имеет смысл говорить о смешении в рамках представлений об основах демократии атеистических и религиозных принципов. Атеистическим компонентом теории общей воли и общего блага в политической философии XVIII века стал отказ от необходимости поиска трансцендентной цели существования общества (богопознание, богоуподобление) и признание того, что эта цель должна всецело иметь «мирской» характер (макси-

<sup>141</sup> Как отмечает Й. Шумпетер, «здоровья» могут хотеть все, но это не ведет к формированию единого мнения по поводу целесообразности вакцинации или операции на сосудах. См.: Шумпетер Й.А. Указ. соч.

<sup>142</sup> Шумпетер И.А. Указ. соч.

<sup>143</sup> В данном случае имеется в виду «теорема невозможности» К. Эрроу, согласно которой не существует процедуры объединения и выбора предпочтений, гарантирующей единственно возможный результат. Подробнее см.: Эрроу К. Коллективный выбор и индивидуальные ценности. - М.: Издательство ГУ ВШЭ, 2004. - 204 с.

<sup>144</sup> Пшеворский А. Указ. соч. - С. 33-38, 136-137.

<sup>145</sup> Даль Р. Демократия и ее критики / Пер. с англ. Под ред. М.В.Ильина. - М: РОССПЭН, 2003. - С. 428-471.

<sup>146</sup> Даль Р. Проблемы гражданской компетентности [Электронный ресурс]. URL: [http://www.gnmer.info/bibliotek\\_Buks/Poiit/dal/prjgra.php](http://www.gnmer.info/bibliotek_Buks/Poiit/dal/prjgra.php) (дата обращения 10.12.2010).

<sup>147</sup> Пшеворский А. Указ. соч. - С. 138.

мизация удовлетворения земных, материальных, экономических потребностей всех членов общества). «Религиозным» же компонентом следует признать саму идею о необходимости стремления всего общества к некоему единому идеалу общего блага<sup>148</sup>. Представляется, что по мере развития современной теории демократии очевидная противоречивость базовых принципов организации демократического процесса все более осознавалось в исследовательской среде. При этом способ разрешения данного противоречия состоял в последовательном высвобождении ключевых атеистических принципов демократического устройства от любых идейных наслоений, имеющих отношение к религиозной традиции. Результатом этого стало господство в современной демократической теории рафинированного атеистического представления о принципиальной невозможности и ненужности в рамках демократического политического процесса каких-либо целей, к которым должно стремиться все общество. Конкретизация этого «негативного» принципа демократической политической организации предполагает рассмотрение того, каковы «позитивные» цели современной демократией. Наиболее полно этот вопрос может быть раскрыт через анализ дискуссии о ключевых механизмах демократического политического процесса.

Основные принципы реализации политической власти при демократии. Базовым для современных представлений о демократии является определение, сформулированное Й. Шумпетером: «Демократия - это такое институциональное устройство, в котором индивиды приобретают власть принимать решения путем конкурентной борьбы за голоса избирателей»<sup>149</sup>. В 1950-е гг. данное определение было дополнено Р. Далем, который в рамках своей модели полиархии<sup>150</sup> выделил два ключевых принципа де-

<sup>148</sup> Этот «религиозный» аспект демократической теории XVIII века выделяет Й. Шумпетер в своей работе «Капитализм, Социализм и Демократия». Он пишет «Стоит еще раз взглянуть на ту картину социального развития, которую они [теоретики демократии XVIII века] нарисовали, чтобы открыть, что она воплощает в себе ключевые элементы протестантизма и, более того, самая основывается на этой вере ... Для интеллектуала, который отказался от своей веры, утилитаристские убеждения заменили ее. Для многих из тех, кто остался при своих религиозных убеждениях, классическая доктрина стала их полигическим дополнением ... Демократия, обосновываемая таким образом, перестает быть просто методом, который можно рационально обсуждать, как устройство паровоза или свойства дезинфицирующих средств. Она становится ... идеалом или, скорее, частью идеального устройства вещей.... Простое несоответствие с фактами — не аргумент против этической максимы или мистической надежды». См.: Шумпетер Й.А. Указ. соч.

<sup>149</sup> В качестве дополнительных признаков демократии Шумпетер выделяет свободу каждого выставлять свою кандидатуру для борьбы за голоса избирателей (полигическое лидерство), включение в функции избирателей права формирования и роспуска правительства и «значительную долю свободы дискуссий для всего» (в частности, свобода прессы). См.: Шумпетер Й.А. Указ. соч.

<sup>150</sup> Под полиархиями Р.Даль понимает реально существующие режимы, которые в значительной степени соответствуют демократическому идеалу. См.: Даль Р. Полиархия, плюрализм и пространство [Электронный ресурс]. URL: [http://Avww.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/dal/pol\\_p!.php](http://Avww.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/dal/pol_p!.php) (дата обращения 10.12.2010).

мократического политического устройства: 1) относительно высокая терпимость к оппозиции (высокая степень политической конкуренции на систематических, свободных и честных выборах); и 2) политическое участие (право всего взрослого населения голосовать и избираться на государственные посты)<sup>151</sup>. На сегодняшний день подход, у истоков которого стояли Й. Шумпетер и Р. Даль (минималистское или электоральное определение демократии) является одним из наиболее популярных в рамках демократической теории<sup>152</sup>. В этой связи значительное число исследователей рассматривают конкурентные выборы как центральное звено демократии, а главным из институтов демократии признается принятие политических решений в соответствии с волеизъявлением большинства граждан<sup>153</sup>.

Вместе с тем, ряд исследователей обращают внимание на тот факт, что выборы сами по себе не могут считаться идеальным способом осуществления демократического процесса, поскольку выборы - это всегда навязывание меньшинству населения интересов большинства<sup>154</sup>. При этом одни исследователи выдвигают аргументы в пользу того, что конкурентные выборы в долгосрочной перспективе все-таки наилучшим образом воплощают цели современной демократии, поскольку у проигравшей стороны всегда сохраняются шансы на достижение своих интересов путем победы их альтернативы на выборах в будущем<sup>155</sup>. Другие же исследователи обращают внимание на некоторые институциональные комплексы, наличие которых наряду с процедурой конкурентных выборов позволяет каждому члену общества (и, прежде всего, представителям различных меньшинств), эффективно отстаивать свои интересы в сфере политики.

Так, сторонники плюралистической теории демократии считают, что для нормального протекания демократического процесса необходимо развитие относительно независимых ассо-

<sup>151</sup> Даль Р. Указ. соч.; Даймонд Л. Определение и развитие демократии // Теория и практика демократии. Избранные тексты. - С. 27.

<sup>152</sup> Ссылки на определения Й. Шумпетера и Р. Даля можно встретить в работах С. Хантингтона, А. Пшеворского, А. Лейпхарга и многих других исследователей. См.: Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. - М.: РОССПЭН, 2003. - С. 17; Пшеворский А. Демократия и рынок. - С. 28; Лейпхарт А. Многосоставные общества и политические режимы // Полис. - 1992. - № 1. - С. 217-225 и др.

<sup>153</sup> Р. Даль, обосновывая важность для демократии конкурентных выборов, в одной из своих работ предлагает различать в рамках демократического процесса несколько стадий выборов, периоды предшествующие и следующие за выборами, а также промежутки между выборами. Для каждой этих стадий выделяются особые условия (принципы) успешного осуществления демократического процесса, каждое из которых напрямую связано с проведением соответствующих электоральных процедур. См.: Даль Р. Полиархическая демократия // Теория и практика демократии. Избранные тексты. - С. 41-42.

<sup>154</sup> Пшеворский А. Защита минималистской концепции демократии // Теория и практика демократии. Избранные тексты. - С. 12; Он же. Демократия и рынок. - С. 38.

<sup>155</sup> Пшеворский А. Демократия и рынок. - С. 38,51-53.

циаций и организаций большей численности и разнообразия<sup>156</sup>. При этом многочисленные объединения по интересам и общественные движения рассматриваются в рамках плюралистического подхода к демократии как самый эффективный способ защиты интересов меньшинств<sup>157</sup>.

В рамках теории совещательной демократии в качестве ключевого принципа организации демократического политического процесса рассматривается совещательность, под которой понимается обсуждение политических разногласий вплоть до достижения взаимоприемлемых соглашений<sup>158</sup>. В качестве процедуры воплощения принципа совещательное<sup>TM</sup> в современных условиях предлагается использовать технику совещательного опроса: формирование случайной выборки граждан из числа избирателей всей страны, которых затем собирают вместе (используя телевидение как «высшую форму массовой демократии») и погружают в круг актуальных политических вопросов. При этом задачей совещательного опроса считается моделирование мнения всего населения, как если бы оно имело возможность рассматривать обсуждаемые вопросы в полном объеме<sup>159</sup>.

Теоретики партиципаторной демократии выражают опасение по поводу забвения идеи массового участия в рамках элитистских по сути подходов электоральной теории демократии, ограничивающих массовое политическое участие лишь процедурой выборов. Вместо этого предлагается идея максимизация роли каждого индивида в политическом процессе через демократизацию всех сфер общественных отношений (демократия в семье, в вузе, на производстве, в органах местного самоуправления и т.д.) и организацию их таким образом, чтобы каждый мог свободно участвовать в процедуре принятия решений. Модель политического участия, соответственно, характеризуется как модель, основой которой является максимальное участие населения в принятии политических решений и равные возможности в сфере реализации решений, а результатам - не только текущая политика, но и развитие социальных и политических возможностей каждого индивида<sup>160</sup>.

<sup>156</sup> Указывая на необходимость, неизбежность и желательность плюрализма для функционирования полиархии, Р. Даль одновременно отмечает и некоторые нежелательные его последствия, и, прежде всего, возможность закрепления неравенства влияния различных групп на процесс принятия политических решений. См.: Даль Р. Полиархия, плюрализм и пространство [Электронный ресурс].

<sup>157</sup> Карл Т., Шмитгер Ф. Что есть демократия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.politaauka.oi^library/dem/karl-shmitter.php> (дата обращения 10.12.2010).

<sup>158</sup> Гутман Э., Томпсон Д. Демократия и разногласия // Теория и практика демократии. Избранные тексты. - С. 16—21.

<sup>159</sup> Фишкин Д.С. Глас народа // Теория и практика демократии. Избранные тексты. - С. 22-24.

<sup>160</sup> Пэйтмэн К. Массовое участие и теория демократии // Теория и практика демократии. Избранные тексты. - С. 34-39.

Наконец, в рамках теории со-общественной (консоциальной) демократии рассматривается возможность добиться стабильного функционирования демократических принципов в многосоставных обществах, разделенных на сегменты по религиозному, идеологическому, языковому, региональному, культурному, расовому или национальному признакам. В качестве характерных черт со-общественной демократии называются 1) осуществление власти «большой коалицией» политических лидеров всех значительных сегментов многосоставного общества; 2) взаимное вето, или правило «совпадающего большинства», выступающее как дополнительная гарантия жизненно важных интересов меньшинства; 3) пропорциональность как ключевой принцип политического представительства, назначений на посты в государственной службе и распределения общественных фондов, и 4) высокая степень автономности каждого сегмента в осуществлении своих внутренних дел<sup>161</sup>.

Обзор основных моделей организации современного демократического процесса показывает, что двумя основными принципами современной демократии (как системы осуществления власти населением страны) является принцип политической конкуренции и принцип максимального учета в политике мнений и интересов каждого члена общества, и, прежде всего, представителей меньшинства. Каждый из этих принципов может быть вполне четко соотнесен с основными положениями атеистического мировоззрения. Так, принцип политической конкуренции (конкуренции мнений, идей, политических программ, кандидатов на политические посты и т.д.) прямо вытекает из признания того, что целью любого человека является максимальное удовлетворение насущных земных потребностей, жизненный успех и самореализация, следствием чего является соперничество людей<sup>162</sup> во всех сферах общественной жизни, в том числе и в сфере политики<sup>163</sup>. Идея же о необходимости максимального учета в политике мнений и интересов каждого члена общества может быть напрямую выведена из атеистического представления о том, что каждый человек вправе сам выбирать для себя цели и

<sup>161</sup> Лейпхарт А. Многосоставные общества и демократические режимы // Полис. - 1992. - Ла 1. - С. 217-225; Он же. Со-общественная демократия // Полис. - 1992. - № 3. - С. 86-99.

<sup>162</sup> «Г д т а к ж е л и Ш и организаций, претендующих на право представительства индивидуальных или групповых интересов.

<sup>163</sup> Источником соперничества в данном случае может служить то, что «человеческие потребности безграничны, а ресурсы, необходимые для их удовлетворения, ограничены». Эта базовая экономическая идея находит отражение в политологии через признание фундаментального конфликта, лежащего в основе любой политической системы - конфликта по поводу авторитарного (властного) распределения в обществе таких дефицитных ресурсов, как богатство, собственность, престиж, безопасность и т.д. См.: Истон Д. Категории системного анализа политики. // Антология мировой политической мысли. В 5 т. - Т.Н. Зарубежная политическая мысль. XX в. - М: Мысль, 1997. - С. 630-642.



смысл жизни и беспрепятственно их реализовывать. В политической сфере беспрепятственная реализация целей каждого индивида предполагает обеспечение максимального учета этих целей с помощью выработки различных механизмов защиты прав и интересов меньшинства.

Таким образом, если в рамках теории демократии принципы политической конкуренции и учета в политике интересов меньшинства, как правило, противопоставляются друг другу, то при анализе мировоззренческих основ современной демократии они вполне могут быть рассмотрены как составные части единого атеистического по своей сути представления о целях и средствах осуществления политики.

**Роль религиозных политических акторов.** Если демократия - это политическая система, функционирующая на основе атеистических принципов, то какая роль в этой системе отводится религиозным акторам и институтам? В отношении данной проблемы в литературе представлены две ключевых позиции, первая из которых может быть обозначена как радикально-светская, а вторая - как умеренно-светская.

Сторонники радикально-светской точки зрения считают религию анахронизмом, который рано или поздно вымрет в связи с процессом модернизации. Они признают влияние религии на историю современных развитых демократических стран (в частности, США), но считают ее создающим проблемы элементом демократической жизни, который неминуемо будет устранен в ходе триумфа секулярности. Западноевропейские демократии провозглашаются постхристианскими, а как ориентир на будущее предлагается «гладкая» версия демократии, в рамках которой религия более или менее невидима. Авторы подобных рассуждений, как правило, осуждают религии за «все зло под солнцем». При этом утверждается, что любое религиозное верование - будь то либеральный протестантизм в США или радикальный ислам в Пакистане - являются ложью, прикрывающий стремление антидемократических сил навязать теократические порядки. В этой связи главным фактором защиты демократии провозглашается минимизация (сведение на нет) влияния религии на любые аспекты жизни не только государства, но и гражданского общества<sup>164</sup>.

Примером воплощения подобной позиции в современной политической жизни, по мнению исследователя Дж. Б. Элштейна, может служить современная Франция, в которой принцип светскости (*laïcité*) фактически представляет собой вид насаждаемой государством гражданской религии<sup>145</sup>.

<sup>164</sup> Описание этой позиции см: Elshstain J.B. Religion and Democracy // Journal of Democracy. April 2009, Volume 20, Number 2. - P. 7-8.

<sup>165</sup> Op. cit. - P.9-10.

Сторонники умеренно-светской точки зрения, в отличие от «радикалов», выступают против исключения религии из гражданской общественной жизни, но одновременно ратуют за безраздельное господство светских отношений в сфере политики<sup>166</sup>. Исследователь Д. Филпот описывает данную модель как модель консенсусной дифференциации, которая предполагает «мирное сосуществование» государственных и религиозных институтов при максимальной степени их взаимной автономии. Демократия, как утверждает Д. Филпот, «кроме всего прочего воплощает собой (институциональную) дифференциацию, взаимное и согласованное дистанцирование религиозной и светской власти, описываемое ... как «двойная толерантность» - особенно, если демократия понимается не только как воплощение соревновательности и участия, но и либеральных свобод, таких, как права меньшинств и религиозные свободы»<sup>167</sup>. При консенсусной дифференциации «церковь отказывается от институциональных привилегий и разрешает религиозным меньшинствам *конкурировать* (курсив мой - Н.Т.) за последователей и влияние. Государство, со своей стороны, соглашается уважать автономию религиозных групп и разрешает их участие в политике»<sup>168</sup>.

Основой умеренно-светской позиции в отношении роли религии в современной демократии является так называемый «принцип нейтральности». Исследователь Дж. Оуэн описывает его как элемент современной либеральной политической теории, согласно которому либерализм должен носить политический, но ни в коем случае не метафизический характер. В связи с этим, согласно «принципу нейтральности», фундаментальные философские и теологические доктрины не должны оказывать никакого влияния на демократический процесс принятия решений<sup>169</sup>.

Примером реализации модели консенсусной дифференциации в современной политической практике называются США, где высочайшая степень разделения между светским и религиозным авторитетами сосуществует с определенным активизмом и влиянием религиозных групп в рамках гражданского общества<sup>170</sup>.

<sup>166</sup> Op. cit. - P. 10,15.

<sup>167</sup> Philpot D. Explaining the Political Ambivalence of Religion // American Political Science Review. Volume 101. Issue 03. August 2007, - P. 510.

<sup>168</sup> Op. cit - P. 522.

<sup>169</sup> В качестве примера реализации основных положений данной доктрины исследователь Дж. Оуэн приводит решение суда США, согласно которому текст Десяти Заповедей не должен быть размещен на правительственной собственности, поскольку Первая поправка к Конституции США предписывает правительству занимать нейтральную позицию между различными видами религии, а также между религиозностью и нерелигиозностью. При этом автор подчеркивает, что решения суда, базирующееся на доктрине нейтральности, типически сложно отличить от решений, которые базировались бы на откровенно атеистических принципах. Как пишет Дж. Оуэн, принцип нейтральности имеет нерелигиозную сущность, а часть стандартов американского суда, призванных обеспечить претворение данного принципа в жизнь, имеют явную «секулярную цель». Op. cit. - P. 493-494,502.

<sup>170</sup> Elshain J.B. Op. cit. p. 10; PhilpotD. Op. cit. - p. 507.

Представляется, что и радикально-светский, и умеренно-светский взгляды на соотношение государства и церкви в рамках современной демократии являются проявлениями одной и той же атеистической по своей сути позиции. В рамках радикального подхода она выражена вполне четко и определенно. Умеренная же позиция, с одной стороны, не предполагает жесткого запрета на исповедование гражданами тех или иных религиозных убеждений. Однако, с другой стороны, роль религии в общественно-политической жизни признается только в строго очерченных рамках и подвергается «мягкому» вытеснению на периферию общественно-политической жизни. Тем самым формально мировоззренческим основанием умеренно-светской модели консенсусной дифференциации является позиция «слабого атеизма» (первичное начало вещей неизвестно и не может быть познано, поэтому государство должно соблюдать нейтралитет- в отношении различных видов религий, а также в отношении принципов религиозности и атеизма). Однако на деле религиозным акторам в рамках данной модели предполагается строго придерживаться «правил игры», вытекающих из жесткой атеистической позиции. От представителей религиозных сообществ требуется признание светских (атеистических по сути) принципов организации государственной власти, а также согласие на конкуренцию с другими религиозными сообществами (и атеистами) «за последователей и влияние». Очевидно, что тем самым подразумевается максимальное «распыление» влияния религиозных акторов на общественные и политические процессы посредством поддержания постоянной конкуренции множества церквей и религиозных общин. В условиях организации власти на принципиально атеистических принципах, максимального отделения церкви от государства и максимально рассредоточенной структуры религиозного влияния любые притязания религиозных акторов на обоснование важности религиозных целей для общества в целом априори оказываются обреченными на провал. В этом случае «мирное сосуществование» (т.е. отказ светского государства от полного устранения влияния религии на общественную жизнь) становится результатом того, что религиозные силы теряют всякую угрозу для демократии как системы, основанной на светских атеистических принципах<sup>171</sup>.

**Мировоззренческие (культурные) условия становления демократической политической системы.** Признание демократии политической системой атеистического типа актуали-

<sup>171</sup> В данном случае возможно проведение аналогии с институтом монархии в Великобритании и ряде других западноевропейских стран. Монархический принцип не представляет в настоящее время никакой угрозы для функционирования в этих странах институтов выборности и парламентаризма и поэтому спокойно сосуществует с этими институтами как дань традиции, не оказывающая никакого особого влияния на сущность политического процесса

зирует вопрос о мировоззренческих условиях демократизации: должно ли мировоззрение людей стать атеистическим для того, чтобы демократия в стране утвердилась и начала функционировать с наибольшей эффективностью? Прямых и однозначных ответов на этот вопрос в научной литературе не содержится. Вместе с тем, некоторая информация на этот счет может быть почерпнута из дискуссии о роли культурных условий демократизации<sup>172</sup>.

В рамках этой дискуссии сторонники антикультуралистских подходов выступают против включения в анализ процесса демократизации каких-либо культурных (религиозных) переменных, уделяя основное внимание в этой связи анализу процессов экономического и технологического развития (структурные факторы демократизации)<sup>173</sup>, а также изучению рациональных (прагматических) стратегий поведения политических акторов (процедурные факторы демократизации)<sup>174</sup>. При этом в одних случаях положения о роли культурных условий становления демократии просто игнорируются, в других же - активно оспариваются и опровергаются. Так, в работе исследователей А. Пшеворского., Х.А. Чейбуб и Ф. Лимонджи для обоснования антикультуралистской позиции приводится следующий набор аргументов: 1) в любой религиозной традиции есть элементы, совместимые и несовместимые с демократией; 2) религиозные

<sup>172</sup> При этом, говоря о культуре в контексте анализа условий демократизации, исследователи чаще всего имеют в виду религиозные представления населения.

<sup>173</sup> Так, в рамках классической теории модернизаций (СМ. Липсет и др.) основные усилия теоретиков сосредотачиваются на выявлении причинной связи между демократией и такими социально-экономическими показателями, как уровень дохода на душу населения, уровень индустриализации и урбанизации, а также уровень образования. Исследователи Хьюбер Э., Рюшмайер Д., Д.Д. Стивене отмечают, что решающим для становления демократии являются не сами процессы капиталистического развития, индустриализации и урбанизации, а связанное с ними изменение социально-классовой структуры и, соответственно - изменение структуры материальных интересов и требований населения (ослабление класса землевладельцев, укрепление власти зависимых классов). Исследователи А. Пшеворский, М.Е. Альварес, Х.А. Чейбуб и Ф. Лимонджи, в свою очередь, указывают на следующую закономерность: «Взглянув только лишь на показатель среднедушевого дохода, можно правильно сделать прогнозы относительно характера режима в 77,5% случаев ... Независимо ни от чего, ни одна демократия не была ниспровергнута... в стране, где годовой доход на душу населения был выше, чем в Аргентине в 1975 г.: 6055 долларов». См.: Липсет СМ. Политический человек: социальные основы политической жизни // Теория и практика демократии. Избранные тексты. - С. 46-53; Хьюбер Э., Рюшмайер Д., Д.Д. Стивене. Влияние экономического развития на демократию // Там же. С. 60-64; Пшеворский А., Альварес М.Е., Чейбуб Х.А., Лимонджи Ф. Экономическое развитие и политические режимы // Там же. - С. 92-95.

<sup>174</sup> В частности, в работах А. Пшеворского и ряда других сторонников теории демократического транзита утверждается, что демократия в стране стабилизируется только в тех случаях, когда выгода каждой из значимых политических сил от участия в демократических процедурах (и, прежде всего, в конкурентных выборах) становится больше, нежели выгода от попытки разрушения демократических порядков. См.: Пшеворский. Демократия и рынок. - С. 47-54; Пшеворский А., Чейбуб Х.А., Лимонджи Ф. Культура и демократия // Теория и практика демократии. Избранные тексты. - С. 156-157идр.

представления имеют тенденцию меняться, постоянно создаваясь и переосмысливаясь; 3) в истории все религиозные традиции вполне успешно сочетались с самыми разными политическими режимами; 4) из-за сложного характера религиозных представлений практически невозможно собрать адекватные эмпирические данные для строгой количественной кросснациональной проверки влияния религии на становление демократии; 5) существуют некоторые эмпирические подтверждения отсутствия статистически значимой взаимосвязи между конфессиональной принадлежностью членов общества (доля католиков, протестантов и мусульман в населении каждой страны) и типом существующего в стране политического режима<sup>175</sup>.

Оппоненты антикультуралистского подхода настаивают на том, что при анализе условий становления демократии культурные факторы «имеют значение» и заслуживают специального рассмотрения (зачастую - наряду с комплексом всех других условий перехода к демократии - социально-экономических, политических, международных)<sup>176</sup>. При этом в качестве основного культурного условия демократизации называется либерализация политических взглядов религиозных акторов. В частности, отмечается, что исторически наиболее благоприятными для демократии были религиозные представления протестантов, включающие идею прямых взаимоотношений человека и Бога (человек спасается после смерти не через Церковь, а системой личных усилий), а также право толкования Священного Писания каждым человеком с опорой лишь на его индивидуальную совесть<sup>177</sup>. В свою очередь, одним же из наиболее значимых источников современной (третьей) волны демократизации (начало этой волны датируется 1974 годом) называются перемены, произошедшие в политической теологии и деятельности католической церкви после Второго Ватиканского собора (1962-1965 гг.). Отмечается, что на Втором Ватиканском соборе в учение католической церкви были инкорпорированы идеи прав человека<sup>178</sup>, религиозной свободы и демократии, а также произошел отказ от притязаний церкви на какие-либо светские прерогативы и окончательное принятие ею положения о религиозно-светской дифференциации<sup>179</sup>. Причиной подобных изменений называются постепенной вы-

<sup>175</sup> Пшеворский А., Чейбуб Х.А., Лимонджи Ф. Культура и демократия // Теория и практика демократии. Избранные тексты. - С. 154-162.

<sup>176</sup> Такова, в частности, позиция С. Хантингтона. См.: Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. - М: РОССПЭН, 2003. - С. 42-121.

<sup>177</sup> Хантингтон С. Указ. соч. - С. 88-89.

<sup>178</sup> В том числе обязанность церкви «выносить моральный приговор в делах политического устройства, если с точки зрения основных прав личности... есть необходимость такого приговора». Цит. по: Хантингтон С. Указ. соч. - С. 91.

<sup>179</sup> Philpot D. Op. cit. - P. 510.

зревание в рамках католической церкви доктрины так называемого «дружественного либерализма»<sup>180</sup>, а также влияние на католическую церковь США и американских епископов<sup>181</sup>. Основным же следствием этого процесса считается то, что третья волна демократизации стала волной католической<sup>182</sup>. Проецируя в будущее выявленные каузальные связи между характером политической теологии и демократизацией, некоторые исследователи выражают надежду на то, что исламские проповедники, вслед за протестантами и католиками, также со временем выйдут на путь оппозиции авторитарной власти, защищая человеческие права и демократию<sup>183</sup>.

Как видно из содержания дискуссии о культурных условиях демократизации, вопрос о роли атеистического мировоззрения в процессе становления и развития демократии исследователями фактически игнорируется. Однако, несмотря на это, обе крайних позиции в рамках данной дискуссии все-таки содержат некоторые косвенные свидетельства в пользу тезиса о непосредственной взаимосвязи между доминированием в обществе атеистических взглядов и стабильностью (консолидацией) демократии. Так, антикультуралистский подход исходит из посылки, что люди выбирают (или поддерживают) демократию по рациональным утилитарным соображениям материального (экономического) характера. Исходя из этой посылки можно прийти к заключению, что чем более материалистическими (атеистическими) будут устремления индивидов, тем более стабильной будет демократия как система, ориентированная на максимизацию удовлетворения этих материалистических устремлений. С другой стороны, позиция сторонников культуралистских подходов, в сущности, может быть сведена к тому, что для стабильного функционирования демократии религиозные силы должны полностью отказаться от традиционных представлений об идеальном политическом устройстве, где религия «имеет значение», и внедрить в свою религиозную доктрину<sup>7</sup> светские (атеистические по сути) представления - об отделении церкви от государства, о приоритете прав человека над его обязанностями (перед Богом, другими людьми) и т.д. Это также вполне соответствует простому логическому отношению: чем меньше религиозности (больше атеизма) в жизненных реакциях людей на различные проявления общественной жизни, тем более устойчивой является демократическая форма политической организации.

<sup>180</sup> Philpot D. Op. cit. - P. 511.

<sup>181</sup> Хантингтон С. Указ. соч. - С. 90.

<sup>182</sup> По мнению С. Хантингтона, католичество в качестве вездесущей силы, работающей на демократизацию в 1970-е и 1980-е гг., уступало только экономическому развитию, в связи с чем «логотипом третьей волны вполне могло бы быть расписание на фоне значка доллара». См. Хантингтон С. Указ. соч. - С. 98.

<sup>183</sup> Elshain J.B. Op. cit. - P. 15.

В целом связь атеистического мировоззрения и демократии представляется вполне очевидной. Она проявляется и на уровне общих принципов организации демократического политического процесса (отрицание идей общей воли и общего блага, опора на принципы политической конкуренции и максимального учета в политике насущных потребностей каждого члена общества), и сфере урегулирования взаимоотношений государства и церкви (сведение на нет возможностей религиозных акторов по влиянию на базовые принципы демократического политического устройства), и в процессе становления и укрепления современной демократии (уменьшение уровня религиозности населения как одно из базовых условий демократизации).

Следует иметь в виду, что приведенные в работе аргументы носят преимущественно теоретический характер. В реальной жизни демократия и атеизм (религиозность) могут сочетаться в гораздо более сложных формах<sup>184</sup>. Вместе с тем, за многообразием эмпирической реальности в большинстве случаев скрывается вполне отчетливая логика влияния атеистических мировоззренческих принципов на функционирование современной демократии. Учет этой логики в перспективе может стать значимым аспектом анализа современных политических процессов, конечно при условии разработки соответствующего теоретического и методологического инструментария.

<sup>184</sup> Помимо этого, всегда нужно помнить и о том, что атеизм может служить мировоззренческой основой не только демократии, но и авторитарного, и тоталитарного типов политического устройства (наиболее известный пример - атеистическое тоталитарное государство в Советском Союзе).

## 2.1.7. Современный идейно-политический дискурс (Чердниченко А.В.)

### 2.1.7. И discurso contemporaneo politico-ideologico (Cherednichenko A.V.)

*Резюме. Рассматривается состояние основных политических идеологий к началу XX века. Исследуется трансформация понятия «идеология» современными мыслителями, разбирается проблема актуальности таких политических идеологий, как: либерализм, консерватизм, социализм, социал-демократизм. В результате проведенного анализа автор приходит к выводу, что к началу XXI в политические идеологии не утратили свою значимость, а, трансформируясь, по-прежнему продолжают играть важную роль в жизнедеятельности общества.*

**Resumen.** *En este trabajo se analizan las ideologías políticas básicas que existieron a principios del siglo XX; se exploran las transformaciones del concepto "ideología" realizadas por los pensadores contemporáneos; se desarrolla la actualidad de ideologías políticas tales como el liberalismo, el conservadurismo, el socialismo y el social-democratismo. Al final, el autor llega a la conclusión de que a principios del siglo XXI, las ideologías políticas no han perdido su significado, sino, al transformarse, continúan desempeñando un papel importante en la vida de la sociedad..*

Идеологии появились и стали неотъемлемым атрибутом политики еще с древнейших времен. Во второй половине XIX в. сформировались основные идеологии, к которым относятся либерализм, консерватизм, социализм, национализм.

Хотя основные идеологические системы сложились во второй половине XIX в., оформление политических идеологий происходило в XX. Поэтому XX век называют «Бекем идеологий».

Судьба политических идеологий складывалась по-разному. В начале XX в. три главные идеологии - консерватизм, либерализм, социализм - находились в фазе трансформации. Консерватизм пытался приспособиться к появлению серьезной конкуренции слева, выходя за рамки традиционной классовой и религиозной основы, привлекая разочарованных либералов. Либерализм испытывал организационные и политические трудности, находился в фазе бурного идейного развития, приступая к реализации проекта по переоценке утилитаризма. Что касается социализма, то он стремительно развивался как политическое движение, но одновременно дробился на большое количество разных направлений.

В общем и целом, начало XX в. было эрой серьезной конкуренции этих идеологических течений за возможность влиять на политику.

Известно, что впервые в науку понятие «идеология» ввел мыслитель XVII в. Антуан Дестюд де Траси в работе «Проект идеологии». Он понимал идеологию, как особую, ценностно-нейтральную, беспристрастную науку, изучающую природу и



происхождение идей, взглядов и представлений людей. Мыслитель стремился разработать методологию, помогающую систематизировать идеи выдающихся философов нового времени и создать науку об идеологии. Он верил, что в будущем идеология займет такое же место в науке как биология или физика. Но пришедший к власти Наполеон назвал идеологов болтунами и демагогами, тем самым, придав идеологии отрицательное значение пустой идейной спекуляции. Таким образом, во Франции, а за тем и во всей Европе, данный термин стал восприниматься пренебрежительно.

В 1920-1930-х гг. отношение к идеологии заметно изменилось. Идеологией окрестили сложившиеся в этот период тоталитарные практики мобилизации. По словам Фридена М., «идеологии прочно оказались за границей приемлемого в политике»<sup>185</sup>.

Однако будучи скомпрометированными политические идеологии не потеряли свою актуальность, так как общество развивается, опираясь на конкретные идеи.

Согласно Карлу Мангейму идеология - это частичное знание, ограниченное социальной и познавательной перспективой его носителей. Она является неотъемлемой характеристикой современного общества, где особенности позиций различных социальных групп приобретает всеобщий характер. Социальное познание оказывается идеологическим, поскольку «отдельные возникающие в потоке событий наблюдательные пункты (позиции) позволяют постигать этот поток с различных расположенных в нем точек»<sup>186</sup>. Целью идеологии является стабилизация общественных условий. По убеждению Мангейма, идеология «стремится к сохранению или постоянному репродуцированию существующего образа жизни»<sup>187</sup>.

В XX в., как и в XIX в., идеологии рассматривались исследователями как обман, как неосознанное искажение действительности.

Ф. Конверс и Р. Лейн открыли новую сраницу в изучении идеологии. Ученые предложили рассматривать идеологию как сумму политических установок, мнений и оценок, влияющих на политическое поведение и участие.

Р. Лейн стал определять идеологию не только как систему четко сформулированных политических аргументов, но и как сумму «слабо структурированных и неотрефлектированных суждений»<sup>188</sup> простых людей.

<sup>185</sup> Freeeden M. Editorial: Political ideology at century's end // Journal of political ideologies - 2000. - Vol.5, JNsl. - P7.

<sup>186</sup> Мангейм К. Идеология и утопия / Диагноз нашего времени. - Москва, 1994. - С. 128-129. - <http://Wib.rus.ec/b/105691>

<sup>187</sup> Там же.

<sup>188</sup> Lane R.E. Political ideology: why the American common man belives what he does - N.Y., 1962.-21 p.

Ф. Конвертом были выявлены закономерности «ограничений для сочетания элементов в системах убеждений обычных людей»<sup>189</sup> и показал их сложное соотношение с убеждениями элит.

Итак, концепции, предложенные в середине XX в. подчеркивали фрагментарный характер ценностных систем, под влиянием которых процесс производства идеологий стал восприниматься в более «демократическом» свете.

Таким образом, проблемы идеологии вновь стали актуальны. Но идеологию уже рассматривали не как тотальную систему идей, а как выражение их плюралистического множества.

Ряд исследователей замечает, что одна и та же по форме идеологическая система, которая появляется как обоснование свержения имеющихся порядков, а так же выполняющая критическую функцию, способна в дальнейшем начать оправдывать привилегии и полномочия стремящегося сохранить свое положение и власть нового правящего слоя.

Льюис Фейер вывел так называемый «закон крыльев», утверждающий, что любая политическая идея в своей эволюции проходит все фазы политического спектра, обслуживая, таким образом, полярные политические силы. В работе «Идеологии и идеологи» (1975 г.) мыслитель высказывает мнение о том, что «догма - это революционная идеология предшествующего поколения, когда бывшие революционные фанатики становятся консерваторами и охранителями».

К концу XX в. изменились подходы к анализу идеологии. Постмодернизм представляет идеологию как выражение скрытости и непрозрачности основ социального порядка. Следствием стал выход идеологии из чисто политической сферы, расширив ее до борьбы за контроль над словами и тем, что они обозначают. Борьба великих идеологий уступила место текучести эфемерных идеологических комбинаций, а структура идеологии стала рассматриваться как артефакт.

Ряд исследователей убеждает, что признание идеологического разнообразия и обрисовывание любой государственной идеологии недостаточно. Необходимо такой «концептуальный аппарат, который помогал бы изучать смыслы»<sup>190</sup>.

Например, Макаренко В.П. замечает, что в либерализме, марксизме и социализме идеология объясняется через призму теории интересов и потому рассматривается как маска и оружие определенных социальных групп. А вот во фрейдизме идеология изучается как реакция на социальную напряженность и в соответствии с этим трактуется как симптом и лекарство.

<sup>189</sup> Convers Ph. E. The nature of belief systems in mass public/ Ideology a. discontent - Glencoe etc., 1964. - № 1 - P. 206-261.

<sup>190</sup> Гирц К. Идеология как культурная система // Новое литературное обозрение - 1998. - № 1.(29)-С. 9.

Макаренко В.П. считает, что идеологию необходимо изучать как «систему взаимодействующих символов и структуру взаимодействующих смыслов»<sup>191</sup>.

В общем и целом, человек строит идеологии как схематические образы социального порядка. И, как утверждает Макаренко В.П., человек таким путем превращает себя в политическое животное, потому что нужда в идеологии как в источнике общественно-политических смыслов и позиций возникает тогда, когда ни культурные, ни обыденные прагматические ориентиры данного общества не могут обеспечить адекватный образ политического процесса.

По мнению Зиновьева А.А., идеология по своему содержанию является совокупностью суждений (высказываний, фраз, утверждений) о явлениях, среди которых приходится жить людям. Основной задачей идеологии является «стандартизация сознания людей, для которых она предназначена, т.е. выработка у них некоторого стандартного, одинакового для всех способа понимания окружающих их явлений бытия и их жизни. Причем, не побуждение людей к самостоятельному познанию, а навязывание им некоторого априорного, изобретенного другими (творцами идеологии) понимания включаемых в сферу внимания идеологии явлений»<sup>192</sup>.

Например, в общественное сознание россиян была внедрена мысль, что политический и экономический порядок в России, установленный в 1991 г., был либерализмом («либеральные реформы»). «На деле этот режим по своей политической и социальной философии и тем более по практике принципиально и радикально противостоит либерализму - в гораздо большей степени, нежели русский большевизм»<sup>193</sup>.

Бауман З. замечает, что понята в новых смыслах постмодернизма идеология теряет одно из основных своих традиционных качеств: она перестает требовать изменений мира, текущего статус-кво. По словам Баумана, «все идеологии родились из неприятия статус-кво и, кроме того, из неверия в то, что реальность может исправиться сама собой... Век идеологии, возможно, еще не кончен... Однако идеология без проекта, в котором будущее описывается как отличное от настоящего, - это оксюморон, противоречие в понятиях»<sup>194</sup>. С учетом вышеизложенного можно сделать вывод о том, что идеология не только формирует и организует

<sup>191</sup> Макаренко В.П. Главные идеологии современности. - Ростов-на-Дону: Феникс, 2000.-С. 8.

<sup>1,2</sup> Зиновьев А.А. Идеология партии будущего - Москва: Алгоритм, 2003. <http://lib.rus.ec/b/100173>.

<sup>193</sup> Кара-мурза С.Г. Идеология и мать ее наука- Москва: Алгоритм, 2002. - III с. - <http://zeitgeistorg.ru/load/1-1-0-14>.

<sup>194</sup> Bauman Z. Excursus 1: Ideology in the postmodern world // In search of politics. - 1999. - P. 119.

сознание людей, она еще создает и навязывает людям определенные стереотипы сознания, которые проявляются в стереотипах поведения. Основная задача же идеологии состоит в том, чтобы «приучить какое-то множество людей сходным образом думать о каких-то явлениях реальности и совершать какие-то поступки под воздействием такого понимания сходным образом»<sup>195</sup>.

В начале XXI в. Фриден М. выдвинул тезис, что «век идеологий продолжается и будет продолжаться»<sup>196</sup>. Ученый исходит из того, что идеологии играют центральную роль на политической арене и являются ценным ресурсом, потому что только они способны предлагать ограниченную, искусственную связность, которая имеет шанс реализоваться на практике. По мнению Фридена М. прежняя «среда обитания» идеологий никуда не исчезла, так как «старые формы идеологии не вытесняются другими формами посланий, потому что вопросы справедливости, свободы, прав, политических обязательств, суверенитета в обозримом будущем по-прежнему останутся в центре политических споров, а значит, политическая мораль не стала полем, открытым для всех пришельцев»<sup>197</sup>.

Малинова О.Ю. так же считает, что об исчезновении «систем идей», хотя изменившиеся социальные условия не могли не наложить отпечаток на способы их формирования и функционирования, говорить пока рано. «Публичное производство и распространение идеологии сегодня уже не является исключительной монополией класса интеллектуалов - в этом процессе активно участвуют и другие производители символических форм, прежде всего СМИ. Идеология выражается не только в традиционных политических текстах, она «везде»<sup>198</sup>.

Мусихин Г.И. утверждает, что прогноз о конце идеологий, по меньшей мере, неточен. Опираясь на разграничение сознательного и подсознательного смысла и удовольствия, обнаруживается, как деидеологизированные представители общества XXI в. подвержены неосознанному политическому цинизму в отношении политического авторитета. «Именно этот цинизм лежит в основе деятельности идеологических установок, формирующих «послушное большинство» современных обществ. И в зависимости от стечения обстоятельств это «послушное большинство» может быть либеральным, фундаменталистским, националистическим или имперским»<sup>199</sup>.

<sup>1,5</sup> Bauman Z. Excursus 1: Ideology in the postmodern world // In search of politics - 1999. - P. 119.

<sup>hw</sup> Freedden M. Editorial: Political ideology at century's end // Journal of political ideologies. - 2000. - Vol. 5, № 1. - P. 15.

<sup>uu</sup> Там же. С. - 14-15 p.

<sup>158</sup> Малинова О.Ю. Концепт идеологии в современных политических исследованиях - Политическая наука - 2003. — Ха 4. - С. 28.

<sup>199</sup> Мусихин Г.И. Красота спасет мир? Идеология как эстетика // Полис. - 2008. - № 4. - С. 129.

К началу XX в. влияние основных идеологических систем на мир заметно изменилось. После I Мировой войны и кризиса 1930-х гг. ослабил свое влияние и начал испытывать идейный кризис либерализм. В большинстве стран Европы либеральные партии теряют свои лидирующие позиции.

Во второй половине XX века наблюдается возрождение либерализма, позаимствовавшего многое из арсеналов своих противников, в исторически обновленной форме, получившего название неолиберализм.

В конце XX в. стало ясно, что либерализму удалось удержать верх над основными соперниками - социализмом, так как он является в значительной степени разновидностью левого либерализма, и консерватизмом, который существенно продвинулся в левом направлении.

Гаус Дж. констатирует успех либерализма в качестве идеологии и провал в роли политической теории. «Либерализм как политическая теория завершает век почти в том же состоянии, в каком он его начинал: все так же будучи не в силах разрешить стойкие противоречия между оспариваемыми друг друга формулировками»<sup>200</sup>.

Так как политические успехи либерализма были обусловлены его способностью впитывать и адаптировать новые идеи, давая возможность либералам приспосабливаться к ценностному плюрализму, объединять сторонников разных подходов, находить компромиссы. То в итоге либерализм стал сочетать в себе теоретически несовместимые воззрения.

По мнению Дж. Гауса, противоречивые воззрения для идеологии, которая призвана помогать ориентироваться в политической действительности и должна внушать доверие, не так страшны как для политической теории. «Предлагать систему взглядов, учитывающую конфликт ценностей и целей, - значит проявлять многосторонность, но развивать теорию, сочетающую противоположные представления об индивидах, ценностях и обществе, - означает путаницу»<sup>201</sup>.

На рубеже веков неолиберальную политику проводила в США администрация Б. Клинтона (1993-2001). При нем были проведены меры по развитию системы здравоохранения, просвещения, защите прав потребителя и экологии.

Ряд исследователей отмечает такую тенденцию, что многое из того, что отстаивают неолибералы в Америке, в странах Европы осуществляют социал-демократы.

На 1980-е гг. приходится пик влияния неоконсерваторов, когда они стали во главе почти всех ведущих стран Запада. Неоконсервативные преобразования в области экономики способствовали

<sup>200</sup> Gaus G.F. Liberalism at the end of the century // Journal of political ideologies. - 2000. - Vol. 5, № 2. - P. 181.

\*" Там же. - С. 192.

преодолению западными странами экономических неурядиц. Но после падения коммунистических режимов в Восточной Европе неоконсерваторы почти всюду уступили власть социал-демократам. Объяснялось же это тем, что после исчезновения страха перед мощью СССР на Западе стали весьма болезненно ощущать социальную несправедливость, которая игнорировалась неоконсерваторами.

В середине 1990-х гг. в научной среде, в частности Дж. Гре-ем, прогнозируется гибель консерватизма, который являлся следствием увлечения консерваторов проектом буржуазного индивидуализма, пропагандируемого «новыми правыми» и отрыва от той культуры, в которой традиционно развивался консерватизм<sup>202</sup>.

Основной тезис сторонников гибели консерватизма исходит из того, что когда-то консерваторы были едины, последовательно выражая свои идеи. «Новые правые» же привнесли элементы в консерватизм, которые идут вразрез с его основными идеями и представляют опасность с точки зрения электоральной перспективы.

В начале 2000-х гг. Р. Экклшлалл возразил сторонникам гибели консерватизма, заявив, что «идейно консерватизм всегда напоминал лоскутное одеяло, а электоральные успехи не связаны с последовательностью доктрины»<sup>203</sup>.

Для всех течений консерватизма общим является утверждение о необходимости четкого социального порядка, который основан на неравенстве и дисциплине. Различия заключаются в том, что подразумевается под правильным руководством социальным порядком.

Консервативные сторонники свободного рынка считают правильное общество то, в котором существует иерархия талантов и достижений. В этих рамках составляющие меньшинство предприниматели пожинаят плоды своих усилий и получают тем самым стимул создавать процветание.

Правильное общество для консерваторов «патрицианского» типа является то, в котором заранее заданная иерархия привилегий и обязанностей ограждает большинство от крайностей капитализма.

Оба течения считают, что необходимы твердые рамки закона и порядка для обуздания пороков человеческой природы.

По мнению Экклшалла Р., самое главное в консерватизме - это защита порядка, основанного на неравенстве. Но так как такая идея не выигрышна в век демократии, то консерваторы решают эту проблему с помощью так называемого «двойного ко-

<sup>202</sup> Gray J. The undoing of conservatism // Enlightenment's wake: Politic and culture at the close of the modern age. - London, 1995. - 87-119 p.

<sup>203</sup> Eccleshall R. The Doing of conservatism // Journal of political ideologies - 2000. - Vol. 5, №3. - P.275.

дирования». Если соперники выставляют напоказ ценности, составляющие концептуальное ядро, то консерваторы используют смежные концепты, что бы, не афишируя, легитимировать свою приверженность неравенству.

Пользуясь, предложенным Фриденем М. образом комнаты, где значение отдельной единицы определяется организацией всего пространства, Экклшалл Р. заявляет, что «консерваторы склонны располагать свою мебель так, чтобы замаскировать самые главные элементы. Подобно благопристойным викторианцам, которые устанавливали в комнатах живописные ширмы, дабы скрыть от посторонних глаз определенные стороны своей жизни, консерваторы предпочитают осторожно скрывать свои разногласия»<sup>204</sup>. Так открыто не выражается приверженность неравенству, но остальные элементы конструкции оформлены таким образом, что напоминают о подразумеваемом.

Например, консервативная концепция упорядоченной свободы, где свобода снимает ограничения для конкуренции и индивидуализма, но в то же время восстанавливает основы органического общества, предполагает соревновательный индивидуализм в рамках сильного государства.

Консерваторы представляют свою доктрину как разновидность натурализма, претендовали на то, что они лучше, чем кто-либо понимают естественный ход истории. Сторонники свободной рыночной экономики рассматривали как эпохи наибольшего процветания времена правления Елизаветы и Виктории, когда правительство позволяло реализовывать наследие британского народа. Вигское направление подчеркивало роль адаптации и преемственности в развитии органического общества.

С. Хантингтон определял консерватизм как «позиционную идеологию, не имеющую собственного идеального проекта»<sup>205</sup>. С этим не согласен Экклшалл, считающий, что консерваторы не отличаются от своих соперников нежеланием предлагать свой собственный социальный проект. В заблуждение же относительно консервативного проекта вводит стремление консерваторов скрывать разногласия в отношении концепций. Главной же чертой консерватизма является защита порядка, основанного на неравенстве.

В начале XXI в. неоконсерватизм получил второе дыхание, придя к власти в США. Но вторжение США в Ирак, экономические проблемы и прочие обстоятельства не способствуют усилению влияния неоконсерваторов в Европе.

<sup>204</sup> Eccleshall R. The Doing of conservatism // Journal of political ideologies - 2000. - Vol. 5, № 3. - P279.

<sup>205</sup> Huntington S.R. Conservatism as an ideology // Amer. polit. science rew. - 1957. - Vol. 51, № 2. - P. 454-473.

В начале 2000-х гг. в России формируется своеобразная мода на консерватизм. Многие политические силы претендуют на то, чтобы называть себя консерваторами. Государством формулируется «запрос на консервативную идеологию как на идегагую платформу, способную обосновать сохранение статус-кво нового режима»<sup>206</sup>, реализуемому политическому курсу в стране так же придается консервативный статус.

Весь XX век прошел под знаком борьбы социализма с капитализмом. В ходе этой борьбы капитализмом были выработаны высокоэффективные средства защиты, которые позволили ему не только продлить свое существование, но и нанести поражение социалистической системе.

Социалистические концепции в середине XX в. вошли в кризис. Отличительная черта между социал-демократами и неоллибералами стирается. Коммунистические партии после распада КПСС также оказались в затяжном кризисе.

Клоцвог Ф.Н. уверен, что «возрождение социализма исторически неизбежно»<sup>207</sup>. Исследователь считает, что XXI век станет веком окончательной победы социализма.

Клоцвог Ф.Н. полагает, что «в мире растет понимание назревшей необходимости коренного изменения господствующего порядка»<sup>208</sup>. Об этом свидетельствует антиглобалистское движение, которое объединяет молодое поколение планеты, твердо представляющих, что тот мир, который сегодня существует, их совершенно не устраивает. Они не желают жить в мире, где все покупается и продается, включая жизнь, совесть и честь людей.

Исследователь предлагает коммунистическому интернационалу обеспечить активное участие коммунистов в антиглобалистском движении и наполнение его социалистическим содержанием.

Говоря о ренессансе социализма, лектор Молодежного университета современного социализма Бузгалин А.В. утверждает, что в ближайшем будущем станут необходимы социалистические преобразования. Это связано, прежде всего, с тем, что «до сих пор движения, стремящиеся создать новое общество - общество более справедливое, общество более свободное - остаются существенной частью общественной жизни человечества»<sup>205</sup>. К ним относятся массовые демонстрации «антиглобалистов», открытые акции гражданского неповиновения (Аргентина, 2001-2002 гг.), строительство социализма на Кубе, интеллигенция, сочувствующая социалистическим иде-

<sup>206</sup> БЛИНОВ В.В. Политико-психологический анализ консервативных ценностей в современной России // Полис - 2008. - № 5. - С. 153.

<sup>207</sup> Клоцвог Ф.Н. Социализм: теория, опыт, перспективы. - Москва; URSS, 2006. - С. 5.

<sup>208</sup> Там же. - С. 178.

<sup>209</sup> Бузгалин А.В. Ренессанс социализма. - Москва: УРСС, 2003. - С. 9.



ям, а так же книги и журналы, которые анализируют и обсуждают социалистическую проблему.

Сильное влияние на общественное сознание в XX в. оказала социал-демократическая идеология, отстаивающая приоритеты социального и межгосударственного мира и связывающая идеалы справедливого общественного устройства с принципами свободы и солидарности. Представления о постепенном реформировании буржуазного общества неразрывно соотносились в ее доктрине с отказом от классовой борьбы, принципами народовластия, социальной защищенности тружеников и поощрением рабочего самоуправления. Выдвинутая социал-демократами концепция «социального партнерства», которая заменила и усовершенствовала концепцию классовой борьбы, в условиях стабильного политического развития стала весьма привлекательной программой политического движения.

По мнению Громько А.А., состояние социал-демократии и ее перспективы на будущее определялись тремя ведущими лидерами европейского левоцентризма: британским и французским премьер-министрами Блэром и Жоспеном, германским канцлером Шредером. «После долгих лет доминирования правых сил широкие слои населения ждали от возглавляемых ими правительств незамедлительных действий, быстрого решения накопившихся проблем. Этого не произошло. Итоги прошедшего периода обозначили как границы свободы действий левоцентристов, так и потенциал неиспользованных возможностей. В одних областях они успели добиться успеха, в других - не сумели проявить себя как дальновзоркие политики»<sup>210</sup>.

Громько А.А. отмечает, что привлекательной для широких масс населения, особенно для средних слоев общества, стала позиция современных левоцентристов по вопросу совмещения интересов рынка и общества. Приветствуется «рыночная экономика», но критикуется «рыночное общество». Считается, что должен существовать «гражданский домен» со своей этикой обслуживания, защищенный от вторжения рыночных сил. «Это «социальное пространство» не сводится к семейному очагу или узкому кругу близких людей, а простирается вглубь жизнедеятельности социума, включая сферы культуры, образования, здравоохранения, систему социального обеспечения и экономическую инфраструктуру. В «гражданском домене» главная ценность - социальный, человеческий, а не денежный капитал»<sup>211</sup>.

Д. Сэссун выделяет два типа социализма: развивающий, рассматриваемый как идеология модернизации, и социал-демократический, как форма регуляции капитализма. Первый

<sup>210</sup> Громько А.А. Победы и поражения социал-демократической Европы // Полис. - 2000. - № 3. - С. 141.

<sup>211</sup> Там же. - С. 142.

тип совпадает с коммунизмом. Хотя его конечной целью был социализм, практическая задача состояла в развитии индустриального общества в таких условиях, в которых только социалисты были способны решать такую задачу. Этот тип авторитарен и нетерпим к инакомыслию.

Во втором типе ставится задача не развития, а корректировки индустриального общества. Этот тип сосуществует с демократией, плюрализмом и правами человека. Социал-демократия долгое время оставалась в оппозиции и приходила к власти только тогда, когда первая фаза модернизации была уже пройдена. Коммунисты же были вынуждены использовать свою власть для решения задач модернизации.

Таким образом, по мнению Сэссона Д., социал-демократия и коммунизм являются двумя разными идеологиями. «Две формы социализма, характерные для XX в. невозможно сравнивать. Идеологии формируются типом общества, в которых они функционируют, а так же отношением к политической власти, т.е. к государству»<sup>212</sup>.

Борьба за демократию, государство всеобщего благосостояния и регулирования условий труда позволили говорить о такой черте социализма XX в. как этатизм. Известно, что в XIX в. будучи в оппозиции социалисты выступали против государства, так как для марксистов оно было орудием буржуазии, аристократии и среднего класса. Зато в XX в. социализм признал государство, ставшее не частью идеологии, а инструментом реализации среднесрочных и краткосрочных задач.

Сэссун Д. отмечает, что приверженность социалистов государству росла по мере того как возрастало значение задач. Конечная же цель построения посткапиталистического государства отодвигалась постоянно на неопределенное время.

В общем и целом, победа ревизионизма в современном социалистическом движении практически неизбежна. Чисто символическое значение принимает конечная цель - победа капитализма, которая «призвана напоминать, что, сколь ни важна для реализации промежуточных целей для социалистов бурно развивающаяся экономика и сколь ни отдаленной является перспектива посткапиталистического общества, отношение социалистов к капитализму, тем не менее, по-прежнему остается антагонистическим»<sup>213</sup>.

Важным достижением социалистов состоит в том, что «свободный неограниченный рыночный капитализм не смог утвердиться в качестве господствующей идеологии в европейской

<sup>212</sup> Sasson D. Socialism in the twentieth century: a historical reflection // Journal of political ideologies. - 2000. - Vol. 5, № 1. - P. 21.

<sup>213</sup> Там же. - P. 32.

политике»<sup>214</sup>. Но, по мнению Эссула Д., отсюда исходят причины неудач, так как по мере того, как различные составляющие капитализма приобретают глобальный масштаб, ориентированная на государство стратегия становится неудовлетворительной.

Таким образом, к началу XXI в политические идеологии не утратили свою значимость, а, трансформируясь, по-прежнему продолжают играть важную роль в жизнедеятельности общества.

## 2.2. Прикладная дискурсология

### 2.2. Discursologia aplicada

#### 2.2.1, Дискурс «электронной церкви» (Поддубнова Е.И.)

#### 22.1. Discurso de la «Iglesia electronica» (Poddubnova E. I.)

*Резюме. В данной статье мы рассмотрим наиболее частые случаи употребления термина «электронная церковь» и попытаемся дать ему определение. Мы проанализируем предпосылки появления этого феномена и рассмотрим его содержательную сторону. В заключение мы обратимся к значению «электронной церкви» в теологическом и социально-политическом дискурсах и постараемся понять, почему политики и теологи видят в ней серьезный вызов.*

*Resumen. En este texto mostramos los casos mas divulgados del «so del lermio "Iglesia electronica" y tratamos de darle una definicion. Analisamos las premisas de este fenomeno y su contenido. En conclusion, revelamos el significado deljendmenode "Iglesia electronica" en los discursos teologicos y socio-politicos y tratamos de entender por que los politicos y los teologos lo consideran como serio desafio.*

### Введение

Многие термины проникают в науку из других сфер жизни, и в последние десятилетия смещение разноуровневых дискурсов происходит все чаще. Так, из публицистики в гуманитарные науки проникло словосочетание «электронная церковь». Несмотря на то, что словосочетание это употребляется около сорока лет, а первая книга под названием «Электронная церковь» была издана теологом Беном Армстронгом в США в 1979 году, оно так и не стало научным термином. С распространением Интернет смысл словосочетания стал еще более неопределенным. Вместе с тем, оно прочно входит в научный оборот: мы уже встречаем «электронную церковь» в статьях и учебниках, каждый раз с разным смысловым содержанием. Поэтому одну из главных задач на сегодня мы видим в том, чтобы концептуализировать данное понятие и попытаться дать строгое определение термина «электронная церковь».

Для этого мы проанализируем типичные случаи употребления словосочетания «электронная церковь» и рассмотрим, какой

<sup>214</sup> Sasson, D. Socialism in the twentieth century: a historical reflection// Journal of political ideologies - 2000. - Vol. 5, № 1. - P. 33.

смысл вкладывается в него в том или ином случае. Будет рассмотрена религиозная коммуникация в электронных средствах массовой информации, пространстве Интернет, а также использование электронных технологий в процессе богослужения. Затем мы постараемся увидеть то общее, что объединяет данные дискурсивные подходы, и дать интегральное терминологическое определение, если это возможно.

Кроме того, мы проанализируем «электронную церковь» как явление социальной жизни, которое бросает определенные вызовы традиционным теологическим и политическим воззрениям. Будут проанализированы предпосылки возникновения подобного явления, выявлены функции, которые выполняет «электронная церковь» в современном социуме, а также изменения, происходящие в структуре и содержании религиозной коммуникации в рамках «электронной церкви».

### **«Электронная церковь» как «медиа-храм»**

Понимание «электронной церкви» как своеобразного «медиа-храма» связывается с протестантской практикой богослужения и возникло в Соединенных Штатах Америки. Подобная трактовка встречается и в публицистике, и в научном обиходе. Так, например, социолог Е.В. Добренькова определяет «электронную церковь» как «современный протестантский храм, оснащенный электронной аудиовизуальной и компьютерной техникой»<sup>215</sup>.

Появление этого феномена принято связывать с тенденциями развития христианской религиозной музыки в США во второй половине 1960-х-начале 1970-х годов. Профессор Карл Шэлк (Carl Schalk), долгое время изучавший развитие религиозной музыки, говорит о целом потоке разнообразных жанров, захлестнувших медиа-пространство: от легкомысленных и порой непочтительных мелодий Ричарда Эвери и Доналда Марша до лавины мини-музыкальных («Joseph and His Technicolor Dreamcoat», «It's Coal in the Furnace», «100% Chance of Rain»)»<sup>216</sup>.

Конечно, не все эти жанры были включены в процедуру богослужения, однако, привлекательность библейских сюжетов, представленных в современных музыкальных формах, стала очевидной для церкви. Оценив потенциал такого вида ресурсов, протестантские служители стали оснащать храмы аудиовизуальной техникой: микрофонами, звукоусилителями, мониторами.

Это закономерно привело к изменению дискурса проповеди и значения фигуры проповедника. Изначально цель проповеди -

<sup>215</sup> Добренькова Е.В. Социальная морфология образовательного дискурса: теоретико-методологический анализ / Автореферат дис. ... доктора социологических наук: 22.00.04. - М., 2007. - С. 17.

<sup>216</sup> Schalk C. Thoughts on Smashing Idols: Church Music in the '80s // Christian Century. - Sep. 30, 1981. - pp. 962.

сообщение благой вести, и в центре внимания находится Слово, передающее прихожанам эту весть. Теперь же акценты сместились в сторону зрелищности, проповедь превратилась в некоего рода «представление» (performance), захватывающее эмоции слушателя целиком.

В среде теологов и религиозных деятелей переход от традиционной монологичной проповеди к «представлению» оценивается по-разному. Сторонники подобной модернизации отталкиваются от тезиса о кризисе жанра проповеди и апеллируют к интерактивности и к изменившимся характеристикам прихожан. Джон Стотт (John Stott), почетный пастор Церкви всех душ в Лондоне и президент Лондонского института современного христианства, утверждает, что «проповедники должны учитывать восприятие современных прихожан, подверженных влиянию телевидения... Как можем мы рассчитывать на то, что они, привыкнув к стремительному калейдоскопу экранных образов, предпочтут отдать свое внимание одному человеку, выступающему без помощи ярких наглядных пособий, световых эффектов и прочих визуальных средств? Не кажется ли вам, что теперь это трудно для их восприятия?.. Телевидение ставит проповедников перед необходимостью привлечь к свидетельству об истине посредством разнообразия, эмоциональной яркости, иллюстративной насыщенности, юмора и живого, динамичного изложения...»<sup>217</sup>. Рассматривая вопросы гомилетики, он приходит к выводу, что современная проповедь невозможна без наглядных пособий. В качестве таковых могут использоваться классная доска, проектор, диафильмы и слайды, видеосистемы. В некоторых христианских церквях, продолжает он, используется литургический хореографический элемент, нередко в музыкальном сопровождении. «Когда в одно целое объединяются элементы драмы, хореографии и диалога, то такое богослужение можно назвать богослужением в трех измерениях»<sup>218</sup>.

В пользу сторонников новой «электронной церкви» говорят некоторые научные факты. Так, согласно исследованиям, количество визуалов (то есть людей, которые лучше всего воспринимают информацию, представленную визуально) около 45%, в то время как аудиалов (восприимчивых к звучанию) всего лишь 5%<sup>219</sup>. Следовательно, использование электронных медиа, в первую очередь, визуальных, позволяет значительно расширить число активных слушателей и углубить понимание проповедей.

<sup>217</sup> Стоп Д. Я верю в проповедь. - СПб, Мирт: 2006. - С. 86.

<sup>218</sup> Там же. - С. 88-89.

<sup>219</sup> Зузенок Ю. Определение системы модальности собеседника [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psylesson.ru/node/16>.

Критики «медиа-храма» говорят о том, что вызвать эмоциональную реакцию человека - несомненно, важная задача проповедника. Но в традиционной службе слово о вести обращено как к разуму, так и к сердцу, в то время как использование электронных мультимедиа принижает значение разума и обостряет эмоциональное восприятие. Кроме того, происходит подмена субъектов коммуникации: «Усилители, колонки, микрофоны, электрические пианино и шоуменство занимают центральное место», - убежден К. Шэлк<sup>220</sup>.

Изменяется структура проповеди как коммуникации. Прежняя структура выглядела коммуникацией по линии «человек- человек», и направленность ее была односторонней (от проповедника к прихожанам). Новая структура является коммуникацией «медиа- человек», где под «медиа» мы понимаем все современные технические средства, используемые в служении. Фигуре проповедника в большинстве случаев по-прежнему отводится место в структуре данной коммуникации, но он уже не единственный источник благовещения, а один из них (наряду с видео-, аудио- и другими источниками).

Тем временем, все мы помним тезис «средство сообщения само является сообщением» («the medium is the message») теоретика информационного общества Маршалла Маклюэна (Marshall McLuhan). Критически настроенные теологи разделяют этот тезис и обращают внимание на то, что изначально Бог говорил с людьми посредством Слова, переданного им через человека. Таким образом, традиционная проповедь строится именно на этом представлении о коммуникации человека с Богом, и «средство сообщения» (medium) играет тут неслучайную роль. «Электронная церковь» разрушает привычную схему и подменяет посредника, что воспринимается многими как вызов теологии.

Немаловажным является вопрос о той роли, которая отводится прихожанам. Использование мультимедиа, как показывает Д. Стотт, придает проповеди интерактивный характер, делая прихожан не только слушателями, но и соучастниками. И здесь, как нам представляется, происходят важные изменения в соотношении тех функций, которые призвана выполнять проповедь.

Традиционный ее формат односторонней речевой коммуникации предполагает рефлексии со стороны слушателей. Слова проповеди глубоко переживаются отдельной личностью, провоцируют индивидуальную духовную и интеллектуальную активность, сопровождаемую эмоциональным подъемом. Вынужденное физическое бездействие слушателя во время проповеди призвано обострять интеллектуальную деятельность и вызывать

<sup>220</sup> Schalk C. Thoughts on Smashing Idols: Church Music in the '80s // Christian Century. - Sep. 30, 1981. - pp. 963.

в человеке способность к восприятию и внутреннему комментированию «долгой мысли».

Формат мультимедийной, и, более того, «трехмерной» проповеди, лишает прихожанина скованности слушателя. Бесспорно, функция рефлексии продолжает выполняться, с той разницей, что место активной рефлексии занимает интерактивная. Проповедь, приближающаяся по форме к лекции в университете, с демонстрацией слайдов и возможностью дискуссии, переносит акцент с индивидуальной духовной деятельности на коллективную интеллектуальную деятельность. Мы намеренно подчеркиваем замену прилагательного «духовный» на «интеллектуальный», так как речевая активность стимулирует именно работу мозга. Безмолвие же способствует работе духа, так как человеку нет необходимости вербализировать свои мысли, и рефлексия происходит недискретно, единым потоком.

Мы не беремся судить о том, какая из рефлексий наиболее соответствует назначению проповеди, и ограничимся лишь фиксацией данных изменений.

В значительной степени на соотношение функций проповеди влияет объем и способ использования электронных мультимедиа. Мы уже убедились в том, что «лекционные» мультимедиа актуализируют функцию интерактивной рефлексии. Чему же способствуют иные медиа? Например, использование современных музыкальных форм зачастую ведет к вовлечению прихожан в данную деятельность. Очевидно, что пение и танец исключают все виды рефлексии и являются самостоятельными видами коллективного действия. В таком случае эмоциональная сфера служит не активизации интеллектуальной или духовной работы, а приобретает самодовлеющий характер. Трактовать такую трансформацию проповеди по умолчанию негативно нельзя, так как во время коллективного действия достигается наибольший коммуникативный эффект и прихожане чувствуют солидарность и единение.

Таким образом, выбор форм электронных мультимедиа должен производиться в зависимости от того, какую цель ставит перед собой религиозный служитель. Если эта цель - дать человеку знание, подвигнуть его на рефлексию, то набор используемых медиа будет один. Если цель проповедника - вызвать эмоциональный подъем, предложить прихожанам активное, но интеллектуально не нагруженное действие и таким образом привлечь новых прихожан в церковь, то набор мультимедиа будет совершенно иной.

Итак, коротко подведем итоги данного раздела. Одно из пониманий «электронной церкви» есть понятие «медиа-храма», то есть церкви, где во время служения используются электронные мультимедийные средства. Подобное использование оце-

нивается теологами по-разному. К положительным чертам относят обеспечение интерактивности проповеди, соответствие подобного служения особенностям восприятия современного человека, повышение эмоционального вовлечения человека в процедуру богослужения, привлечение новых прихожан (особенно молодежи). Критики указывают на изменение структуры коммуникации, искажающей христианскую традицию (подмена человека как посредника средствами мультимедиа), функции церковного служения (индивидуальная рефлексия заменяется участием в коллективном действии, развлечением).

#### «Телеевангелизм»

Еще один смысл, который закрепился в словосочетании «электронная церковь» - это совокупность религиозных телевизионных и радиопрограмм, а также теле- и радиоканалов. При этом «электронной церковью» в данном подходе, или «телеевангелизмом», принято называть не все передачи религиозного характера, а только «религиозные организации, функционирующие преимущественно с помощью средств массовой информации, а не через объединение прихожан на местах»<sup>221</sup>.

«Колыбелью» «телеевангелизма» являются США, что вполне объяснимо: около 75% американцев заявляют о своей приверженности к христианству, при этом в стране действует множество религиозных организаций и деноминаций (по некоторым данным - до 25 тысяч только евангелических церквей<sup>222</sup>), особенно активных в привлечении новых адептов. Кроме того, протестантское направление христианства консервативно менее остальных, поэтому раньше всех начало освоение новых коммуникационных возможностей.

«Энциклопедия религии, коммуникации и медиа» утверждает, что, согласно одним исследованиям, около тринадцати миллионов американцев регулярно смотрят христианские телепередачи. Результаты других исследований говорят о том, что различные формы религиозных медиа охватывают около шестидесяти миллионов жителей Америки в неделю. Национальное исследование телезрителей показало, что 43% взрослых американцев просматривали христианские телепрограммы на протяжении месяца, предшествовавшего опросу<sup>223</sup>. Естественно, что данные по миру значительно разнятся, и процент вовлеченных в просмотр и прослушивание религиозных программ в России заметно меньше, однако, тенденции роста количества религиозных СМИ сохраняются повсеместно.

<sup>221</sup> Гидденс Э. Социология / При участии К. Бердсолл: Пер. с англ. - М: Эдиториал УРСС, 2005. - С. 492.

<sup>222</sup> Bilger B. God does not need Ole Anthony // The New Yorker. - Dec. 6, 2004. - p.70.

<sup>223</sup> The Encyclopedia of Religion, Communication, and Media / Daniel A. Stout, editor. - New York - London: Routledge. - P. 423.



Корни «телеевангелизма» уходят в 1920-е годы (начало радиотрансляций) и во вторую половину 1960-х годов, когда на американском телевидении стали появляться религиозные программы, которые создавались группами преимущественно фундаменталистской направленности и маргинальными организациями, стремящимися обратить неверующих в свою веру. Сегодня спектр христианских течений, представленных в электронных СМИ, гораздо шире, и официальная христианская церковь (католическая, православная, протестантская) не уступает в присутствии на телевидении и радио альтернативным течениям; о них мы поговорим в следующем разделе статьи.

Религиозные передачи на радио дали жизнь всей системе религиозных электронных медиа. В начале 1921 года по радио было транслировано богослужение в Голгофской Епископальной Церкви в Питтсбурге. Популярность «электронного евангелизма» стала нарастать. К этим пионерам присоединились католики, мормоны (Церковь Иисуса Христа Святых последних дней), Адвентисты Седьмого дня и множество других организаций. Ярким событием было начало трансляций в 1930 году радиопрограммы «Католический час», автором которой выступал архиепископ Фултон Шин. Программа была тепло встречена как католиками, так и не-католиками, и затем, с 1952 по 1968, получила свое продолжение на телевидении в виде двух программ. В 1930-е годы официальные религиозные организации пытались ограничить присутствие в эфире сект и деноминаций, и их лобби имело определенный успех. Однако в 1940-х коммерческая система радиостанций взяла свое, и доступ к эфиру по сей день имеют все организации, способные оплачивать время<sup>224</sup>.

Успех на радио подтолкнул религиозные организации к освоению теле вещания. К этому времени относится появление слова «телеевангелизм». В 60-е сформировались основные форматы религиозных телепередач. Как правило, проповедник в студии или зале обращается к зрителям с проповедью, которая сопровождается воодушевляющей музыкой и попутным предложением товаров и услуг. Иногда программа включает в себя одно-два свидетельства от зрителей. Более «продвинутые» форматы предусматривают дискуссии, сообщение мировых и национальных новостей, сопровождаемых комментариями христианского проповедника, а также интервью со знаменитостями, которые рассказывают различные истории «преображения». В конце 1990-х стали появляться христианские комедии и игровые шоу, в 2000-х заговорили о возможном запуске музыкальных христианских каналов, способных составить конкуренцию MTV.

<sup>224</sup> The Encyclopedia of Religion, Communication, and Media / Daniel A. Stout, editor. - New York - London: Routledge. - P. 424, 426-427.

Однако, чаще всего слово «телеевангелизм» имеет негативную коннотацию, и это связано с рядом скандалов, имевших место за годы расцвета этого жанра. Так, успешные телепроповедники Джимми Свагарт и чета Джим и Тэмми Фэй Бэккер оказались замешаны в скандалах сексуального характера, проповедник-пятидесятник Орал Роберте собрал с телезрителей миллионы долларов в короткий срок благодаря заявлениям о том, что Бог даст ему знание о лечении рака. И это не единственные примеры того, как публично вскрывались мошенничества десятков телепроповедников<sup>225</sup>.

Мы не будем в данной статье рассматривать подробнее содержание данного феномена, так как существует немало литературы, где можно познакомиться с «телеевангелизмом» и его «звездами» детально. «Телеевангелизм» запрещен во всех странах, где доминируют католическая и православная церкви, и влияние государства и доминирующих конфессий на телеканалы сильнее, нежели в США. Тем не менее, несмотря на локальность данного феномена, он известен во всем мире и чаще всего подразумевается под словосочетанием «электронная церковь». Поэтому, в соответствии с поставленными нами задачами, проанализируем теологический и социально-политический дискурсы, сформировавшиеся вокруг данного явления.

Негативная коннотация «телеевангелизма» - результат не только скандалов, связанных с конкретными личностями телепроповедников. Большинство социологов и теологов, изучающих «электронную церковь», приходят к выводу об отсутствии конструктивных последствий функционирования подобных передач и программ. И, тем не менее, они продолжают пользоваться успехом среди огромного числа телезрителей. Какие вызовы, по мнению ученых, таит в «телеевангелизме»? И чем обусловлен его успех?

Первая (но не единственная главная) причина успеха заключается, конечно же, в «электронности», в использовании телекоммуникационных технологий, которые позволили телепроповеднику буквально «прийти в каждый дом». Для рядового христианина отпала необходимость тратить время на сборы и посещение местной церкви, выслушивать длинные скучные проповеди: «телеевангелизм» позволил ему слушать Слово Божье, не отрываясь от мелких домашних дел или не вставая с дивана. Максимальное упрощение, деритуализация, персонализация религиозной коммуникации - все это делает «электронную церковь» более привлекательной для обычного человека. «Телеевангелизм» действительно достигает своих целей обращения зрите-

<sup>225</sup> Питере Дж. «Движение Веры». Призыв к различению: видео-семинар [Электронный ресурс]. - США, 2009.

леи в христианскую веру, но возрастает число христиан, но не прихожан. Верующий, но не воцерковленный, - таков средний американец сегодня.

Вторая, не менее важная причина, заключается в системе ценностей, проповедуемых телеевангелистами. Как мы уже указывали, в основном это фундаменталистские организации, которые поднимают в своих программах острые социальные вопросы: кризис семьи, кризис морали и др. При этом телепроповедники не вселяют оптимизм в своих зрителей; надежда, которую они дают, связана не с конструктивной социальной жизнью, а с некими простыми рецептами спасения (например, покупка рекламируемой книги).

Имманентное отсутствие оптимизма неслучайно. Согласно точке зрения ряда исследователей, телепроповедники намеренно погружают зрителей в атмосферу страха, тревоги и недоверия, извлекая из этого коммерческую выгоду. Другие ученые отмечают, что «телеевангелизм» формирует такое мировоззрение, которое не только воспринимает окружающий мир как аморальный и враждебный, но и включает в себя элементы идеи богоизбранности. Зрителям внушается восприятие по типу «мы против них» и «Бог против Сатаны», что отделяет их от остального мира, а еженедельный просмотр телепрограмм (как некий опосредованный ритуал) помогает им в течение следующей недели бороться со светским миром<sup>226</sup>.

Все вышесказанное определяет портрет типичного зрителя телепроповедников. Уильям Фор (William F. Fore), служитель Объединенной Методистской Церкви и ученый, проанализировал около пятисот писем, которые он получил от американцев вскоре после своего выступления, направленного против телепроповедников. По его наблюдениям, большинство написавших ему - это слабые, ущемленные люди, в основном женщины, которые испытывают те или иные трудности в социальной коммуникации<sup>227</sup>. Несмотря на то, что наблюдения Фора относятся к концу 1980-х, их подтверждают современные исследования зрительской аудитории. 50% ее постоянного состава - пенсионеры и 40% - люди «на краю» (одинокие, пережившие беду или депрессию, впадавшие в наркотическую или алкогольную зависимость). Однако, 10% аудитории составляют обеспеченные, благополучные американцы, в том числе бизнесмены и политики<sup>228</sup>.

<sup>226</sup> The Encyclopedia of Religion, Communication, and Media / Daniel A. Stout, editor. - New York - London: Routledge. - P. 424.

<sup>227</sup> Fore W. Television and Religion: The Shaping of Faith, Values and Culture. - Augsburg, 1987 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=2236&C=2056>.

<sup>228</sup> Bilger B. God does not need Ole Anthony // The New Yorker. - Dec. 6, 2004. - p. 70.

Очевидно, что приемы «телеевангелистов» целиком соответствуют тем запросам, которые предъявляют зрители. Большинство этих людей испытывают трудности в коммуникации, и посещение местной церкви «вживую» для них представляет сложность. Такие люди менее привержены традиционным либеральным ценностям, они менее склонны проявлять толерантность и терпеть отклонения от тех норм и традиций, которые кажутся им незыблемыми.

Возникает закономерный вопрос: не является ли «телеевангелизм» для подобной аудитории самым подходящим способом обрести Христа и поддерживать свою веру? Представляют ли эти одинокие и неблагополучные люди, покупающие евангелистские книги по почте, опасность?

Социолог Джеффри Хадден (Jeffrey K. Hadden) отмечает, что идеи «электронной церкви» во многом противоречат либеральным ценностям, которые поддерживает официальный протестантизм, католицизм и секуляризм<sup>229</sup>. У. Фор задается вопросом: разделяет «электронная церковь» людей или помогает им обрести Христа? И отвечает на него однозначно: такая религиозная коммуникация направлена не на общество, а на каждого в отдельности. Она формирует человеческое сознание таким образом, что люди готовы принять тоталитарную власть<sup>230</sup>. В то время как деятельность местных церквей делает акцент на общности, способствует установлению контактов между людьми и превращает соседей в сообщество, «телеевангелизм» способствует дальнейшей атомизации общества. А атомизированное общество, слабые социальные связи, отсутствие солидарности и веры в эту солидарность являются прямыми предпосылками для установления тоталитарной власти.

Теологи и представители традиционных конфессий также выражают опасение по поводу евангелистской телеиндустрии. Они обеспокоены тем, что многочисленные религиозные организации искажают смысл христианства, и протестуют против его радикализма и фундаментализма. Кроме того, миллионы американцев предпочитают делать пожертвования в пользу телепроповедников, оставляя без финансовой поддержки местные церкви.

Таким образом, говоря об «электронной церкви» в том понимании, которое дает Э. Гидденс, и приравнивая ее к «телеевангелизму», следует иметь в виду ряд положений. Во-первых, это исключительно американский феномен - в силу того, что в остальных регионах мира традиционные церкви оказались до-

<sup>225</sup> Hadden J. Soul-Saving via Video // *Christian Century*. - May 28, 1980, - P. 610.

<sup>230</sup> Fore W. Television and Religion: The Shaping of Faith, Values and Culture. - Augsburg, 1987 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.religion-online.org/howchapter.asp?title=2236&C=2056>.

статочны сильны, чтобы противостоять столь бурному расцвету сект и деноминаций в публичном пространстве. Во-вторых, подавляющее большинство евангелистских и иных организаций, проповедующих на телевидении, имеют своей целью извлечение коммерческой выгоды. В-третьих, «электронная церковь» пользуется чрезвычайной популярностью среди американцев и еженедельно собирает многомиллионные аудитории, чему способствует соответствие ее идей и технологий запросам, предъявляемым зрителями. В-четвертых, «телеевангелизм» встречает критическое отношение к себе со стороны большинства социологов, политологов и теологов. По их мнению, он искажает общечеловеческий смысл христианства, способствует атомизации общества и ослаблению социальных связей, что создает почву для тоталитарных тенденций.

#### Религия в масс-медиа

Хотя «телеевангелизм» был негативно встречен традиционными религиозными организациями, он сыграл свою роль и в их развитии. Теле- и радиопрограммы, выпускаемые основными конфессиями, иногда также включают в понятие «электронная церковь». Мы уже писали в предыдущем разделе, что в США в 1920-е годы появилась первая католическая программа, а в 1952 - ее телевизионный аналог. Стремясь вытеснить из радиоэфира непризнанные церкви, официальные религиозные организации увеличили производство собственных программ.

В Европе сложилась несколько иная ситуация. Преследуя цель не допустить на европейское телевидение программы и шоу, аналогичные американским телепроповедям, многие государства внесли в законодательство о СМИ соответствующие поправки. Отныне действует запрет на трансляцию программ, имеющих целью обращение аудитории в свою веру. Электронные СМИ не превратились в «электронную церковь» за счет того, что религиозная информация носит новостной характер, это не проповеди, но действительно информация. Исключение составляют государства, где есть официальная религия (например, Дания, Греция). Впрочем, и в остальных европейских государствах доминирующие церкви имеют информационное преимущество. Однако, во всех случаях в европейском религиозном теле- и радиовещании отсутствует коммерческая выгода как основная цель программ.

В России в силу исторических причин религия появилась в масс-медиа только в 1990-х, преимущественно на радио. К середине 1995 года в эфир пяти национальных радиовещательных каналов выходило 37 христианских программ и одна мусульманская. В это время многие программы были произведены не отечественными, а зарубежными или совместными компаниями. «С религиозным вещанием в российский эфир

проникла модель американских евангелических телепроповедей, а также «про-семейные» христианские программы (pro-family programs), созданные по принципу мыльных опер», - отмечается в исследовании «Религия в информационном поле российских СМИ»<sup>231</sup>.

В середине 1990-х происходят заметные изменения. Возрастает политическое влияние Русской Православной Церкви, из информационного поля вытесняются «нетрадиционные» и малые религии, исчезают программы-кальки евангелистских программ. Одновременно уменьшается количество религиозных программ на государственных теле-радиовещательных каналах, что приводит к созданию альтернативных, целиком религиозных, каналов (в основном, локального масштаба, например, «Радонеж»)<sup>232</sup>,

Российское же телевидение сохраняет консервативную структуру, религиозные передачи редки или не встречаются вовсе. Однако, существует тенденция, которую нельзя не отметить: все больше и больше информационных сюжетов появляется на ведущих телеканалах России, освещающих, как правило, деятельность РПЦ. Также на центральных каналах периодически транслируются важнейшие богослужения по случаю великих православных праздников или значимых событий в жизни страны.

С 2004 года в Москве по благословию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси, а также при государственной поддержке проводится Международный Фестиваль православных СМИ «Вера и слово». Последний на сегодняшний день (IV по счету) фестиваль проходил осенью 2010 года. Современную ситуацию с присутствием в электронных СМИ религиозных организаций очень точно охарактеризовал председатель Синодального информационного отдела Московского Патриархата В.Р. Легойда: «Ситуацию, когда все центральные СМИ каждый день говорят и пишут о Церкви, можно назвать колоссальным прорывом, такого не было еще два года назад»<sup>233</sup>. Таким образом, стратегия РПЦ в медиа-пространстве заключается в следующем: выпускаются локальные издания для верующих (в основном, печатные, Интернет- и радио-СМИ) и ведется усиленное информирование общероссийской аудитории о деятельности Церкви через светские центральные медиа-каналы.

Функционирование традиционных религиозных организаций в пространстве электронных СМИ в значительной степе-

<sup>231</sup> Религия в информационном поле российских СМИ. - Москва: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2002 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.religare.ru/25\\_10.html](http://www.religare.ru/25_10.html).

<sup>232</sup> Религия в информационном поле российских СМИ. - Москва: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2002 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.religare.ru/25\\_10.html](http://www.religare.ru/25_10.html).

<sup>233</sup> Пресс-конференция, посвященная IV Международному фестивалю православных СМИ «Вера и слово». - 07.10.2010 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ortbo-raedia.ru/news/632/>.

ни обусловлено региональной спецификой: социокультурной, законодательной, экономической, политической. Поэтому представляется невозможным дать сколько-нибудь внятный «портрет» традиционной церкви в медиа-пространстве. По всей видимости, именно из-за этого появление СМИ традиционных конфессий нечасто называют «электронной церковью». Особенно это название не прижилось в России, так как срок функционирования конфессий в электронном пространстве невелик, и формат «информация о Церкви» превалирует над форматом «информация от Церкви».

### **Официальные религиозные организации в пространстве Интернет**

Так же, как и в пространстве медиа-СМИ, функционирование религиозных организаций в пространстве Интернет осуществляется в различных формах. Первые научные исследования, посвященные религии в Интернет, увидели свет в середине 1990-х годов в США. Сегодня этой темой занимаются десятки ученых в разных странах, в частности, в России.

Несмотря на то, что этот вид коммуникации осваивается церквями около 20 лет, освоение это идет семимильными шагами. Как и в случае с электронными СМИ, пионерами виртуального пространства стали протестантские церкви, христианские деноминации и нехристианские секты Америки. Католическая церковь присутствует в Интернете с 1996 года, когда был создан первый сайт [www.vatican.va](http://www.vatican.va). «Отцом» католической «электронной церкви» признан папа Иоанн Павел II. С его именем связывают снятие запрета на использование Интернета католическими монахами, создание сайта Ватикана (за которым последовала масса других католических веб-ресурсов) и «назначение» покровителя Интернет-пространства - Святого Исидора Севильского, автора первой в мире энциклопедии. На основе выступлений Иоанна Павла II составлен документ, в котором подробно изложена официальная позиция католической церкви по отношению к Интернету<sup>234</sup>.

Русская Православная Церковь активно вовлечена в освоение виртуального мира также с 1996 года. На III Международном фестивале православных СМИ «Вера и слово» управляющий делами Московской Патриархии подверг критике те епархии, которые не имеют своих интернет-сайтов<sup>235</sup>. В 2004 году в Москве был издан (и переиздан в 2006 с дополнениями) справочник-путеводитель по православному Интернету<sup>236</sup>.

<sup>234</sup> Ethics in Internet -Vatican: Vatican press, 2002. - 28 p.

<sup>235</sup> «Чтобы СМИ были добрыми». III Православный фестиваль СМИ «Вера и слово». - 27.11.2008 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ortho-media.ru/articles/539/>.

<sup>236</sup> Лученко К. Православный Интернет: Справочник-путеводитель. - М.: Издательский Совет РПЦ, 2006. - 184 с.

Помимо Интернет-сайтов епархий, умножается количество религиозных блогов, которые ведут как священнослужители, так и верующие миряне. Также в российском сегменте Интернета функционируют сайты электронных религиозных изданий. Содержание сайтов и блогов, в основном, затрагивает «различные аспекты культуры (повествования об исторических личностях, рецензии на книги и фильмы, просветительские и аналитические материалы об искусстве, различных культурных феноменах и тенденциях), семейную жизнь и проблемы нравственности, благотворительность и социальную деятельность»<sup>237</sup>. Наряду с привычными жанрами (интервью, новости) встречаются и специфические религиозные – жития, проповеди. А в октябре 2010 состоялась презентация официального канала Русской Православной Церкви на YouTube (вслед за Ватиканом, который открыл свой канал на этом портале годом ранее). На данный момент у канала более двух с половиной тысяч подписчиков<sup>238</sup>.

Помимо православных Интернет-ресурсов (их на данный момент около 3000), в русскоязычном сегменте Интернета создаются ресурсы Духовных управлений мусульман России, а также, в меньшей степени, Римско-католической церкви, еврейских организаций, различных протестантских объединений<sup>239</sup>.

Что побуждает традиционные конфессии преодолевать инертность и «шагать» в неизведанное пространство Интернет? Гэйб Кэмпбелл, пастор Первой Конгрегационалистской Церкви (США), еще в 1978 году пророчески говорил о том, что церковь должна использовать двухстороннюю коммуникацию, иначе будет распространяться фундаментализм. Фундаменталисты используют электронные СМИ для односторонней коммуникации, в итоге человек «зомбируется», теряет способность к критическому мышлению. Поэтому религия должна делать упор на интерактивность<sup>240</sup>. Несмотря на то, что слова пастора были произнесены относительно электронных СМИ, они в еще большей степени справедливы для Интернета. Таким образом, присутствие мировых религий в Интернете и электронных СМИ – это, скорее, ответ на вызов, который явился в форме коммуникативной активности нетрадиционных конфессий.

<sup>237</sup> Лученко К. Интернет в информационно-коммуникационной деятельности религиозных организаций России: автореферат дис.... кандидата филологических наук: 10.01.10.-Москва, 2009. - С. 12.

<sup>238</sup> Официальный видеоканал Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://Avwww.youtube.com/user/russianchurch>.

<sup>239</sup> Лученко К. Интернет в информационно-коммуникационной деятельности религиозных организаций России: автореферат дис.... кандидата филологических наук: 10.01.10. -Москва, 2009. - С. 9.

<sup>240</sup> Rossman P. Preaching as One-Way Communication: An Interview with Gabe Campbell [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1259>.



## Персональная религиозная деятельность в Интернет

При внимательном изучении Интернета, становится очевидным, что одних только исследований деятельности религиозных организаций недостаточно. Гораздо больший интерес представляют Интернет-ресурсы, не относящиеся к официальным религиозным организациям. Это личные блоги религиозного содержания, виртуальные храмы, личные страницы в социальных сетях, - одним словом, персональная информационно-коммуникационная деятельность. И она принимает в настоящее время колоссальный по объему размах.

Особенность подобных ресурсов основана на имманентных свойствах Интернета: источником коммуникации может стать каждый, и число реципиентов неограниченно. В связи с этим, персональный блог-дневник теоретически может иметь такой же статус, информационный вес и влияние, как и сайт местной церкви. Именно об этом говорил Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: «Нельзя просто болтать в Интернете. Нельзя говорить от ветра головы своей. Кроме того, нельзя свои собственные мысли часто подавать таким образом, чтобы люди воспринимали это как мысли церкви», - призывая священнослужителей и верующих к ответственности в использовании возможностей виртуального пространства<sup>241</sup>.

Тем не менее, Интернет каждый день встречает нас религиозными и псевдорелигиозными неожиданностями. Так, на сайте популярной социальной сети «В контакте» мы можем видеть личные страницы пользователей, которые называют себя миссионерами и заявляют о своей глубокой религиозности, ненависти к церковным институтам и указывают в графе «интересы» «Мясо: духовное, эмоциональное и физическое». В той же социальной сети можно найти flash-приложение «Виртуальная часовня Николая Угодника», где можно «зажечь» нарисованную свечу и вывести на экран текст молитвы. Также виртуальная часовня существует в виде самостоятельного сайта<sup>242</sup>. По поводу часовни и ее отношения к Богу и религии (а подавляющее большинство приложений в сети «В контакте» - это обыкновенные компьютерные «игрушки») разгораются нешуточные споры среди пользователей Интернета. Примеров подобной деятельности, сомнительной с точки зрения официальных религиозных организаций, но совершенно не противоправной, можно привести сотни. Интернет предоставляет безграничное пространство для произвольной интерпретации символов и смыслов, текстов и знаков, а также

<sup>241</sup> Интервью Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла украинским тележурналистам / Официальный сайт Московского Патриархата. - 19.07.2010 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1223635.html>.

<sup>242</sup> Виртуальная часовня Николая Угодника [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://claus.msk.ru/>.

для обнаружения и распространения результатов этого религиозного и окологрелигиозного творчества.

В целом, проблема очевидна, и она поднималась еще теоретиками информационного общества во второй половине прошлого века: знаки, символы и слова обретают в информационном пространстве свое, отделенное от реального источника, бытие, превращаются в симулякры. Религиозный дискурс в Интернете приобретает столь различные оттенки, что стирается грань между традиционным и нетрадиционным, информация становится невозможно ранжировать по степени доверия, а источник ее установить еще труднее. Человеку, попавшему в «мировую паутину», становится все сложнее разобраться, кто стоит за конкретной веб-страницей: официальная церковь, нетрадиционная религиозная организация или отдельный человек.

### **Проблемы и вызовы «электронной церкви»**

Теолог Эндрю Татуско, специализирующийся на исследовании технологий в религии, называет три главных вызова, которые киберпространство бросает теологии: это вызов реальности, вызов собственному «Я» и вызов сообществу<sup>243</sup>. Все они связаны с постмодернистской рациональностью и базируются на понятии симулякра. Первый вызов основан на противоречии виртуальности киберпространства и Бога как высшей реальности. Татуско говорит о том, что, если мы исходим из постмодернистского тезиса о виртуализации современной жизни и принимаем положение о том, что в Интернете мы имеем дело с симулякрами, потерявшими связь с реальными объектами, то искать Бога в киберпространстве невозможно. Таким образом, в Интернете нет Бога, и нет путей к нему, так как он - высшая реальность, и именно из его реальности исходит реальность нашего мира. Следовательно, виртуальный мир не имеет отношения к Богу.

Второй и третий вызовы связаны с тем, что мы обретаем себя через обратную связь с Богом и с другими; они необходимы нам, чтобы понять свою идентичность. Коммуникация же в киберпространстве в конечном счете замыкается на себя. Она исходит от нас и к нам возвращается, но кто был, кроме нас самих, в нее вовлечен? Люди общаются в Интернете посредством ников (выдуманных имен), аккаунтов (выдуманных «профилей» - набора социальных характеристик), то есть, посредством личин. Это общение полуреальных персонажей, в которых мы вкладываем определенные желаемые характеристики. В итоге основное взаимодействие происходит между человеком и его личиной; человек создает личину, получает какой-либо отклик других личин на нее и затем интерпретирует этот отклик, пытаясь примерить его на

<sup>243</sup> Tatusco A. The theological challenge of cybeispace and the logic of simulation // Journal for Cultural and Religious Theory. - 2001. - 2(2) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.icrt.org/archives/02.2/tatusko.shtml>.

себя. Может ли человек таким путем обрести себя? Может ли он обрести настоящее сообщество? Может ли религиозная община существовать в виртуальном мире? Автор дает отрицательный ответ на эти вопросы. Таким образом, основная проблема «электронной церкви» - ее соотношенность с реальностью и с Богом как высшей реальностью.

Еще одна проблема, которую мы затрагивали в первом разделе - это функции церкви и «электронной церкви». Если изначально главная функция состояла в обретении Бога и себя через получение религиозной информации и рефлексию, то сейчас ситуация изменилась. На первый план выходит функция развлечения (и это касается и «медиа-храма», и религиозных электронных СМИ, и Интернет-порталов). Через развлечение поставляется религиозная информация, но дает ли она пищу для рефлексии? Мина Рамирез в 1986 году высказала справедливое и сегодня замечание: «Наиболее тонкие формы влияния и самые отвратительные виды зависимостей заключаются не в материальном, а в духовном. Люди потеряли способность думать критически о самих себе. В тот момент, когда люди теряют эту власть над собой, они становятся неспособны к коммуникации. Они могут только подражать»<sup>244</sup>. Фрагментация изображения, информации, приемы монтажа создают некоего рода частичную «истину», которая потребляется человеком и препятствует осознанию им подлинных, глубинных связей. «Клипное мышление» и «клиповое сознание», носителями которых являются современные люди, определяют успех и популярность «электронной церкви», но в то же время трактуются социологами и теологами как негативное явление.

Функция развлечения, которую успешно выполняет «электронная церковь», зачастую действительно способствует привлечению новых членов в религиозные организации. Но, как нам кажется, это именно тот случай, когда большое количество вредит качеству. Люди делают первый шаг - заинтересовываются религией. Возможно, они сделают второй шаг - начнут участвовать в религиозной деятельности (посещать «медиа-храм», комментировать видео и статьи). Но привести их к Богу и к себе, побудить их к активной рефлексии - смогут ли добиться этого «электронные церкви»? Наверное, еще преждевременно давать однозначный ответ на данный вопрос, но обозначить его - самое время.

#### Выводы

Мы рассмотрели основные случаи употребления словосочетания «электронная церковь» и увидели, что чаще всего она понимается как протестантский храм, оснащенный медиа, как

<sup>244</sup> Ramirez M. Communication as if people matter: the challenge of alternative communication /The myth of the information revolution, -Sage: London, 1986.-P. 104.

религиозные электронные СМИ, как веб-ресурсы религиозных организаций и частных лиц, имеющих религиозное содержание. Таким образом, несмотря на значительные различия в трактовках, мы можем дать одно общее определение словосочетанию. «Электронная церковь» в самом общем смысле - это использование современных информационно-коммуникационных технологий в осуществлении религиозной деятельности и религиозной коммуникации. Однако, учитывая объем и содержание данного понятия, при его научном употреблении следует уточнять смысл, который вкладывает в него автор.

«Электронная церковь» как явление начала складываться во второй половине XX века в Соединенных Штатах Америки и к началу XXI века в более развитых и разнообразных формах распространилась на весь мир.

Появление «электронной церкви» обусловлено рядом предпосылок. Во-первых, это изобретение, удешевление и распространение коммуникационных технологий - радиосвязь, телевидение, Интернет. Во-вторых, это последующие за НТР изменения в характере человеческой деятельности - ускорение темпа жизни, «вращение» СМИ и новых технологий в повседневную деятельность, совмещение процессов потребления информации с другими делами. В-третьих, феномен «клипового сознания» - фрагментарного, мозаичного, поверхностного восприятия, связанного с возрастанием совокупного объема информации, которую получает индивид. Вслед за этим, человек утрачивает способность к «долгой мысли», к длительному, целостному восприятию. «Клиповое восприятие» предполагает также сочетание различных типов информации: видео, аудио (речь, музыка), графика, анимация, текст и др. В-четвертых, коммерциализация общественной жизни и возрастание социального заказа на развлечение (entertainment). Развлечение становится одной из важнейших форм влияния (soft power) в политической, социальной, духовной жизни. «Электронная церковь» органично вписывается в структуру «массовой культуры», трансграничной, комфортной, удобной для потребления.

Своим появлением «электронная церковь» обязана активности нетрадиционных, фундаменталистских религиозных организаций и лиц, нацеленных на получение коммерческой прибыли. Последующее включение официальных церквей в использование новых технологий носит характер «ответа на вызов».

В России включение церкви в электронную коммуникацию началось в 1990-х годы и имеет выраженную региональную специфику. Среди особенностей - заметное доминирование РПЦ и активное использование светских электронных СМИ для освещения религиозной деятельности.

«Электронная церковь» является сложным социокультурным явлением и неоднозначно оценивается исследователями. Основная критика научного сообщества звучит на Западе и основана на анализе теорий информационного общества и постмодернистской парадигмы. Можно выделить три основные проблемы, которые поднимают теологи. Первая из них - это соотношение виртуальности электронного пространства и Бога как высшей реальности и основания реальности земной жизни. Вторая - замена функций рефлексии, которую выполняет традиционная церковь на функцию развлечения «электронной церкви». Третья заключается в подмене субъекта, который транслирует Божье Слово; изначально это был человек (проповедник), теперь же - электронные медиа. Социологи и политологи добавляют к этим трем еще одну проблему: «электронная церковь», по их мнению, стимулирует тенденции атомизации общества, разрушает социальные связи и подготавливает почву для возникновения тоталитарной власти, обращенной не к обществу, а к каждому человеку в отдельности.

Также среди исследователей и священнослужителей звучат аргументы в защиту «электронной церкви». Во-первых, она соответствует ожиданиям и потребностям современных людей и позволяет привлекать к религии молодежь. Во-вторых, по утверждению некоторых ученых, электронная коммуникация способствует прямому и более тесному общению с Богом, а также стимулирует рефлексию (например, ведение личного блога). В-третьих, использование современных медиа делает религиозную коммуникацию более эмоциональной, а вовлечение человека в религиозное действие более полным.

Использование электронных технологий в религиозной деятельности набирает обороты во всех странах мира и существенным образом изменяет религиозные дискурсивные практики. На сегодня «электронная церковь» исследована крайне слабо и нуждается в дальнейшем анализе.

## 2.2.2. Реституция церковного имущества как предмет дискурса (Цыгвинцева Т.К.)

### 2.2.2. Restitucion de los bienes eclesiacos como objeto de discurso (Tzigvintzeva T. K.)

*Резюме. В материале говорится о формировании государственно-религиозных отношений в России по поводу возврата церковной собственности. Анализ сопровождается конкретными примерами из жизни г. Челябинска, в частности, реституцией здания Свято-Троицкой церкви города.*

*Resumen. El articulo trata sobre las relaciones estatales-religiosas en Rusia en torno al reioimo de la propiedad eclesial. El andlisis se apoya en hechos concretos sucedidos en la vida de Cheliabinsk y en restitucion del edificio de la Iglesia de la Santa Trinidad de esta ciudad*

30 ноября 2010 года президентом РФ Д. А. Медведевым был подписан закон «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности». Принятию этого закона предшествовала длительная полемика между деятелями культуры и представителями церкви, которая, судя по всему, не закончится до полного завершения начатого процесса передачи и нахождения приемлемых компромиссов. Но, как известно передача церковного имущества началась еще в 1990-е годы. При этом нормы этой передачи были «рассыпаны в разных законах», что делало необходимым унифицировать порядок в едином законе.

В конце 1980-х-начале 1990-х годов с изменением государственной политики в отношении Русской православной церкви (РПЦ), возрастанием ее роли и присутствия в жизни государства и общества обозначилась проблема возвращения культовых зданий. После десятилетий гонений, в вопросе об имуществе РПЦ проявилась другая крайность - стремление «одарить» РПЦ. Народные депутаты СССР ставили вопрос о возвращении верующим всех без исключения культовые здания, даже соборов Московского Кремля. В конце 1980-х-начале 1990-х годов только начинало складываться новое законодательство в сфере религии, еще не была прописана процедура передачи культовых зданий верующим. В этих условиях судьба каждого конкретного храмового здания зависела от многих субъективных факторов, связанных с позицией федеральных и местных властей<sup>245</sup>.

Формирование нового законодательства в изменившейся сфере государственно-церковных отношений в России было возложено на Комитет Верховного Совета по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности (позже переименованный в Комитет по свободе совести и связям с общественными,

<sup>245</sup> Евдокимова Л. С. Вестник Челябинского государственного университета, - 2009. - № 37 (175). История. Вып. 36. - С. 151-154.

религиозными и благотворительными организациями). Комитет возглавлял христианский демократ священник Вячеслав Полосин, сопредседатель Российского христианско-демократического движения (РХДД). По его свидетельству, в новый комитет вошли все депутаты, входившие в РХДД (семь народных депутатов РСФСР) или поддерживающие движение, что «позволило сосредоточить все рычаги влияния комитета в РХДД»<sup>246</sup>.

После принятия Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 года Комитетом по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности предпринималась попытка разработать Закон «О денационализации зданий и предметов, предназначенных специально для религиозных целей», по которому признавалось право собственности религиозных объединений на здания и предметы, отнятые по Декрету СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы» от 23 января 1918 года и Постановления ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1924 за исключением уникальных историко-культурных и архитектурных памятников. В Комитет поступало множество писем от верующих, религиозных общин, священнослужителей с просьбой поспособствовать в передаче бывших культовых зданий. К 15 июля 1993 года при его участии было передано или поэтапно передавалось религиозным объединениям 179 культовых и других зданий, большинство из которых отошло Русской Православной Церкви.

Храмы, передаваемые религиозным организациям, восстанавливались за счет средств федерального бюджета, если считались объектом культурного наследия народов России. На эти цели законом Российской Федерации «О бюджетной системе Российской Федерации на 1993 год» статьей 12 предусматривались 3 млрд руб. Контроль возлагался на Комитет Верховного Совета РФ по свободе совести и связям с общественными, религиозными и благотворительными организациями и на Комиссию Совета Республики по бюджету, планам, налогам и ценам.

Культовые здания, сохранившиеся за время господства атеистической идеологии к этому времени обрели хозяев, были перестроены под нужды светских учреждений. Довольно часто в культовых зданиях размещались музеи. В Комитете по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности называлась такая цифра: 70% музеев России располагались в культовых зданиях. Возврат этих помещений религиозным организациям означал катастрофу для музейной сферы страны. Из бывших церковных и монастырских зданий фактически на улицу выселялись десятки музеев, реставрационных мастерских. Руководители крупнейших

<sup>246</sup> Полосин В. Замыслы и их реализация // Независимая газета - Религии. 2000. 12 апр. - С. 4.

музеев России призывали РПЦ проявить ответственность, а властные структуры - отказаться от раздачи музейных собраний ради получения поддержки церкви в политической борьбе<sup>247</sup>.

Опыт возврата имущества культового назначения, принадлежащего музеям, наша страна уже имела. Во время Великой Отечественной Войны началось директивное возрождение церкви как основы национального единства, выразительницы вековых русских традиций. 1943-1948 годы вошли в историю государственно-церковных отношений как период поощрения религиозности, не отменявший между тем закона о положении церкви 1929 г. В 1944 году было принято Постановление СНК СССР, согласно которому национализированное имущество подлежало передаче в бессрочное, бесплатное пользование зарегистрированным религиозным общинам.

Руководствуясь этим Постановлением, Челябинский областной краеведческий музей 6 сентября 1946 года передал церкви Рождества Богородицы иконы, кресты, хоругви, богослужебные книги из фондов музея. Однако период религиозного возрождения оказался недолгим. Церковь Рождества Богородицы была разрушена в 1960 году и судьба музейных ценностей осталась неизвестной.

Проблема возврата культового здания оказалась актуальной для Челябинского областного краеведческого музея. Он начал свою историю 1 июля 1923 года как музей местного края в бывшем доме купцов Яшевых. С осени 1929 года по решению горисполкома музей размещался в здании Свято-Троицкой церкви. Оно было построено в 1911-1914 годах на том месте, где в 1768г. был заложен деревянный храм с тем же названием, замененный в 1832 году каменным. В 1958 году здание реконструировалось с целью увеличения экспозиционных площадей. Алтарь в церкви был перекрыт на высоте 12 м и купол бывшего алтаря приспособлен под экспозиционный зал.

Вопрос о возвращении Свято-Троицкого храма верующим ставился еще в начале 1970-х годов. В это время в почти миллионном Челябинске действовала только одна церковь - Симеоновская (бывшая кладбищенская), вмещающая 150-200 человек. Современники отмечали тесноту в храме, особенно в воскресные дни и большие праздники. Инициативная группа верующих добивалась открытия второго храма в Челябинске, написав и отправив в разные инстанции десятки заявлений, в том числе генеральному секретарю ЦК КПСС Л.И. Брежневу и патриарху Московскому и всея Руси Пимену. Добиться успеха в это время не удалось. Только в 1987 году в канун тысячелетия крещения Руси началась реставрация здания бывшей Свято-Троицкой церкви. Были уста-

<sup>247</sup> Евдокимова Л.С. Вестник Челябинского государственного университета. - 2009. - № 37(175). История. Вып. 36. - С. 151-154.



новлены купола, заменена кровля, приведен в порядок фасад, на куполах появились кресты. Восстановление первоначального облика храма вызвало дискуссию в газете «Челябинский рабочий». Нашлись и сторонники восстановления храма как памятника истории и культуры, и противники установления религиозной символики на здании, принадлежащем краеведческому музею. Выставочные залы и фонды музея были временно размещены на первых этажах жилых зданий.

22 февраля 1990 года Совет по делам религий при Совете Министров СССР принял решение освободить здание Свято-Троицкой церкви и передать его верующим. Временные помещения музея стали постоянными. Фонды находились в помещении, спланированном в начале 60-х годов для размещения продуктового магазина. На каждом квадратном метре фондохранилища размещалось более 400 предметов. Аварийное состояние помещений грозило погубить бесценные коллекции, собранные несколькими поколениями музейщиков. Исторический отдел музея располагался в помещении магазин «Одежда» начала 50-х годов, а отдел природы в небольшом доме, который находилось в аварийном состоянии из-за действия грунтовых вод.

Новое современное здание музей получил только в 2006 году. Построенное на правом берегу реки Миасс в историческом центре города, оно предназначалось специально для музейных нужд - в нем предусматривались светлые экспозиционные залы, хранилища, оборудованные по последнему слову техники, библиотека, реставрационные мастерские, кабинеты сотрудников, обзорные площадки. Общая площадь сооружения превысила 10 тысяч квадратных метров. Здание Челябинского областного краеведческого музея даже своим обликом напоминает горожанам об истории родного города - оно похоже на крепость, которая была основана в 1736 году на этом же месте и дала начало огромному мегаполису.

В то же время в другом бывшем православном храме святого благоверного князя Александра Невского был установлен католический орган и организован зал камерной и органной музыки. Верующие неоднократно обращались в Комитет по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности с просьбой вернуть храму исконное назначение. Выезжавшая в Челябинск комиссия, сделала вывод, что реконструкция храмового здания не была согласована с органами охраны памятников и нарушает эстетику и традиционный облик здания.

Начиная с 1990 года стал подниматься вопрос о передаче здания Органного зала Русской православной церкви. Специалисты неоднократно заявляли, что перенос органа сопряжен с риском потери звучания органа, поскольку каждый инструмент создает-

ся с учетом акустики конкретного помещения. Создатели челябинского органа в 1992 году заявляли, что «перенос органа в другое помещение с художественной точки зрения и с точки зрения органостроителей недопустим»<sup>248</sup>, связан с громадным риском повреждения инструмента и неизбежно приведет к потере его акустических свойств. Органист Владимир Хомяков в 1997 году сообщал, что фирма «Hermann Eule» официально отказалась участвовать в переносе органа<sup>249</sup>.

В официальном письме специалисты компании Hermann Eule предупреждают о том, что перенос органа в другое здание связан с большим риском его повреждения: любое изменение будет означать негативное воздействие и опасность для органа как художественного творения. Таким образом, по техническим, акустическим и художественным соображениям не рекомендуется переносить орган в любое иное помещение.

Демонтаж и установка органа в другом месте, помимо высоких финансовых затрат, означает и большой риск для инструмента. Части корпуса были склеены в Челябинске, и их будет необходимо распилить. Все электрические контакты трактур запаяны. Временное хранение элементов органа без кондиционера неизбежно нанесет большой ущерб инструменту из-за нарушения температурно-влажностного режима.

Ввиду того, что мензуры и общая конструкция труб органа рассчитывались специально для нынешнего помещения, интонация, высота тона и сила звука не могут быть приспособлены к другим акустическим условиям. Наконец, художественная ценность органа в другом помещении будет сведена на нет. При любых соображениях, касающихся органа, на первом месте всегда должна стоять высочайшая ответственность за его сохранность и стремление избежать его порчи как художественного произведения.

Существует непроверенная версия о том, что губернатор Челябинской области Пётр Сумин и Алексей П в 2000 году заключили официальное соглашение, согласно которому здание бывшего храма Александра Невского, являющееся имуществом Челябинской области, останется органом залом, а глава областного правительства выделит средства на строительство двух храмов в Челябинске<sup>250</sup>. Однако эта версия пока не находит подтверждения. Упоминаемые «официальные соглашения» или даже их части нигде не были опубликованы. Кроме того, один из заявленных храмов - во имя иконы Божией Матери «Утоли моя печали» в 2000 году уже был построен и освящён как раз патриархом Алек-

<sup>248</sup> Письмо от органостроительной фирмы Ойле от 1992 года.

<sup>249</sup> Владимир Шешков. Звук должен длиться. Челябинский рабочий (27 сентября 1997).

<sup>250</sup> Ирина Пономарева, Ирина Поволоцкая. Слухи о передаче челябинского органного зала церкви опровергнуты. РИАЛА «Урал-пресс-информ» (17 октября 2007)

сием II, который, по данной версии, заключил соглашение о его будущей постройке.

19 апреля 2010 года во время визита патриарха Кирилла в Челябинск будущий губернатор Челябинской области Михаил Юревич сообщил о том, что принято решение «в короткий срок освободить храм Александра Невского в центре города»<sup>251</sup>. Будет создана комиссия при Законодательном собрании Челябинской области, которая должна выработать решение, устраивающее все заинтересованные стороны<sup>252</sup>. Некоторые эксперты дали свою оценку возможности переноса инструмента в другое помещение с сохранением прежних условий его использования<sup>253</sup>. Другие указывают на вероятное нарушение звучания инструмента в новом помещении. Иржи Коцоурек, директор органостроительной фирмы «Германн Ойле» в интервью телеканалу «Культура» заявил: «У нас был неоднократный опыт переноса и установки инструментов на новом месте. Но мы пришли к мнению, что при переносе орган теряет свое звучание»<sup>254</sup>. Местная пресса, ссылаясь на это интервью, опубликовала ряд сообщений о том, что специалисты признают перенос органа «принципиально возможным»<sup>255</sup>, не упоминая о рисках, которым при этом подвергается инструмент. Подобное расхождение среди специалистов доказывает, что даже среди них нет единого мнения.

В июне 2010 года директор фирмы «Германн Ойле» осмотрел орган, отметил его хорошую сохранность и назвал существующее помещение «акустически превосходным»<sup>256</sup>. Все три предложенные администрацией города помещения для переноса органа после осмотра были названы абсолютно неподходящими, было рекомендовано построить новое помещение для органныго зала. Помещение кинотеатра «Родина» (обследовано специалистами Eule по чертежам) также названо неподходящим, однако не исключается, что после всеобъемлющей реконструкции кинотеатра можно будет получить подходящий для органа зал. На реконструкцию здания кинотеатра «Родина» в связи с переносом органа в бюджете Челябинской области на 2011 год предусмотре-

<sup>251</sup> Александр Полозов, Сергей Леонов. Челябинский орган вынесут на балкон. Аминь. РИА [URA.ru](http://URA.ru) (19 апреля 2010).

<sup>252</sup> Ирина Коломенская. Владимир Хомяков: в вопросе о переносе органа не надо делать резких движений. Южный Урал (телерадиокомпания) (20 апреля 2010).

<sup>253</sup> Сергей Леонов. Главный настройщик и хранитель инструментов омской филармонии: «Не думаю, что челябинский орган потеряет в звуке, скорее даже и приобретет, как наш». [Ura.ru](http://Ura.ru) (май 2010).

<sup>254</sup> Судьба уникального инструмента (видео). Телеканал Культура (22 мая 2010).

<sup>255</sup> [Ura.ru](http://Ura.ru) Долгожданное заявление специалиста о переносе челябинского органа: «Принципиально перенести инструмент возможно». Ura.ru (май 2010).

<sup>256</sup> Рекомендации немецких специалистов из «Ойле» по переносу органа РИАНА «Урал-пресс-информ» (7 июля 2010).

но 200 млн рублей<sup>257</sup>. Перенос инструмента планируется осуществить в 2012 году.

8 июля 2010 года в здании прошло первое за 80 лет богослужение<sup>258</sup>. Планируется, что в дальнейшем будет проводиться один-два молебна в месяц, при этом зал продолжает оставаться концертным. 3 декабря 2010 года была установлена звонница из 9 колоколов общим весом 2,5 т (самый крупный колокол - 1140 кг)<sup>255</sup>.

Передача здания органного зала РПЦ вызвала широкое обсуждение в обществе, проводились митинги и пикеты против переноса органа и установки колоколов<sup>260</sup>. Споры на эту тему продолжатся до тех пор, пока знаменитый орган не обретет свой новый дом, а церковь не отреставрируют. И у деятелей культуры, и у представителей религиозных организаций должна быть общая задача - «сохранение для будущих поколений культурного наследия России». Судьбу каждого конкретного памятника должен решать постоянно действующий экспертный совет из представителей РПЦ, Росохранкультуры и экспертов. Это единственная возможность избежать конфликта и ущерба для всей культуры и для Русской Православной Церкви. Перед нашим обществом стоит проблема - это формирование высокой толерантности. Нам предстоит научиться понимать и уважать ценности разных систем и относиться к другим, как к себе, а на себя попытаться взглянуть с другой стороны. Толерантность во взаимоотношениях - уже не только мечта, но и новая реальность.

<sup>257</sup> В здание «Родины», куда переедет челябинский орган, вложат 200 миллионов. Агентство новостей [Chelyabinsk.ru](http://Chelyabinsk.ru).

<sup>258</sup> Ксения Черникова, Андрей Анисимов. Богослужение спустя 80 лет. Южный Урал (телерадиокомпания) (8 июля 2010).

<sup>260</sup> Евгения Логинова. На храме Александра Невского установлена звонница. Южный Урал (телерадиокомпания) (3 декабря 2010).

2« з Челябинске прошел пикет против установки колоколов над органным залом. Агентство новостей [Chelyabinsk.ru](http://Chelyabinsk.ru).

### 2.2.3. Теологический дискурс постмодерна на примере творчества южноуральского скульптора Александра Кудрявцева (Коробейникова О.М.)

#### 2Л3. Discurso teológico del posmodernismo en la obra del escultor de los Montes Urales del Sur Alexandr Kudriavtzev (Korobeinikova O. M)

*Знак и божество родились в одном и том же месте в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична. Быть может, она никогда не закончится. Однако ее историческая замкнутость (cloture) уже очерчена. Ж. Деррида*

*Резюме. В разделе рассматривается неоднозначное положение религии в культуре постмодернизма. На примере творчества А.Л. Кудрявцева показывается, с какой легкостью современные художники оперируют кодами религиозной символики, превращая их в симулякры веры. Автор высказывает предположение, что, возможно, данный творческий метод является способом выхода из кризиса, в котором находится современная культура, и религия в том числе, как ее институт.*

*Resumen. Eneste apartado se analiza el significado inestable de la religión en la cultura del posmodernismo. Se aduce como ejemplo la obra de A. P. Kudriavtzev y en esta se muestra la ligereza con la cual los pintores contemporáneos operan con los códigos del simbolismo religioso, como Artidohs en simulacros de la fe. La autora resalta la hipótesis que este método creativo es un modo de superación de la crisis, en la cual se encuentra la cultura contemporánea y la religión como uno de sus institutos.*

Рост информационных технологий и объема разноплановых эмпирических фактов привел к фрагментации всякой возможной картины мира как извне, так и изнутри. XX век знаменует собой существенный перелом в истории человека и формах его культурной деятельности, к которой относится и религия в том числе. Выстраивать ландшафт художественного творчества нынешнего столетия чрезвычайно трудно: еще нет временной дистанции, позволяющей отделить случайное от необходимого, выявить устойчивые и перспективные образования. Соглашаясь с тем, что уже начало XX века обозначило важный водораздел в развитии художественного сознания человечества, мы фиксируем не просто границу в смене картин мира, а некий глобальный разрыв с предшествующими тенденциями искусства. Это не означает, что речь идет о рождении в начале века нового всеобъемлющего стиля, о становлении новых приемов художественной выразительности, ведущих к сложению устойчивых и общезначимых художественных форм. Напротив, мы являемся свидетелями мозаичных, не укладывающихся в единую формулу художественных поисков. Отмена канонов, многоголосие различных тенденций, не уступающих друг другу в значимости, вылились к концу века в совершенно новый подход к жизни, к творчеству, получивший в критике и

в философской литературе название постмодернизма. Несмотря на элитарность, сложность, труднодоступность новых тенденций, они очень привлекают внимание как западных, так и отечественных культурологов, литературоведов, философов. Объяснить это можно тем, что постмодерн не ограничивается присутствием в каком-либо виде искусства, например, в кино, литературе, музыке или телевидении. Это явление более глобальное, существующее как отдельное мировоззрение, философия, постепенно принимающая массовые формы, проникая в сознание общества. И - как результат - проявление этого мировоззрения в культуре, искусстве, религии и других сферах жизни.

Постмодернизм представляет собой скорее умонастроение, интеллектуальный стиль. Как тип ментальности постмодернизм - это гиперрефлексия, возникшая в условиях религиозно-философского вакуума, дискредитации идеологических концептов, тотального релятивизма, перепроизводства предметов сиюминутного потребления. Как творческая установка постмодернизм являет максимум интеллектуально-игрового, эвристического, рефлексивного, деструктивного и минимум смыслообразующего, этического, эстетического, конструктивного.

Из многочисленных работ, посвященных художественной культуре второй половины XX в., следует, что постмодернизм - это продуцирование вневременных текстов, в которых некто (не автор!) играет в ни к чему не обязывающие и ничего незначащие игры, используя принадлежащие другим коды. Соответственно, постмодернизм не относится к области философии или истории, не связан с идеологией, не ищет и не утверждает никаких истин. Термин используется для характеристики определенных тенденций в политике, религии, этике, образе жизни, мировосприятии, отчетливо проявившихся со второй половины XX века. Большинство явлений постмодернизма возникло как специфическая реакция на устоявшиеся формы предшествующей культуры ведущих стран Европы и Америки.

В культурном плане постмодернизм - это рефлексия по поводу художественного авангарда (модерна) 10-20-х годов XX века как эстетического феномена, а также художественная практика, распространенная в современной литературе, живописи, кинематографии. Если в 60-е годы постмодернистское миропонимание было актом личного самосознания отдельных представителей культуры, то сегодня это факт массового сознания, не мода, а атмосфера, отрефлексированная философией. По мысли американского культуролога И. Хассана, к характерным признакам культуры постмодерна можно отнести:

- неопределенность (поливариантность, многозначность);
- фрагментарность (децентрированность дискурса);

- деканонизацию (канонизированного, догматизированного);
- безличность (децентрированность субъекта);
- гиперреалистичность (отказ от мимесиса, оперирование симулякрами);
- иронию (в том числе, самоиронию);
- мутацию жанров (за счет гибридизации разнообразных жанровых кодов);
- карнавализацию (как форму игрового освоения мира-текста);
- перфоманс (обыгрывание текста, театрализацию жизни);
- конструктивизм (моделирование гиперреальности симудякров);
- имманентность<sup>261</sup>.

Игровое мировосприятие, предпочтение искусственного естественному, ирония, цитатность, комментаторство, скепсис и табу на проблемы, говорящие о сущности бытия, бравада бессодержательностью, жизнь, воспринятая в облегченном варианте - все это единая постмодернистская установка, его общий знаменатель.

Однако в религии присутствуют две характеристики, одинаково для нее существенные, которые в XX в. начинают выглядеть особенно несовместимыми. С одной стороны, религиозные догматы как некоторые религиозные истины, полученные через откровение, приобщены к абсолютному Божественному Логосу и не зависят от человеческого рационального мышления, доминирующего в мире земной необходимости. С другой стороны, религия представляет собой органический элемент культуры и ее догматы выражаются языком этой культуры. Возникает вопрос: если религиозная истина, воплощенная в догматах, несет на себе печать конкретной культуры, то, как быть с ее внеземным, трансцендентным содержанием? А если она этой печати не несет, то можно ли ее считать органической составляющей культуры? Две особенности религии, вроде бы в равной степени неотъемлемые от нее, при их соотнесении друг с другом выступают как проблема, как серьезная трудность.

Ситуация постмодернизма демонстрирует кризис репрезентации, то есть размывание границ между реальностью и её изображением. Нежелание разделить реальность и произведение искусства приводит к странному результату: мир перестает существовать. «Мир есть текст» - говорит современный французский философ Ж. Деррида. Мир существует по законам текста, в котором можно произвольно переставлять слова. В рамках этой концепции культура заикливается сама на себе, становится параллельной действительности. К примеру, работа с текстом при-

<sup>261</sup> Цит. по: Скоропанова И.С. Русская постмодернистская литература: новая философия, новый язык. - СПб.. 2001. - С. 11.

водит к разным толкованиям Библии, каждое из которых имеет право на существование. Толкование Библии контекстуально. Библия - это история ее интерпретаций, а не предмет изучения. Происходит выход за пределы духовности, что признают сами представители постмодернизма, называющие себя постхудожниками или людьми, занимающимися «не музыкой», «не искусством». Из их творений уходят чувства, дух, душа, остается техника, рассудок, интеллект. Для восприятия таких произведений душа избыточна, достаточно быть носителем интеллекта. «Постмодернизм - феномен перерождения культуры в текстуру. Текстура есть культура человека, потерявшего связь с природой, окруженной искусственной реальностью». В социологическом плане постмодернизм означает перерастание человеческого общества в человеко-машинную социотехническую систему. Среда обитания людей из вещно-событийной становится информационно-знаковой, межчеловеческие отношения приобретают функциональный характер. На человека оказывает большое значение конструктивизм техники с её предварительной калькуляцией, монтажом, главенством числа, серии. Машинная культура индустриального века накладывает отпечаток на произведения искусства: в архитектуре, живописи виден способ их производства, что создает иллюзию легкости их повторения, рождает соблазн тиражирования.

Конечно, здесь следует избегать крайностей, а именно, соблазна распространения постмодернизма на всю современную реальность и тем самым превращения последнего в тотализирующую концепцию, претендующую на единственно верное объяснение мира. Несмотря на свою плюралистичность и недоверие к общим идеям, в постмодернизме потенциально имеется возможность превращения как раз именно в такую общую идею, что будет противоречить его исходным принципам и установкам. В связи с этим заслуживает внимание мнение российского исследователя постмодернизма И. Ильина: «Как и всякая теория, претендующая на выведение общего знаменателя своей эпохи на основе довольно ограниченного набора параметров, постмодернизм судорожно ищет подтверждения своим тезисам везде, где имеются или предполагаются признаки, которые могут быть истолкованы как проявления духа постмодернизма. При этом частным и внешним явлениям нередко придаётся абсолютизирующий характер, в них видят выражение некоего «духа времени», определяющего всё существующее. Иными словами, постмодерном пытаются объяснить весь современный мир, вместо того чтобы из своеобразия этого мира вывести постмодернизм как одну из его тенденций и возможностей»<sup>262</sup>. Конечно, постмодернизм не должен ставиться



выше реальности, которую он описывает, ведь реальность всегда богаче любой, даже самой обширной и многогранной теории. Но, тем не менее, нельзя не признать, что концепции постмодернизма наиболее адекватно описывают современное состояние общества, передают широко распространённое умонастроение не только интеллигенции, но уже и широкой массы населения. Как отмечает известный сторонник постмодернизма Вольфганг Велш, «в целом необходимо иметь в виду, что постмодерн и постмодернизм отнюдь не является выдумкой теоретиков искусства, художников и философов. Скорее дело заключается в том, что наша реальность и жизненный мир стали «постмодерными». В эпоху воздушного сообщения и телекоммуникации разнородное настолько сблизилось, что везде сталкивается друг с другом; одновременность разновременного стала новым естественным. Общая ситуация симулятивности и взаимопроникновения различных концепций и точек зрения более чем реальна. Эти проблемы и пытаются решить постмодернизм. Не он выдумал эту ситуацию, он лишь только её осмысливает»<sup>263</sup>.

Таким образом, постмодернизм - это сложившееся к середине XX века скептическое и вместе игровое умонастроение, вызванное пониманием, что ни в философии, ни в религии, ни в искусстве ничего принципиально нового сказать уже нельзя. Отсюда глобализация как новая парадигма художественного мышления - сведение разрозненных фактов культуры в единое художественное пространство и обращение к аллюзивности как системообразующему элементу художественной мысли, а также плюрализм, как один из наиболее характерных признаков эпохи постмодерна.

Но до последнего времени религия ничуть не меньше, чем наука, и даже в большей степени, характеризовалась нетерпимостью к плюрализму: слово Бога звучит одинаково в любом месте и в любое время, в Библии заложен определенный смысл, который надо обнаружить, и только одно толкование которого может быть истинным, а все остальные автоматически считаются ложными. Библия несет в себе некоторую абсолютную истину, и никакой контекст не может повлиять на ее содержание. Но в ситуации постмодернизма мы вынуждены признать, что содержание текста как предмет предстает в лице своих истолкователей. Читающий Писание имеет дело в первую очередь не с событиями, которые там излагаются, а с разными способами их истолкования, с историей этих толкований, осуществлявшихся в отличающихся друг от друга исторических и социальных контекстах. За этим множеством толкований предмет как нечто устойчивое и самодостаточное теряется. Герменевтическая парадигма диалогического общения заменяет нововременную парадигму

<sup>263</sup> Ильин И.П. Постструктурализм. Деонструктивизм. Постмодернизм. - М., 1996. - С. 203.

субъект-предметных отношений. Если считать в теологии в конечном счете логическим предметом откровение и постигаемого с его помощью Бога, то Бог вроде как исчезает из Священных текстов. Диалогические отношения лишают его исключительного положения, смена участников диалога, культурных контекстов приводит к изменчивости Бога, а это уже не Бог. В науке исчезает предмет изучения, - можно ли говорить в этом случае о науке? В религии исчезает предмет веры, поклонения, воплощенный в Священных текстах, - что же остается от религии?

Отношения на поверхности, которые формируются сингулярностями, сериями, смыслом, событиями, нонсенсом подчиняются принципиально новой логике, в которой другое понимание причинности, различия, противоречия, тождества, времени, коммуникации и т.д. В этом мире-хаосоме нонсенс, случайная, парадоксальная точка, испускающая доиндивидуальные и безличные сингулярности и циркулирующая по ним, не допускает ни бытия Бога как изначальной индивидуальности, ни Я как личности, ни мира как стихии божьего творения. Она есть нечто общее для всех миров, индивидуальностей, богов, вещей и людей, некоторое общее для них всех.

Как мы уже говорили, главный объект постмодернизма - Текст с большой буквы. В постмодернизме господствует всеобщее смешение и насмешливость над всем, одним из его главных принципов стала «культурная опосредованность», или цитата<sup>264</sup>. Другой фундаментальный принцип постмодернизма - отказ от истины. Истина в понятии постмодернистской культуры - «просто слово, важнее при этом не значение этого слова, но его смысл, его этимология»<sup>265</sup>. Постмодернизму свойственно «мистифицированное видение»<sup>266</sup> действительности: мир - пристань хаоса, в нем превалируют псевдоценности, артефакты массовой культуры. Жизнь стерильна, личность подвергнута опустошению. Действительность алогична, двойственна, поэтому ее освоение требует новых средств и форм выражения, иной поэтики. В этих условиях приобретает популярность новая концепция художественного текста: он становится «безграничным», он есть «абсолютная тотальность» и «нет ничего вне текста» (Ж. Дерида). Литература постмодернизма оперирует в своей художественной практике рядом приемов: намеренная затрудненность повествовательной манеры, фрагментарность, пародийность, использование автором определенной маски, интертекстуальность, аллюзийность, присутствие игрового момента. Таким образом, постмодернизм был первым и последним направлением XX века, которое открыто призналось в том, что текст не отображает реальность, а

<sup>264</sup> Руднев В.П. Словарь культуры XX века - М, 1997. - С. 221.

<sup>265</sup> Там же, С. 222.

<sup>266</sup> Делез Ж. Различие и повторение. - СПб., 1998. - С. 314.

творит новую реальность, вернее даже много реальностей, часто вовсе не зависимых друг от друга. Поскольку реальности больше нет, постмодернизм тем самым разрушил «самую главную оппозицию классического модернизма - неомифологическую оппозицию между текстом и реальностью, сделав ненужным поиск границ между ними: реальность окончательно не обнаружена, имеется только текст»<sup>267</sup>. Поэтому на место пародии классического модернизма пришел пастиш, попури. «Мозаичность постмодернистского искусства, цитатность и стилевое многообразие заставляют прийти к выводу об эклектичности творческого процесса и его результатов. Таким образом, постмодернистское произведение приобретает вид «попури» из предшествующих культурных текстов»<sup>268</sup>. Пастиш отличается от пародии тем, что в современной действительности пародировать нечего, нет того серьезного объекта, который мог бы быть подвергнут осмеянию. По тем же причинам место классического модернистского интертекста занял гипертекст, устроенный таким образом, что текст превращается в систему, иерархию, одновременно составляя единство и множество текстов. В сущности, как отмечает лингвист и философ Вадим Руднев, постмодернистская филология есть не что иное, как утонченный поиск цитат и интертекстов в том или ином художественном тексте. «Постмодернистская мысль пришла к заключению, что все, принимаемое за действительность, на самом деле не что иное, как представление о ней, зависящее к тому же от точки зрения, которую выбирает читатель»<sup>269</sup>. Таким образом, рождается вывод о том, что восприятие человека становится обреченным на «мультиперспективизм»: на постоянно и калейдоскопически меняющийся ряд ракурсов действительности, в своем мелькании не дающих возможность познать ее сущность»<sup>270</sup>. И религия в данном случае тоже не сможет помочь, ведь ее логика Делёза и Гваттари лишает Бога, а тем самым отрицается и религия как таковая. Действительно, если читающий Священное писание убежден, что за его строчками нет Бога, а есть только разные интерпретации самого текста, то такой человек не может быть религиозным, религия для него не существует.

Однако глубинное значение постмодернизма заключается в его переходном характере, создающем возможности прорыва к новым художественным горизонтам на основе нетрадиционного осмысления традиционных эстетических ценностей, своего рода амальгамы Ренессанса с футуризмом. Представление о западной культуре как обратимом континууме, где прошлое и настоящее живут полнокровной жизнью, постоянно обогащая друг друга,

<sup>267</sup> Руднев В. Словарь культуры XX века. - М., 1997. - С. 223.

<sup>268</sup> Усовская Э. Постмодернизм в культуре XX века. - Мн., 2003. - С. 38.

<sup>269</sup> Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. - М, 1996. - С. 133.

<sup>270</sup> Руднев В. Словарь культуры XX века. - М, 1997. - С. 224.

побуждает не порывать с традицией, но изучать архетипы классического искусства, синтезируя их с современными художественными реалиями. Отход от революционного отрицания эстетики возвращает развитие культуры XX века в эволюционное русло, что ощущается не только в архитектуре, живописи, литературе, музыке, кинематографе, танце, моде, но и в политике, религии, повседневной жизни.

Если раньше искусство создавало вторую реальность, оперируя художественными образами, то в эпоху постмодернизма искусство начинает генерировать третью реальность, вводя в художественную практику симулякры, копии копий. Освободившись от традиционных кодов, постмодерн в своем свободолюбии пошел на крайность: стер имена и даты, смешал стили и времена, превратил текст в коллаж анонимных цитат, начал играть с языком вне всяких правил грамматики и стилистики, смешивая и уравнивая святое и греховное, высокое и низкое.

Для иллюстрации основных положений данной статьи обратимся к работам ведущего южноуральского скульптора Александра Петровича Кудрявцева, творчество которого развивалось под мощным влиянием идей постмодернистской эпохи.

В 1990-е годы историческое прошлое все больше начинает владеть над Александром Кудрявцевым, который именно там находит категории прекрасного и гармоничного в противовес неопределенности и отсутствию возвышенного в окружающей действительности.

В этом ясно читается общая постмодернистская направленность культуры и искусства, отчетливо проявившаяся с конца 1960-х годов. В эпоху постмодерна происходит эклектическая интеграция не только видов искусства, а искусства и науки, философии, религии, которая напоминает возврат к синкретизму, но на более высоком мировоззренческом уровне. Постмодернизм лишен стремления к исследованию глубинных проблем и процессов бытия, он стремится к простоте и ясности, к совмещению культурных эпох, так как поверхностное, но синтетическое отражение мира - суть человеческого сознания. Мир нужно не понимать, а принимать. Таким образом, весь слой культуры в концепции постмодернизма становится достоянием рефлексующего ума.

Работа Александра Кудрявцева 1990 года «Северная Русь» представляет собой хаотично, на первый взгляд, расставленные керамические поленья с эффектами древесной коры и годовыми кольцами - целые, разрубленные пополам и на четыре части, несут на своих срезах изображения древнерусских образов: Богоматери, Спаса, архангелов Михаила и Гавриила и символа Северной Руси - двадцатидвухглавого Преобра-

женского собора в Кижях. Перед центральной частью композиции на плоскости расположен рельефный семиконечный крест с изображением распятого Христа. Интересная деталь - для крупных предметов, которых пять, автор избирает свою излюбленную фактуру, то есть исполняет керамику под материал дерева, а семь мелких деталей выполнены в виде яблок, четыре из которых разрезаны и на срезе также имеют изображения древнерусских храмов. Помимо мастерского владения материалом в области имитации фактуры, автор предлагает нам еще и очень интересный пример игры со знаками православной культуры. Напомним, что в эпоху постмодерна стираются ограничения и запреты на использование различных знаковых систем, к которым относится и христианская символика, используемая южноуральским скульптором. При помощи трансформации древнего образа Спаса Нерукотворного Александр Кудрявцев добивается определенного эффекта в восприятии своей работы, явно входящего в идейный замысел произведения. Фрагменты «Северной Руси» не читаются как религиозные трансцендентные изображения, а вызывают чувство светлой грусти по ушедшим временам. На наших глазах рождается легенда о целой эпохе, которая повествуется «чудо-деревом», ведущим отсчет времени и служащим одновременно материалом для своеобразной авторской игры с образами древнерусской культуры.

Также религиозная символика и принцип коллажирования, являющийся одним из характерных признаков постмодернистской эпохи, будут использованы Александром Кудрявцевым в более позднем своем произведении. Керамический фриз 2004 года «Века проходят мимо...» представляет собой семичастную композицию, каждая часть которой посвящена определенному культурному времени в истории человечества. И именно в данной работе скульптор пойдет еще дальше в своих творческих поисках. Религиозная символика у него станет именно знаками, некими обозначающими, которые можно использовать для решения определенной творческой задачи. И даже решиться смешать высокое с низким, святое с греховным, обыденное с возвышенным, как, например, в блоках, посвященных древнерусской культуре, Возрождению и искусству XX в. В «Веках проходят мимо...» Александр Кудрявцев показал нам с какой легкостью художники постмодернизма оперируют различными культурными слоями. И постмодернистский принцип прочтения и восприятия мира как Текста здесь угадывается в построении композиции в виде ленты с нанесенными на нее знаками человеческой культуры, которыми художник пишет свою историю творчества и эпох.

Таким образом, многообразие и неоднородность культурной ситуации постмодерна заставляет нас рассматривать современность с позиции плюрализма, что подразумевает определенную толерантность в отношении толкования и восприятия современности. Религиозные символы подвергаются интенсивной переработке и активно используются художниками постмодернизма, что вынуждает нас признать - современный человек научается схватывать, сопрягать и устанавливать нечто общее между явлениями, прежде казавшимися несопоставимыми и несоединимыми. Можно с уверенностью сказать, что современная культурная ситуация поощряет художников для обращения к культурному наследию всех исторических эпох, в том числе к свободному оперированию религиозными символами, которые в результате теряют свое культовое значение, становясь симулякрами веры.

Существенно и то, что современный художник творит новые пути не с чистого листа: богатство художественных голосов прошлого, активно живущих в составе культуры XX в., не дает ей заикнуться на точках кризиса, препятствует абсолютизации пороговых состояний сознания. За состоянием творческого брожения угадывается подспудная энергия, которой уготовано средствами искусства выразить облик человека XXI века.

## 2.2.4. Моделирование антитеррористической политики: дискурсивная стратегия президента РФ Д.А. Медведева (Ковалевская Е.В.)

### 2.2.4. El modelaje de la política antiterrorista: la estrategia discursiva del presidente de Federación Rusa D. A. Medvedev (Kovalevskaya E.V.)

*Резюме. В настоящей статье затрагивается формирование государственной антитеррористической политики и проблема ее эффективности и оправданности. В своих заявлениях президент ДА. Медведев утверждает, что те, кто совершают «нечеловеческие» действия, могут не рассчитывать на соблюдение принципов конвенции по правам человека при судебном рассмотрении их преступлений. Если мы проанализируем практические аспекты государственной политики противостояния терроризму, то обнаружим, что в целом она сводится к единичным акциям с суровыми, но малоэффективными действиями, и в то же время направлена на повышение уровня контроля в различных сферах общественной жизни и ограничению свобод населения. В результате чего меры, применяемые государством, сосредоточенные на поиске и преследовании террористов, превращаются в политику слежения за всеми членами общества.*

*Resumen. En este artículo se plantea los lineamientos de la política estatal antiterrorista, su eficacia y justificación. El presidente DA. Medvedev, en sus declaraciones, afirma que quienes cometen esas acciones antihumanas no pueden albergar esperanzas para que en sus juicios se tomen en consideración los principios de la convención sobre los derechos humanos. Si analizamos los aspectos prácticos de la política estatal antiterrorista, encontraríamos que, en general, se reduce a acciones aisladas con medidas severas, pero son poco efectivas y solo aumentan el control del gobierno en las diferentes esferas de la vida pública y restringen las libertades de la población. Como resultado, las medidas aplicadas por el Estado y dirigidas a la búsqueda y persecución de los terroristas se convierten en políticas de vigilancia de todos los miembros de la sociedad.*

Явление терроризма рассматривается современным международным сообществом как мировое зло. Правительства многих стран, в том числе и России, объявляют ему войну и провозглашают курс на его полное уничтожение. Однако терроризм продолжает существовать, оставаясь разновидностью радикального политического давления.

Возможность полного искоренения терроризма на сегодняшний день представляется неосуществимой. Это не просто бандитизм, с которым следует бороться силами защиты правопорядка. Террористические проявления в большинстве случаев связаны с демонстрацией протеста и несогласия определенных группировок или даже государств с другими акторами международного пространства. Достигнуть абсолютного баланса сил и полного взаимопонимания, которые смогли бы обеспечить полноценный диалог без применения агрессивных методов воздействия, пока не удастся. Поэтому следует признать существование постоянной потенциальной опасности того, что терроризм как, безусловно,

действенный метод, будет и дальше применяться силами, не заботящимися о «чистоте» своих действий,

В выступлениях и посланиях президента РФ Д.А. Медведева все чаще упоминается о необходимости принятия решительных и масштабных мер по устранению проблемы терроризма, как в России, так и за ее пределами. Развитие антитеррористической политики в РФ, можно проследить на примере политического дискурса президента Д.А. Медведева, в котором описывается проблема терроризма и способы ее решения. Для наиболее полного исследования данного аспекта следует провести многоуровневый анализ. Во-первых, обратиться к высказываниям Д.А. Медведева о терроризме и о том, что требуется сделать для его устранения; во-вторых, сопоставить эти высказывания президента с последующими практическими действиями, осуществляемыми на государственном уровне; в-третьих, проанализировать комментарии и оценку Д.А. Медведева по проделанной работе.

Первоначально следует выделить ряд мер, которые Д.А. Медведев предлагает в качестве антитеррористических. На расширенном заседании коллегии Федеральной службы безопасности 29 января 2009 года Д.А. Медведев изложил четкий план по борьбе с терроризмом, обозначив пять обязательных пунктов. Во-первых, это укрепление правоохранительной и силовой составляющей: МВД, ФСБ, других сил правопорядка, помощь суду. Во-вторых, - дальнейшее нанесение острых «кинжальных ударов»<sup>271</sup> по террористам, уничтожение их самих и их пристанища. Следующими пунктами своей антитеррористической программы Д.А. Медведев обозначил помощь в решении экономических и социальных вопросов, проблем образования и культуры, а также в укреплении нравственности и духовной составляющей в регионах, решивших порвать с бандитами. Но все же в качестве наиважнейшей перед правоохранительными органами ставится задача «жёстко контролировать ситуацию, в случае необходимости вмешиваться и принимать оперативные решения по контролю»<sup>272</sup>. В том числе приоритетным признается постоянный «контроль» ситуации на Северном Кавказе, эффективная оперативно-розыскная работа, повышение надежности антитеррористических мер при проведении массовых мероприятий. Но само понятие

<sup>271</sup> Лумая Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социологос.-М., 1991. Выпуск 1.-480с.

<sup>272</sup> Там же.



«контроля» в случае с террористами просто неприменимо, так как террористическая деятельность стихийна, и государство не может ее регулировать. Значит, здесь речь идет не столько о контроле, сколько о своевременных попытках предотвращения нападений или последующем подавлении активности группировок, что можно считать лишь симптоматическим воздействием на очаги проявления терроризма.

Политический дискурс президента РФ Д.А. Медведева отличается большим количеством упоминаний о применении жестких силовых методов и необходимости физического уничтожения террористов, которые выдвигаются как основные средства в борьбе с ними. Результативность проведенных антитеррористических операций оценивается в численных показателях уничтоженных. Слово «уничтожить» - используется в большинстве заявлений Д.А. Медведева, касающихся противостояния терроризму. На совещании с постоянными членами Совета Безопасности в июне 2009 года Д.А. Медведев заявил по поводу покушения на Президента Ингушетии Юнус-Бека Евкурова следующее: «Здесь нечего церемониться, надо действовать. Проводились операции, и сейчас они проводятся. Доложите мне, какое количество бандитов уничтожено»<sup>273</sup>. После взрывов в московском метро 29 марта 2010 года появились заявления Д.А. Медведева о том, что «линия на подавление террора в нашей стране и борьбу с терроризмом будет продолжена. Мы продолжим операции против террористов без колебаний и до конца»<sup>274</sup>. Сочетание «без колебаний» и «до конца» подразумевает намерение противостоять терроризму до тех пор, пока не будут уничтожены все террористы, что и позволит в итоге говорить об окончательной победе. При таком подходе к решению проблемы, совершенно не учитывается способность террористов к формированию новых группировок, которые приходят на замену ранее ликвидированным.

Борьба с терроризмом, исходя из слов Д.А. Медведева, должна строиться на двух аспектах. Один из них - это тотальный контроль или, правильнее сказать, - полицейский надзор, осуществляемый во всех сферах жизни и деятельности общества. Второй - силовое подавление и физическое уничтожение террористов. Развитие антитеррористической деятельности характеризуется

<sup>273</sup> Остин Дж. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. Теория речевых актов. - М.: Прогресс, 1986. - С. 22-129.

<sup>274</sup> Серль Дж. Что такое речевой акт. Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. - М.: Прогресс, 1986. - С. 151-169.

легитимацией новых средств борьбы с террористами. На совещании с руководителями республик Северо-Кавказского федерального округа, территориальных подразделений Федеральной службы безопасности и органов внутренних дел 1 апреля 2010г. Д.А. Медведев выступил с предложением расширить перечень допустимых средств противостояния терроризму. «По всей вероятности, перечень этих средств - не только для нашей страны, а вообще - должен быть расширен, и они должны быть не только более эффективными, но и более жесткими. Если хотите, более жестокими. В превентивных целях, для предотвращения террористических актов»<sup>275</sup>.

Из выше представленного материала видно, что Д.А. Медведев, говоря об антитеррористической деятельности, описывает ее как совокупность многочисленных «точечных» акций, направленных на борьбу с частными случаями проявления проблемы. Даже при успешном и своевременном принятии мер в одной области, нет никакой гарантии, что очаги терроризма не разгорятся в другой. Получается, что инициируемая президентом антитеррористическая деятельность имеет симптоматический характер и направлена лишь на то, чтобы бороться с единичными проявлениями терроризма, но не с первопричинами явления.

Из практических действий Д.А. Медведева можно отметить прежде всего работу над категориальным аппаратом по закреплению за террористом статуса «нечеловека». Если мы посмотрим на российскую практику борьбы с терроризмом, то увидим, что президент проводит четкую грань между понятиями «человек» и «террорист». Говоря о пострадавших во время взрывов в метро 29 марта 2010 года, Д.А. Медведев делает принципиальное разделение между пострадавшими, в отношении которых «всё будет сделано по-человечески»<sup>276</sup>, и теми «нелюдьми», которые совершили теракт: «Мы действительно за последнее время убедились в том, что эти люди - их и людьми-то нормальными назвать нельзя - это просто звери, и безотносительно к тому, какими мотивами они руководствуются, то, что они делают, является преступлением по любому праву и исходя из любой морали»<sup>277</sup>. Тем самым президент применяет противопоставление «Мы-они» как

<sup>275</sup> Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос.-М., 1991. Выпуск 1.-480 с.

<sup>276</sup> Энштейн М.Н. Идеология и язык//Вопросы языкознания. - 1991. - №6. - С. 19-33.

<sup>277</sup> Там же.

«люди-звери (нелюди)». Оказавшись за условной чертой, совершившие теракт лишаются своего человеческого статуса. В результате «клеймления» и вынесения террористов за пределы «человеческого» происходит фактическое ущемление их прав, а власти получают полномочия действовать по отношению к ним без соблюдения общепринятых принципов и норм. Опираясь на такие рассуждения, Д.А. Медведев призывает всю мировую общественность говорить о террористах исключительно как о преступниках: «Я посмотрел, в ряде газет после совершения этого террористического акта террористы как и прежде назывались «rebels» (повстанцы). Мы это принять не можем. ДЛЯ нас это неприемлемо»<sup>278</sup>.

В рамках антитеррористической деятельности Д.А. Медведевым был внесен ряд поправок в Уголовный и Уголовно-процессуальный кодексы в конце 2009 года, призванных исключить саму возможность избежания наказания за террористическую деятельность. В январе 2010 года на встрече с директором ФСБ А.В. Бортниковым Д.А. Медведев определил цели и дал задание: «В том, что касается бандитов, наша политика остаётся прежней. Их нужно просто уничтожать, делать это жёстко и делать это систематически, то есть регулярно. Нужно методично работать, нужно просто действовать «по всей поляне», если где-то появился след, значит, нужно искать их и уничтожать»<sup>279</sup>. На что А.В. Бортников ответил: «Есть, Дмитрий Анатольевич. Система выстроена, я считаю, что она будет работать эффективно»<sup>280</sup>. Сразу же после взрывов в московском метро 29 марта 2010 года Д.А. Медведев поручил усилить меры безопасности на транспорте по всей стране и подписал указ о системе комплексной защиты людей на транспорте.

При соотношении сказанного Д.А. Медведевым с предпринятыми по усмирению терроризма действиями во многом заметно соответствие ранее обозначенному курсу на «уничтожение» и «контроль». На совещании в связи с терактами в метро 29 марта 2010 года президент отметил, что за последнее время в области борьбы с террором «всё-таки кое-что удалось». Подразумевая под этим то, что «удалось открутить головы наиболее одиозным бандитам.

<sup>278</sup>Энштейн М.Н. Идеология и язык // Вопросы языкознания. - 1991. - №6. - С. 19-33.

<sup>279</sup> Юдина Т.В. Теория общественно-политической речи. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. - 160 с.

<sup>280</sup> Юдина Т.В. Теория общественно-политической речи. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. - 160 с.

Но, видимо, мало. В любом случае всех найдём в положенное время и всех накажем. Так же, как и предыдущих. Только таким образом»<sup>281</sup>. Во время этого выступления выявляется противоречивость заявлений президента. Сначала он говорит о том, что процесс ликвидации террористов ведется весьма успешно, а далее сам отмечает неэффективность применяемой практики, которая не помогает справиться с нарастающей проблемой и констатирует: «Несмотря на всю проделанную работу и резкое уменьшение в 2008 году числа крупных терактов, количество террористических проявлений так и не снизилось»<sup>282</sup>. В своих выступлениях Д.А. Медведев неоднократно подчеркивает необходимость существенно усилить то, что уже делается не только в конкретном пункте, и даже не ограничиваться пределами одного государства. Жесткий политический дискурс, призывы к уничтожению и раньше исходили от первых лиц страны в 1999 году во время контртеррористической операции в Дагестане, в 2001 году после успехов в борьбе с чеченскими сепаратистами, в 2004 году после происшествий в московском метро и захвата школы в Беслане. Однако после заявлений уровень террористической активности не снижался. На основании чего можно сделать вывод, что такая антитеррористическая политика не усмиряет, а, наоборот, подстрекает новые вспышки.

Государство, как управленческий аппарат, работая в целях обеспечения безопасности своих граждан, получает право действовать без ограничений. При этом государство не предоставляет своим гражданам развернутых отчетов по проведенным, планируемым и осуществляемым операциям. Все, что озвучивается Д.А. Медведевым или представителями ФСБ, это то, что преступление раскрыто, некоторые боевики задержаны, определенное количество террористов уничтожено. После такого доклада остается открытым большое количество вопросов. Как происходило задержание, кто те люди, почему они совершили теракт и доказана ли их вина? Жесткость действий спецслужб и закрытость демонстрируют колоссальную и практически ничем неограниченную государственную власть.

<sup>281</sup> Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо - Логос. - М, 1991. Выпуск 1.-480 с.

<sup>282</sup> Начало совещания с руководителями республик Северо-Кавказского федерального округа, территориальных подразделений Федеральной службы безопасности и органов внутренних дел // Президент России: официальный сайт. URL: <http://kremlin.ru/transcripts/7308> (дата обращения: 2.08.2010).

В своих высказываниях и заявлениях президент РФ Д.А. Медведев определяет борьбу с террористическими элементами как непримиримую, жесткую и постоянную. При этом отождествление самого феномена терроризма с бандитизмом зачастую осуществляется неверно. Как следствие - антитеррористические действия государства сводятся к борьбе с единичными акциями бандитских формирований и физической ликвидации их участников.

Главной задачей по борьбе с терроризмом Д.А. Медведев называет контроль за ситуацией, силовое обеспечение по поддержанию порядка и расследованию терактов. Акцент при этом делается на жестком и бескомпромиссном подходе к преступникам, совершающим террористические акты. Позиция президента сводится к тому, что разрешение проблемы терроризма произойдет тогда, когда будет ликвидирован последний террорист. Жесткость и жестокость, с которыми Д.А. Медведев призывает подходить к наказанию представителей «бандполюя»<sup>283</sup>, настораживают и заставляют задуматься над их правомерностью, оправданностью и эффективностью. Те, кто причастен к совершению теракта, выносятся за пределы социального и правового поля. Апеллируя к полной деморализации террористов, государство легитимирует любую антитеррористическую деятельность своих подразделений, которая очень часто приводит к ограничению свобод собственных граждан. Ущемление прав людей на частную жизнь и свободу действий проявляется как следствие объявленной государством политики по сохранению безопасности общества. При этом информация о проведенных операциях по раскрытию терактов поступает очень лимитированная. На практике получается, что, не смотря на многочисленные акции по ликвидации террористов, их число не уменьшается, а значит, под вопрос ставится эффективность предпринимаемых действий.

Потенциальная террористическая угроза приводит к стремлению глав государств повысить уровень безопасности в стране, что, в свою очередь, приводит к ужесточению контроля в различных сферах жизни общества. На определенных этапах выполнения антитеррористической программы может возникнуть опасность систематических нарушений прав и свобод оправдываемых обеспечением личной безопасности граждан. На высшем политическом уровне противостояние терроризму становится оправданием тех решений, которые не могли бы быть осуществлены при отсутствии террористической

<sup>283</sup> Юдина Т.В. Теория общественно-политической речи. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. - 160 с.

угрозы. Возможно, непопулярные в другой период политические решения, во время существования постоянной террористической угрозы воспринимаются мировым сообществом как необходимые. Ужесточение контроля документов, прослушивание телефонных переговоров, личный досмотр, запрещение забастовок и других массовых выступлений, приостановка деятельности оппозиции - это лишь некоторые из числа мер, которые применяются правительствами ряда стран, в том числе и РФ.

## **22.5. Российские политические элиты в дискурсе современных отечественных исследователей (Гонцов К.)**

### **2.25. Las elites politicas rasas en el discurso de los investigadores contemporaneos nacionales. (Gontzov K.)**

*Резюме. Политику определяют люди, но не все, а лишь малая часть, так называемая элита. Именно ей посвящена данная работа. Основной упор был сделан на изучение политической влиятельности России, условий её формирования, а также её социального портрета в концепциях О. В. Таман-Голутвиной, О. В. Крыштановской и Ю. Г. Коргуниук, Для понимания предмета исследования автором проделан экскурс в историю становления теории элит.*

*Resutnen. La gente determina la politico, pero no toda la gente, shto solo, una memoria, y a ellos a quienes se les dedica este trabajo. Se hace especial enfasis en el estudio de la elite politico de Rusia, las condiciones de su formacion y tambien se hace su retrato social apoyandose en las doctrinas de O. V. Gaman-Golutoina, O. K. Krishtanaoskiy. G. Korguniuk. Para comprender mejor el objeto de investigacion, el aulor hizo una digreswn en la historia del devenir de la teoria de las elites.*

Элитные группы российского общества стали в последнее время предметом особого внимания отечественных учёных. Вот, что по этому поводу пишет известный политолог, доктор политических наук О.В. Гаман-Голутвина: «Различные аспекты процессов рекрутирования и ротации элит заняли устойчивое положение среди приоритетных тем российской политической науки»<sup>284</sup>. При этом даже сам термин «элита», связанные с ним понятия, остаются в центре острых политических дискуссий.

По мнению Г.К. Ашина, «проблема элиты - важный аспект проблемы субъекта исторического процесса». Эта проблема тесно связана с разделением труда в обществе, в результате чего возникает «дифференциация общества на руководителей (их всегда меньшинство) и руководимых»<sup>ж</sup>. С этого момента проблема элиты начинает волновать многих мыслителей,

**Современная теория элит сформировалась в конце XIX - нача-**

<sup>284</sup> Гаман-Голутвина О.В. Определение основных понятий элитологии // Полис - 2000. - № 3. - С. 97.

<sup>ж</sup> Ашин П.К. Курс истории элитологии. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/Aschin/02.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Aschin/02.php) (дата обращения 16.11.2010).

ле XX вв. Однако предпосылки возникновения можно проследить в трудах мыслителей Древнего мира. Выстраивая свои теоретические модели устройства государства, они пытались ответить на вопрос: кто же управляет государством в их время, и кто должен этим заниматься в идеале. Были предложены монархии, аристократии, демократии, анархии и другие формы правления.

Так еще Конфуций делил общество на «благородных мужей» (правлящей элите) и «низких людей» (простолюдинам)<sup>286</sup>. Другим источником теории элит стала философия Платона. Управление обществом, решение государственных вопросов могут осуществлять, по мнению Платона, лишь правители-философовы (элита) - это лучшие люди, достигшие совершенства, овладевшие истинным знанием<sup>287</sup>. Истоки теории элит можно также проследить и в трудах Аристотеля. По его мнению, править обществом должны лучшие, специально предназначенные для этого люди. Поэтому лучшей формой правления является аристократия: «власть немногих, но более чем одного»<sup>288</sup>.

К одним из источников теории элит можно отнести работы Никколо Макиавелли. С его точки зрения, причина всех социальных конфликтов заключается в столкновении интересов обычных людей и людей жаждущих власти, господства<sup>289</sup>. Во многом истоки зарождения теории элит можно найти и у Клода Анри де Сен-Симона. Особое внимание он уделяет необходимости передать власть наиболее способным руководить людям: ученым и промышленникам. В результате возникнет новое общество, в котором все «стремится к процветанию при помощи наук, искусств, ремесел...»<sup>290</sup>. Таким образом, по мнению Сен-Симона, политическая элита должна включать тех представителей общества, кто наиболее способен выполнять возложенные обязанности. Данные рассуждения лежат в основе технократической теории элит.

Таким образом, истоки теории элит можно проследить еще с VI-V вв. до н.э. Первоначальным критерием выделения элиты как правящей группы служили нравственные качества ее представителей. С развитием политической мысли набор критериев значительно расширился, включив в себя природные, интеллектуальные способности, а также водрав и политический аспект

<sup>286</sup> Конфуций. Изречения. // Антология мировой политической мысли. В 5 т. - Т. 1. Зарубежная политическая мысль: истоки и эволюция. - М.: Мысль, 1997. - С. 48.

<sup>287</sup> Платон. Государство. // Антология мировой политической мысли. В 5 т. - Т. 1. Зарубежная политическая мысль: истоки и эволюция. - М.: Мысль, 1997. - С. 86.

<sup>288</sup> Аристотель. Полигика. Книга третья // Антология мировой политической мысли. В 5 т. - Т. 1. Зарубежная политическая мысль: истоки и эволюция. - М.: Мысль, 1997, - С. 112.

<sup>289</sup> Макиавелли Н. Государь // Антология мировой политической мысли. В 5 т. - Т. 1. Зарубежная политическая мысль: истоки и эволюция. - М.: Мысль, 1997. - С. 253.

<sup>290</sup> Сен-Симон К. А. Катехизис промышленников // Антология мировой политической мысли. В 5 т. - Т. 1. Зарубежная политическая мысль: истоки и эволюция. - М.: Мысль, 1997. - С. 596.

(поддержка существующего государственного строя). В дальнейшем развитии классическая теория элит возьмет в основу многие из этих истоков, дополнив их в соответствии с существующей политической реальностью.

Основоположником элитологии можно считать выдающегося итальянского политолога Гаэтано Моска. Главная заслуга Г. Моски - выделение элиты как специального объекта исследования. Он провёл анализ её структур, законов функционирования, прихода к власти. Также рассмотрел причины вырождения и упадка элиты и смены её контрэлитой. Всех людей Г. Моска делит на два класса - класс правящих и класс управляемых - политически зависимое большинство или массу<sup>291</sup>. Не менее значимый вклад в развитие теории элит внёс социолог и политэконом Вильфредо Парето. Именно ему принадлежит принятое мировой политологией определение элиты, подробно разработанное и проанализированное. Общественное развитие, по мнению В. Парето, осуществляется посредством «циркуляции» элит от «лис» к «львам» и наоборот<sup>292</sup>.

Наряду с Г. Моска и В. Парето, крупный вклад в разработку теории элит внес Роберт Михельс (1876-1939). Он исследовал сущность власти в политических партиях и профсоюзах, собрал обширный материал по их структуре. На своем собственном опыте Р. Михельс приходит к выводу, что чем больше организация расширяется, тем меньше места в ней отводится демократическим принципам, причем это не зависит ни от ее идеологии или членов. Михельс также вывел «железный закон олигархии»<sup>293</sup>.

Таким образом, в трудах Г. Моски, В. Парето и Р. Михельса понятие политической элиты получило уже достаточно ясные очертания. Основными характеристиками ее стали: групповая сплоченность элиты; неизбежность процесса ее появления в любом обществе и организации; смена элит как результат борьбы за власть; господствующая и руководящая роль в обществе; особые организаторские, интеллектуальные, материальные возможности элиты; внутренняя иерархия.

В XX веке теория элит получает различные новые направления в работах таких исследователей как Т. Веблен, Х. Ортега-и-Гассет, Г. Лассуэл, Дж. Бернхэм, К. Мангейм, С. Келлера, Ч. Миллза, Т. Боттомор, М. Дюверже, Дж. Гэлбрейт, Д. Белл и Дж. Сартори. Во многом это связано с повсеместным развитием институтов демократии. Исследователи XX в. рассматривают элиту с точки

<sup>291</sup> Моска Г. Правящий класс // Антология мировой политической мысли. В 5 т. - Т. 2. Зарубежная политическая мысль XX века - М.: Мысль, 1997. - С. 118.

<sup>292</sup> Парето В. Компендиум по общей социологии // Антология мировой политической мысли. В 5 т. - Т. 2. Зарубежная политическая мысль XX века. - М.: Мысль, 1997. - С. 59.

<sup>293</sup> Михельс Р. Социология политической партии в условиях демократии // Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т. 2. Зарубежная политическая мысль XX века. М.: Мысль, 1997. - С. 186.



зрения не только нравственности, но и структуры, выполняемых функций. Особое внимание уделяется способам получения власти и ее распоряжением.

Таким образом, исходя из концепций исследователей, можно сделать вывод, что современная теория элит включает в себя несколько направлений: ценностное, технократическое, радикальное, плюралистическое, тотальный элитизм, неозэлитизм и др. Исходя из каждого направления, существуют не только различные определения политической элиты, но и различные подходы к ее выделению. Во-первых, позиционный метод, который предполагает «отнесение того или иного лица к элите на основании занимаемой им позиции во властной иерархии»<sup>294</sup>. Поэтому в состав элиты входят члены, занимающие высшие должности в трех ветвях власти. Во-вторых, репутационный метод, основанный на экспертных оценках. И, наконец, десизионный метод, в основу его заложен ответ на вопрос, кем принимаются стратегические решения.

Наиболее подходящее определение политической элиты, которое отвечает сегодняшним реалиям, дала отечественный исследователь О.В. Гаман-Голутвина. Политическая элита - «внутренне сплочённая социальная общность, являющаяся субъектом принятия важнейших стратегических решений и обладающую необходимым для этого ресурсным потенциалом»<sup>295</sup>. При этом помимо элиты в обществе всегда существует и контрэлита. Это понятие можно трактовать как политическую оппозицию, то есть лиц, обладающих характерными для элиты психологическими качествами, но не имеющие доступа к принятию стратегических решений. Они отрицают право элиты на элитарность.

**Типы общественного развития и политические элиты.** Для того чтобы лучше понять характер политической элиты России необходимо изучить специфику среды в которой она зарождалась. На неё влияют следующие факторы: «природно-климатические условия, специфика заселения территорий и её хозяйственное освоение; своеобразие исторических традиций политического развития; культурно-цивилизационные особенности; внешнеполитический контекст»<sup>296</sup> и т.д. Всё это определило особенности элитообразования в современной России. Но чтобы прийти к этим выводам, исследователю О.В. Гаман-Голутвиной понадобилось сравнить условия развития России и Западной Европы.

Сравнение показало, что основной проблемой российского политического развития оказалось «противоречие между потребностями государства в развитии и возможностями их удовлетво-

<sup>294</sup> Гаман-Голутвина О.В. Политические элиты России: Вехи исторической эволюции. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006. - С. 8-9.

<sup>295</sup> Там же. - С. 10.

<sup>296</sup> Там же. - С. 22.

рения», то есть не всегда Россия на поставленные задачи находила необходимые ресурсы. Но данная проблема решалась через «максимальную сверхконцентрацию, сверхэксплоатацию человеческих ресурсов и сверхнапряжения» всего общества. Такой тип развития исследователь называет *мобилизационным* в противовес *инновационному*, который формируется при условиях изобилия «жизненно важных средств и ресурсов» у социума. Именно тип развития служит главным фактором, определяющий специфику организации власти и общества в целом<sup>297</sup>.

Рассмотрим характерные черты для каждого типа развития, которые выделяет О.В. Гаман-Голутвина с точки зрения влияния на элитообразование. Для инновационного типа развития (ИТР) решающее значение имеют экономические факторы, следовательно, экономико-центричный тип социальной организации. А в мобилизационному типу развития (МТР) характерен политико-центричный. Причём, так как зачастую необходимые ресурсы приходится «заимствовать» у собственных граждан, это порождает милитаризованный тип развития, а значит, модернизация обусловлена внешними источниками и «сверху», в отличие от ИТР, где всё обусловлено внутренними экономическими потребностями и «снизу» (режим эволюции)<sup>298</sup>.

Вышесказанное самым непосредственным образом влияет на вид политического режима. Соответственно, в МТР преобладают «жёсткие» политические системы, а значит, существует наличие конфликта между государством и населением, что в свою очередь приводит к неправомерному характеру общества. И конечно в таких условиях необходим субъект, который и является элитой. В ИТР всё наоборот - демократизация, автономная личность и преобладание производственного характера, где субъект будет иметь меньшее значение, а значит, наличие плюралистического характера организации политической элиты<sup>299</sup>.

Очень важная отличительная особенность элитообразования в ИТР общества заключается в следующем: исходя из важности экономических факторов, следует, что экономическая элита тоже принимает участие в принятии стратегических решений, а значит, существует равноправие конкуренции между политической и экономической элитой. В такой системе «глава государства является воплощением элитного консенсуса», которому для принятия решение нужна «власть убеждать» и умение торговаться, ведь среди равных «процесс принятия решений - это процесс сделок, уступок и компромиссов»<sup>300</sup>. Отсюда появляется контрэлита и

<sup>297</sup> Гаман-Голутвина О.В. Политические элиты России; Вехи исторической эволюции. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006..

<sup>298</sup> Там же. - С. 68.

<sup>299</sup> Там же. - С. 42.

<sup>300</sup> Там же. - С. 46.

борьба за власть между различными группировками.

Для мобилизационной модели элитообразования в России свойственны следующие особенности: а) низкое влияние гражданского общества, следовательно, государство - монополюсый субъект управления, в котором формируется властная элита, одновременно являющаяся «высшим эшелонем административно-политической бюрократией». А всё это «предопределяет монолитную структуру политической элиты»<sup>301</sup>; б) политическая элита является выше политического класса в целом и экономической элиты; в) так как верховная власть (элита) заинтересована в рекрутировании правящего класса, он тем самым закрывается; г) государство данного типа «представляет собой разновидность служилого государства, системобразующим основанием которого является принцип всеобщности службы»<sup>302</sup>. В качестве вознаграждения за службу (в «безденежной» России, но богатой земельными и другими ресурсами) выступают привилегии, которые элита желает наследовать («привилегии за службу»); д) «служебный» принцип рекрутирования элит влечёт большой полиэтничный состав; е) слабая сплочённость элиты и контрэлиты (интеллигенция, не преследующая власти); ж) противоречие верховной власти (элиты) и правящего класса, а также внутриэлитные противоречия. Причём это сопровождается наличием репрессивного аппарата, который нужен для «чистки» оппонентов. («Историки приписывают Артемию Волынскому, кабинет-министру в правление императрицы Анны Иоанновны, знаменитое высказывание: «Нам, русским, хлеб не надобен: мы друг друга едим, и с того сыты бываем»»<sup>303</sup>); з) верховная власть в борьбе с правящим классом находит поддержку в народе («народная монархия»)<sup>304</sup>; и) большие издержки всех ресурсов сопровождают реализацию модели.

В мобилизационном типе государства «усилия верховной власти по обеспечению эффективности правящего слоя посредством его искусственной акселерации напоминают попытки ускорить рост колосов с помощью подергивания их за верхушки. Но ведь хорошо известно: если дергать растущие колосы - они не вырастут быстрее, их только выдернешь из грядки»<sup>305</sup>.

Таким образом, существует множество факторов влияющих на политическую организацию общества, которые при сравнении российских реалией и западных определяют два крайних типа развития общества: мобилизационный и инновационный. Этому

<sup>301</sup> Гаман-Голутвина О.В. Политические элиты России: Вехи исторической эволюции. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006. - С. 53.

<sup>302</sup> Там же. - С. 54.

<sup>303</sup> Там же. - С. 63.

<sup>m</sup> Там же. - С. 67.

<sup>305</sup> Там же. - С. 69.

способствовала существенная разница в условиях развития. Модели рекрутирования политических элит непосредственно зависят от этого, и поэтому кардинально отличаются друг от друга.

Мобилизационный тип развития, выступая эффективным инструментом решения чрезвычайных задач в чрезвычайных обстоятельствах, приводит к истощению физических и психологических ресурсов элит и населения; чреват тяжелейшими последствиями политического и нравственного характера, что накладывает серьёзные ограничения на его использование в качестве модели развития. Неэффективность постсоветской элиты России во многом определяется значительными издержками практики мобилизационного развития<sup>306</sup>.

**Политическая элита России и её социальный состав.** Ю.Г. Коргунюк в своих рассуждениях о природе элит рассматривает два подхода. С одной стороны, классовый, в основе которого лежит идея Маркса, что различные группы политической элиты формируются из тех классов, от имени которых они выступали. С другой стороны - элитистский, который выделяет политическую элиту в отдельную самостоятельную группу, имеющую собственный интерес. Ю.Г. Коргунюк не отрицает того, что в внутри политической элиты имеются различные социальные группы, но речь в данном случае идёт «о социальном составе, а не о выполнении функций социального представительства»<sup>307</sup>.

Итак, политическая элита - это, по мнению Ю.Г. Коргунюка, «особая социальная группа, подобная любой другой профессиональной группе»<sup>308</sup>. При этом она состоит из представителей разных классов (не всех, а только наиболее активных) и сама классом не является. Ю.Г. Коргунюк в своих работах исходит из того вывода, что современная политическая элита России имеет сложную иерархическую структуру, в которую выстраиваются различные группы. В эти группы он включает четыре класса, выделяя их по типу мировоззрения.

Во-первых, *люмпены и люмпеноиды*, представителя которых отличает эгоцентризм и волюнтаризм, с его точки зрения «мир изначально в большом долгу перед ним и существует исключительно для того, чтобы поставлять ему разнообразные блага», «обязан подчиниться его желаниям»<sup>309</sup>. Типичная для них установка - борьба всех против всех, необходимость же сплочения порождает коллективную формулу «дружить против кого-то».

Во-вторых, *бюрократия (чиновничество)*, особенностью кото-

<sup>306</sup> .Гаман-Голутвина О.В. Политические элиты России: Вехи исторической эволюции. - М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006. - С. 422.

<sup>307</sup> Коргунюк Ю.Г. Политическая элита современной России с точки зрения социального представительства (II) // Полис. - 2001. - № 2. - С. 31.

<sup>308</sup> Там же. - С. 38.

\* Там же. - С. 33.

рого является строго иерархизированная структура. Чиновник, в отличие от люмпена, не эгоцентрист, а поэтому он понимает, что для повышения своего статуса (что является его целью) необходимо приложить много усилий. С достижением новой ступени его ждет награда. Как правило, он аполитичен, ему присущ консерватизм суждений<sup>310</sup>.

В-третьих, *предприниматели*, представители которых «видят мир скорее горизонтальным, чем вертикальным». Главный залог их успеха - это умение договариваться и соблюдать установленные договоренности. При этом человек, который не способен зарабатывать, не имеет права голоса, по их мнению, поскольку права может иметь только тот, кто выполняет свои обязанности<sup>311</sup>.

В-четвертых, *интеллигенция*, для представителей которой мир также горизонтален, но еще в большей степени. На её взгляд каждый обладает правом голоса, а в мире не существует конкуренции. Представители этого класса единственные чувствуют ответственность за состояние мира в целом. А отсюда ее стремление к созданию абстрактных идей, идеализм, самопожертвование.

Описанные типы мировоззрения Ю.Г. Коргунок выстраивает в особую иерархию по степени социальности носителей. Люмпены из-за своей асоциальности<sup>TM</sup> занимают низшую ступень, бюрократия - вторую, предприниматели - третью, а интеллигенция, способная на жертвование - высшую. В результате Ю.Г. Коргунок приходит к выводу, что преобладание в политической элите люмпенов, говорит о высокой степени раздробленности общества, а поэтому враждебных отношений между его группами. Такая ситуация складывается обычно во время кризисов. Доминирование чиновничества говорит не только о высокой степени организованности внутри самой элиты, но и о слабости ее связи с остальной частью общества, закрытостью для новых членов. Доминирование в элите предпринимателей говорит о том, что она формируется при помощи механизмов саморегуляции. Это позволяет корректировать баланс интересов различных групп полит. элиты, а ее социальная база становится довольно широкой. В случае преобладания интеллигенции в политической элите, можно сказать, что она выполняет либо функции других классов, либо «значительная часть политиков ориентируется непосредственно на общественные интересы». А значит, степень консолидированности<sup>TM</sup> общества значительна. Социальная база элиты наиболее широка<sup>312</sup>.

Все эти перечисленные группы, по мнению Ю.Г. Коргунока, можно выделять с относительно недавнего времени. «Вход» в по-

<sup>310</sup> Коргунок Ю.Г. Политическая элита современной России с точки зрения социального представительства (II) // Полис. - 2001. - № 2. - С. 34.

<sup>311</sup> Там же. - С. 35.

<sup>312</sup> Там же. - С. 38.

литическую элиту стал возможен после появления парламентаризма и снижения сословного принципа. Представители интеллигенции, по мнению Ю.Г. Коргунюка, заложили фундамент современной многопартийности, инициировали экономические реформы. Однако позже влияние этого слоя снизилось, он разделился на два направления: с одной стороны - «Правое Дело», СПС и др. - шли на сотрудничество с партией власти, которое, по юс мнению, пойдет на пользу реформам, другие же - например, Яблоко - отвергали возможность союза.

Переходный период вынес на политическую поверхность люмпенов и люмпеноидов. При этом первые (к которым Ю.Г. Коргунюк относит ЛДПР - партию В.В. Жириновского) продолжают влиять на политическую жизнь современной России, а вторые все же не смогли, по мнению Ю.Г. Коргунюка, войти в состав правящей элиты.

Что касается буржуазии, то входя в политическую элиту, она не укрепляет свои позиции, а поддерживает представителей других групп. Однако, как считает Ю.Г. Коргунюк, к началу компании 1999г. значительная часть российской буржуазии начала осознавать, что игнорирование политики вряд ли пойдет ей на пользу.

Таким образом, ситуация в России на начало XXI века, по мнению Ю.Г. Коргунюка, характеризуется смешением патрон-клиентских и гражданских связей. Первые проявляются во взаимоотношениях россиян в частной жизни, вторые - характеризуют взаимоотношения социальных классов. Все это влияет на социальный состав современной политической элиты, которая включает представителей двух групп бюрократии - старой - партийно-советской, и новой - буржуазной. На протяжении всей истории становления новой российской политической элиты огромную роль играла интеллигенция. Однако сейчас, по мнению Ю.Г. Коргунюка, происходит процесс замены влияния интеллигенции на влияние буржуазии.

**Трансформация политической элиты современной России.** В своей концепции О.В. Крыштановская исходит от классификации общества на два типа - экономическое и политическое. Соответственно в первом типе на социальное развитие общества оказывает экономика, а, следовательно, классы определяются по их отношению к собственности. В данном случае власть формируется классом собственников, и он же будет называться правящим. Общественное развитие обусловлено воздействием рынка, носит характер модернизации. Характерной чертой второго типа является доминирование политики над экономикой. В таких обществах «власть приносит богатство, а класс собственников зависим от государства»<sup>313</sup>. При таком типе власть формирует экономику,

общественное развитие *именуется* стимуляцией.

По мнению О.В. Крыштановской, российское общество постоянно колеблется между этими путями развития: политическое доминирование сменяли короткие периоды экономического доминирования. На протяжении длительного периода в России не существовало экономических классов, которые были бы независимы от государства. В России практически постоянно господствовала политическая стратификация, при которой «класс власть имущих, управляющих (политический класс) противостоял классу управляемому (народному классу)»<sup>314</sup>.

Рассматривая советский период, исследователь отмечает следующие особенности, во многом влияющие на характер элиты того времени. Во-первых, государство являлось абсолютным монополистом на все ресурсы. Во-вторых, чиновничество постоянно противостояло гражданам, единственным правом которых являлось право поддержки своих руководителей. В результате образовавшийся политический класс был представлен в виде номенклатуры и являлся закрытой и сплоченной группой, жестко контролировавшей вход и выход из элиты.

В горбачевский период произошла значительная трансформация: «возник новый канал рекрутирования — альтернативные выборы»<sup>315</sup>. Таким образом, элита уже представляла открытую группу, способную вобрать в себя членов извне.

Наиболее интересен в концепции О.В. Крыштановской ельцинский период. Его отличительными чертами являются: во-первых, появление множества центров власти («возникла полиархия»). Во-вторых, элита распадается на части, происходит ускорение циркуляции. В-третьих, «идет острейшая борьба кланов за влияние на «отсутствующего» президента». В-четвертых, выборы становятся регулярными, появляются зачатки гражданского общества, однако выборы представляли борьбу элитных групп. В-пятых, в этот период постоянно сталкивались две противоположные тенденции: демократизации, развитие рыночной экономики, появление бизнеса - с одной стороны, и стремление удержать власть - с другой. Наконец, возникает олигархия в результате сращивания власти и крупного бизнеса.

После прихода В.В. Путина к власти началась, по мнению О.В. Крыштановской, стабилизация, связанная с установлением «вертикали власти», то есть «бюрократической иерархической структуры»<sup>316</sup>. В результате были нейтрализованы альтернативные центры принятия решений. С политической арены уходит парламент как самостоятельный игрок.

О.В. Крыштановская отмечает увеличение числа «силовиков»,

<sup>3,4</sup> Крыштановская О. Анатомия российской элиты. - М., 2005. - С. 372.

<sup>315</sup> Там же. - С. 373.

<sup>3,6</sup> Там же - С. 375.

то есть выходцев «силовых министерств», таких как ФСБ, МВД и министерства обороны, на различных правительственных постах. Эти чиновники оказывают существенное влияние на политический курс современной России. Другие же, например Ш. Ривера и Д. Ривера, хотя и не исключают огромную роль в современной политической элите выходцев из «силовых министерств», но и считают, что значительно преувеличена у российских исследователей. Так, например, О. В. Крыштановская, в своих исследованиях приходит к выводу, что доля военных и представителей органов безопасности в российской элите увеличилось с 11,2% в 1993 году при Ельцине до 25,1% в 2001 при Путине. Но Ш. Ривера и Д. Ривера в своих исследованиях приводят другие данные: по их подсчетам в этот период доля «силовиков» в политической элите увеличилось с 9,3% до 13,9%, поэтому они приходят к выводу, что «менее одной седьмой из российской элиты 2003 года была рекрутировано из «силовых министерств», а не одна четверть», как считает Крыштановская<sup>317</sup>. Тем не менее, все это приводит к формированию «милитократии». Государство расширяет зоны своего контроля, происходит огромный рост бюрократического аппарата.

Таким образом, О.В. Крыштановская приходит к выводу, что «в России за последние 20 лет так и не произошло полного обновления политического класса»<sup>318</sup>. Значительное обновление произошло в 1991 г., в остальные же периоды рекрутирование политической элиты было крайне медленным. При этом в 2000-е гг. политический класс вновь объединяется. «Самодержавие не терпит наличия в обществе сил, неподконтрольных государству, а крупный бизнес является такой силой»<sup>319</sup>. Поэтому происходит противостояние политического и экономического классов. При этом бюрократия одерживает победу в этой борьбе.

Итак, современная политическая элита имеет сложную многоуровневую структуру, в состав которой входят представители чиновничьего аппарата со всей своей разновидностью (в качестве «партии власти»), представители силовых структур, как опора действующего режима и постоянно увеличивающая своё влияние буржуазия, то есть олигархи и предприниматели. Последние с каждым днём всё больше и больше понимают, что без политики им не обойтись. Интегрируя между собой, они все представляют действующую единую власть.

\*\*\*

Вопрос политических элит (их природа и становление, структура и функции, виды, циркуляция и многие другие аспекты) на

<sup>317</sup> Ривера Ш., Ривера Д. К более точным оценкам трансформации российской элите // Полис. - 2009. ~№ 5. - С. 149.

<sup>318</sup> Крыштановская О. Указ. Соч. - С. 375.

<sup>319</sup> Там же. - С. 376.



протяжении двух веков является одним из актуальным в политической науке. Это обусловлено важностью понимая сути образования в любом обществе привилегированного меньшинства, которое непосредственно занимается управлением данного общества. Как показало исследование, многие политологи, социологи не отрицают существование элит в качестве правящей верхушке. Но в то же время спор как в 20 веке, так и сейчас, среди исследователей есть и проявляется он в различных аспектах, результатом которого служит уточнение и дополнение концепции теории элит. Что касается теоретических моделей основоположников элитологии, то они не утратили своей актуальности и сегодня.

Так, например, выработанные характеристики понятия политической элиты Москвой, Парето и Михельсоном, среди которых групповая сплоченность элиты; неизбежность процесса ее появления в любом обществе и организации; смена элит как результат борьбы за власть; господствующая и руководящая роль в обществе; особые организаторские, интеллектуальные, материальные возможности элиты и внутренняя иерархия остались неизменными (правда перечень был расширен и уточнен).

Бесспорно, огромный вклад в развитие данного вопроса внесли отечественные политологи, адаптирую концепции под историю России. Что позволяет более чётко увидеть действительную картину современной политической власти России, и, следовательно, сделать соответствующие прогнозы.

Что касается «облика» современной политической элиты Российской Федерации (с приходом к власти Медведева ДА. принципиальных изменений в составе политической элиты нет), то она представляет собой итог сложного процесса трансформации, проходящая через всю историю государства. Сегодня элита вобрала в себя и представителей бюрократии, и предпринимателей, и представителей силовых структур, и, конечно же, интеллигенцию. А также члены криминального сообщества (люмпены) нашли себе место в спектре элит России. Но, тем не менее, преобладание в определённый период развития властных отношений какого-то одного типа элит, остается очевидным.

Модель элитообразования в России на протяжении всей истории носит мобилизационные характер, что определило признаки современной элиты. Для выхода России на новый этап модернизации нужна смена модели элитообразования.

## 2.3. Дискурс политики будущего 2.3. Discurso de la politica del futuro

### 2.3.1. Выбор будущего как социально-философская проблема (Богомяков В.Г.)

#### Z3.1. Election del futuro como problema filosofico-social (Bogomiakov V.G.)

Беседы с нынешними школьниками и студентами показали, что процентов 80 из них будущее совершенно не интересует ни в социальном, ни в экзистенциальном измерении. Как правило, выражение «будущего нет» вызывает у человека сильные эмоции. Хотя, человек зачастую боится будущего, не желает думать о нём. Иногда такой страх принимает форму футурофобического презентизма, т.е. понимание будущего как чего-то подобного настоящему<sup>320</sup>. Ги Дебор в своё время прозорливо писал о том, что общество спектакля хочет погрузить человека в «вечное настоящее», лишив его будущего<sup>321</sup>. Однако существует и опасная очарованность будущим, либо в форме не критического отношения к любым нововведениям, либо в форме утопического пренебрежения настоящим. Очевидно, что *для* человека важно в его взаимоотношениях с будущим соблюдать «золотую середину». Э. Блох писал: «Прилипнуть к вещам или перескакивать через них - и тот и другой метод неверен»<sup>322</sup>.

Для характеристики этого нежелания будущего, страха перед будущим приходит в голову звучный термин «футурофобия». За ним видятся сложные классификации различных видов футурофобии, таксономически построенных на разных основаниях. Скажем, основании антропологическом: есть учение о разных антропологических типах, которые различаются по своему отношению к будущему и ко времени вообще. Анемофилы стремятся освободить будущее от прошлого, они верят в то, что время бесконечно, что нет предела изменениям мира; это прогрессоры, которые приветствуют любые перемены. Хронисты же, напротив, превыше всего ценят само время, так сказать, материю времени; они уверены в прошлом, а не в будущем, стремятся освободить прошлое от будущего, несущего вместе с ненавидимыми хронистами переменами неизвестность. Или возьмём основание этнологическое: например, Лев Гумилёв пишет о разном «чувстве времени» у разных народов, склонных к игнорированию, пассеизму, актуализму или же футуризму.

<sup>320</sup> Бестужев-Лада И.В., Наместайкова Г.А. Социальное прогнозирование. Курс лекций. - М: Педагогическое общество России, 2002.

<sup>321</sup> Дебор Ги Эрнест Общество Спектакля. Либертарная Библиотека, <http://avtonom.org/>.

<sup>322</sup> Блох. Э. Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. - М: Издательство «Прогресс». 1991. - С. 76.

Желание жить по принципу «здесь и сейчас» иллюзорно, поскольку прошлое и будущее вплетены в ткань настоящего и являются её необходимыми элементами, без них нет настоящего. Будущее присутствует в нас самих и в социальной среде вокруг нас. Уже сейчас в нашем языке присутствует огромный круг новых терминов и понятий, отражающих мир будущего и тенденции будущего развития общества (в конце книги приведён словарь, в котором много подобных терминов).

Недостаточно просто признавать будущее в качестве некоего пустого вместилища событий. По-моему мнению, необходимо то, что, пользуясь социологическим жаргоном, можно было бы условно назвать «качество будущего». Не может быть качественным будущее, не обладающее поразительной новизной. Наши же взгляды отличаются зачастую крайним презентизмом: то есть, мы думаем, что будущее в своих основных чертах подобно настоящему и просто экстраполируем сегодняшние процессы в завтрашний день. Для большинства респондентов всё обозримое будущее связано с существованием Российской Федерации нынешнего образца со строем жизни, аналогичном нынешнему.

При этом дискурс будущего пессимистичен: обозримое будущее, скорее всего, плохо заканчивается либо падением на нашу голову гигантского астероида либо вторжением китайских орд. Подавляющее большинство респондентов видят будущее России и всего мира в весьма мрачных тонах. Многие считают, что к середине нынешнего века Российская Федерация исчезнет с политической карты мира. Некоторые считают весьма возможным распад Российской Федерации на несколько более мелких государств (в духе известного прогноза Збигнева Бжезинского). Зачастую этот пессимистический прогноз связывается с ухудшением демографических показателей, с вымиранием российского населения. Мировая же политика видится респондентам в качестве сферы сильной напряжённости, постоянных конфликтов и возникновение опасных, неуправляемых хаотических процессов. Пессимистичность в сознании людей является следствием своеобразного фатализма, имеющего некое дохристианское основание; по мнению большинства от нашего выбора и от наших усилий мало что зависит и мы ни в силах изменить предначертанное судьбой.

Дискурс будущего выстраивается не из самой нашей жизни, а на основании неких «авторитетных мнений» (иногда не вполне внятных) - об этой проблеме писал в своё время ещё Мишель Фуко.

Дискурс будущего, как правило, одномерен, одновекторен, линейен. В своё время такая одномерность лежала в основании утопического сознания, готовящего для всех окончательное счастье Золотого Века, построенного по тем или иным прогрессивным

концепциям своего времени. Если одномерность и однонаправленность дискурса будущего вредны на уровне страны в целом, то ещё вреднее они оказываются на региональном уровне, обуславливая, например, узко-ресурсный подход, при котором население того или иного региона с точки зрения «государственного интереса» понимается лишь в качестве сообщества добрых гномов, приставленных к нефтяной и газовой трубе, и готовых по команде сверху откручивать или закручивать вентиль.

«Качество будущего» предполагает, что перспективы человека и социума должны рассматриваться нами не с позиций утопизма, отсекающего все альтернативы на пути к единственному идеалу, но с позиций пессибилизма (термин М.Н. Эпштейна), предполагающего расширение бытия, множественность возможных миров, умножение альтернатив и разрастание смыслов. Именно такой пессибилизм и обеспечивает, по моему мнению, гуманистичность и гуманность нашего разговора о будущем. Приблизительно об этом же говорили в своей недавней беседе Юрий Сергеевич Пивоваров и Михаил Васильевич Ильин<sup>323</sup>. Правда речь шла о пессибилистском отношении к прошлому, что даёт политологу возможность просчитывать варианты, обозначать потенциалы, возникшие, но по той или иной причине не реализованные. Ибо в обществе никогда ничего не исчезает навсегда и то, что когда-то не реализовалось, может реализоваться в будущем.

Нил Стивенсон в своей книге пытается показать некое предельное воплощение пессибилистского идеала. Его «Алмазный век» основан на системах наносборки всего о чём можно помыслить - от искусственной пищи до искусственных островов и живых организмов. Информационные технологии и системы наносборки обеспечили единство мировой экономики и положили конец межгосударственной разобщенности. Мир стал един, но при этом социальную структуру стал диктовать индивидуальный выбор каждым человеком наиболее симпатичного именно ему образа жизни. Каждый может присоединиться к любому сообществу, если сообщество примет его в свои ряды. Практически на одной территории могут соседствовать «фили» марксистов, руссоистов, конфуцианцев, гандистов, приверженцев бесчисленных религий и сект, сообщества открытые и закрытые, тоталитарные и либертарианские. Каждая партия или группа получила возможность на практике построить для себя (но только для себя!) свою Утопию.

В заключение следует сказать, что образ возможного (желательно качественного!) будущего является важнейшим моментом в конструировании нашей идентичности, которая всегда имеет множество уровней. Разные уровни идентичности могут обла-

дать различными векторами и, соответственно, ориентироваться на разные футурологические матрицы. Перефразируя известные слова Ф.М. Достоевского о человеческой душе, как поле борьбы добра и зла, можно сказать о человеческой душе, как о поле борьбы разных дискурсов социального и индивидуального будущего. С другой стороны, общество всегда имеет дело с единым дискурсом будущего, который внутренне противоречив, может обладать различной степенью ясности и артикулированности и даёт возможность ставить цели социального развития.

### **23.2. Футурогеполитизм Дж. Фридмана (Хвошев В.Е.)**

#### **2.3.2. La geopolítica del future de D. Freedman**

**(Iudina I., Jvoshev V. E.)**

В сложном мире, в котором мы живем, находится место для самых разных движений, а, следовательно, и для отражающих их разнообразных взглядов, мнений, идей. Однако, сконцентрировавшись на той или иной стороне действительности, любой аналитик рискует построить не верную картину с гипертрофированным изображением отдельных частей мироздания.

Даже такой важный фактор общественного развития, каким, бесспорно, является геополитический фактор, возведённый в абсолют, неизбежно приводит к искажённым представлениям социальных и политических процессов. Основанные исключительно на геополитике выводы образуют специфическое направление мысли - «геополитизм», в оценку которого помимо положительного эвристического заряда нельзя не вкладывать присущий ему негативный смысл. Эта «тёмная» сторона геополитизма особенно наглядно проявляется в области политического предвидения. Именно в построении прогнозов геополитизм приводит к заметным погрешностям, которые резко возрастают при увеличении временных интервалов прогнозирования. Вопреки, казалось бы, очевидным предостережениям в науке и публицистике возник и распространяется малопримлемый для долгосрочных прогнозов метод - футурогеполитизм, умаляющий известные факторы общественного развития в пользу одного - пространственного.

Одним из представителей футурогеполитического подхода к пониманию социального развития является Джордж Фридман. Дж. Фридман - американский политолог, основатель и директор частной разведывательно-аналитической организации STRATFOR. Почти 20 лет он преподавал политические науки, регулярно проводил брифинги по проблемам безопасности и национальной обороны для командного состава вооруженных сил и сотрудников Управления всесторонней оценки, Технического

центра Штаба объединенных вооруженных сил НАТО в Европе. Он является основателем Центра геополитических исследований при университете штата Луизиана, автором и соавтором четырех книг, в том числе Future of War («Будущее войны»), The Intelligence Edge («Передовая линия разведки»), America's Secret War («Тайная война Америки») и The next 100 years.

Рассуждения Фридмана носят внешне убедительный характер и подкрепляются широкоизвестными аргументами. Его работа насыщена провокационными выпадами, что придает ей определенную политическую пикантность. В своих сентенциях Фридман достаточно прямолинеен.

В современном мире существует множество проблем, которые постепенно приобретают глобальные масштабы. Одна из таких проблем - снижение уровня рождаемости. Трудно не согласиться с Дж. Фридманом, что в следующие 50 лет, если уровень населения начнет сокращаться, возникнет конкурентная борьба государств за рабочую силу. Уже сегодня, к примеру, в России ввели материальную помощь семьям по случаю рождения второго ребенка. В Германии правительство официально заявило о спаде рождаемости немцев, объявив эту ситуацию катастрофической.

Не менее актуальна сегодня и борьба с терроризмом, принимающим всеобъемлющий глобальный характер. Испытания террором не обошли Россию стороной, но глобальная борьба с терроризмом для господина Фридмана является почему-то войной между США и джихадом. В работе «Следующие 100 лет» можно встретить сомнительные намёки на перемещение центра этой борьбы.

Бурными темпами развивается технический прогресс, мир стремительно меняется, а вместе с ним, связанные с переменами социальные отношения. Сегодняшняя инновация завтра устаревает и модернизируется. Альянсы государств превращаются в мезальянсы и наоборот. Дж. Фридман, исследуя геополитическую карту мира современности, приходит к выводу о том, что к 2050 году на международной арене появятся новые сверхдержавы, в списке которых он приводит такие страны как Польша и Турция. Последняя, разделяя Европу и Ближний Восток, со стратегической точки зрения считается важным партнёром для США. Однако, не смотря на открытость турецкого государства, трудно строить прогнозы о перспективах сотрудничества столь разных во многих отношениях стран. Тем более что современная Турция в большей мере ориентирована на Европу и намерена играть роль регионального лидера.

Оригинален, но не бесспорен скепсис Фридмана относительно будущего Китая. Аргументируя свое мнение по этому поводу, он прибегает к геополитизму со всеми его достоин-

ствами и недостатками, забывая при этом, что мобилизационный потенциал китайского социализма далеко не исчерпан и Китай может предложить западному миру самые неожиданные сценарии развития.

Уместно вспомнить, что в начале 20 века многим казалось, будто мирная, процветающая Европа надолго будет господствовать на всей планете, а войны стали невозможными, торговая и финансовая деятельность сосредоточены в Европе. Но войны и социальные потрясения сделали ситуацию непредсказуемой: распад империй, фашизм, коммунизм, пепелища на месте процветания и новые государства, восставшие из пепла. Такие развороты в развитии предвидеть крайне сложно. Прав Дж. Фридман, что декорации, кажущиеся долгосрочными и закономерными в любой момент могут кардинально измениться.

Главным критерием для построения наиболее точного прогноза служит умение разглядеть истинные и глубинные закономерности, благодаря которым можно предугадать к чему они могут привести. Здесь нужен творческий подход к предмету, без которого исследователи, по мнению Фридмана, «принимают облака за постоянное явление и не замечают мощных, долгосрочных сдвигов, происходящих на глазах всего света».

И всё же непоколебимая идея величия Америки на международной арене занимает практически центральную позицию в концепции Фридмана. Автор придерживается не бесспорной аксиомы, что США сохранят своё первенство в экономике, политике, военной мощи до конца XXI столетия, что мир будет продолжать вращаться вокруг США. Данный факт он объясняет геополитическими аргументами, которые в настоящее время имеют действительно весомое значение.

Противодействие со стороны исламского мира, по мнению Фридмана, не сможет поколебать первенства США. «Сильнейшее» государство не ставит перед собой цель победить, для него достаточно только разрушить исламский мир, построить друг против друга членов «братства». Фридман считает, что война между США и исламским миром подходит к концу, но новые противостояния не так далеки и предугадать их результат нелегко.

Не высоко оценивает Дж. Фридман геополитические перспективы России. Современная Россия - страна со слабой инфраструктурой и многочисленными внутренними проблемами, но она обладает двумя ресурсами, которые дают ей шансы в мировой политике-территорией и природными богатствами. Но вместе с преимуществами то и другое усложняет проблемы безопасности и охраны границ российского государства. А большая и хорошо оснащённая армия для сегодняшней России вряд ли возможна.

«В мире, нуждающемся в энергии, российский экспорт энергии и энергоносителей подобен поставкам героина» - заключает Дж. Фридман. Понятно, что такого рода «наркоторговец» будет вызывать неприязнь даже у непосредственных покупателей «наркотика», а самому «продавцу» не избежать соблазна претендовать на первые роли в мировой политике. Однако «внутренние проблемы, особенно на юге, будут отвлекать внимание России от запада. В конце концов страна развалится и без войны (как уже развалилась в 1917 г., и это произошло снова - в 1991 г.), а вскоре после 2020 г. рухнет военная мощь России» окончательно.

Как замечает сам Дж. Фридман, делать долгосрочные прогнозы - занятие не столь ответственное. Главное, чтобы в пророчествах была убедительная логика. В свою очередь можем добавить, что и критика столетних перспектив развития будет подтверждена или опровергнута, вероятно, не скоро и не может быть поставлена в укор критикующей стороне. Однако именно в логике Дж. Фридмана видится принципиальный логический просчёт футурогееполитизма, связанный с пренебрежением глобальными процессами мирового развития, которые ставят под сомнение факт существования государственности уже в ближайшей перспективе. Возможно, что ещё при жизни Дж. Фридмана конфигурации «США», «Россия», «Китай» и прочие им подобные канут в лету и появится единый конгломерат «мировое сообщество» с другими экономическими, политическими и военными приоритетами.

### **2.3.3.0 перспективах российско-китайского сотрудничества (Ковалев Н., Батурич Л.М.)**

#### **2.3.3. Las perspectivas de colaboradon rusa-china (Kovalev N, Baturin L.M.)**

История советско-китайских и российско-китайских взаимоотношений по своей природе циклична. В первое десятилетие XXI в., после распада СССР и основ биполярной системы отношений, сотрудничество между государствами выходит на качественно новый уровень. Исторический опыт и практика взаимодействия между Россией и Китаем выделяют азиатский вектор внешней политики РФ как один из приоритетных направлений развития партнерства и сотрудничества.

Безусловно, что эволюция российско-китайских отношений определялась и диктовалась формировавшимися моделями поведения политической, научной элиты в обоих государствах. Наличие системы взглядов, мнений, оценок рождало определенные образы и представления в сознании людей по обе стороны



границы. Образ Китая в России и образ России в Китае в разные периоды истории претерпевали существенные изменения, оказывавшие влияние на развитие отношений между странами. Идеология формирует содержание политики, позиции и взгляды представителей элиты во многом определяют конъюнктуру сложившихся взаимоотношений и их перспективы.

Прогнозирование российско-китайских отношений предполагает, во-первых, ретроспективный анализ предыдущего периода их развития (с сер. XX в.); во-вторых, определение новых тенденций в динамике контактов РФ и КНР в 1990-е и 2000-е гг.

Следует отметить, что довольно продолжительное время историческая база, касавшаяся различных аспектов взаимоотношений между странами, была достаточно бедна в силу традиционной закрытости китайского общества, и эта тенденция в некоторой степени характерна для современного Китая. С другой стороны, в СССР было мало научных организаций, занимавшихся этой тематикой. Фактически единственной такой организацией был Институт Дальнего Востока АН СССР, и сегодня остающийся крупным научно-исследовательским центром по изучению Азии. В связи с этим важна роль таких источников информации, как результаты встреч, договоры и заявления высшего руководства СССР и КНР, взаимоотношения этих государств с другими странами. В постсоветскую эпоху, по мере укрепления отношений с соседом, каналы информации стали более разнообразными: помимо встреч на высшем уровне выросла роль СМИ, издается больше журналов по этой тематике, идеологический плюрализм способствует многообразию идей, взглядов и мнений.

*Российско-китайские отношения в рамках биполярной системы отношений.* «Во время Холодной войны в целом в советском подходе к отношениям с Китаем, как полагает российский специалист А. Д. Воскресенский, возобладали скорее политико-идеологические факторы». После прихода в 1949 г. к власти в Китае коммунистов государство было объявлено одним из важнейших союзников СССР на международной арене. Это подразумевало оказание помощи стране в целях уничтожения остатков традиционного общества и построения общества социалистического по примеру СССР, повышение международного статуса страны. В рамках осуществления данных инициатив в Китай были направлены советские специалисты, государство получило карт-бланш на установление своих сфер влияния в Юго-Восточной Азии с целью распространения коммунизма в азиатских странах, однако предполагалось, что китайцы «будут действовать под всеобъемлющим контролем Москвы так, чтобы не поставить под угрозу ее целей. Китайцев поощряли на более активные и агрессивные действия в Азии, но лишь до той степени, чтобы в них не

оказалась замешана Москва»<sup>324</sup>. Фактически КНР досталась роль «младшего брата», который должен был подчиняться «старшему». Впоследствии такой статус во взаимоотношениях с СССР очень тяготил китайское руководство и элиту, желавших проводить более самостоятельную политику.

После смерти Сталина в 1953 г. поступательное развитие отношений между двумя странами продолжалось, однако выступление Н.С. Хрущева с критикой «культы личности» на XX съезде КПСС в 1956 г. обнажило серьезные противоречия во взаимоотношениях стран относительно путей построения социалистического общества. В начале 60-х гг. практически все контакты между странами были свернуты, советские специалисты покинули КНР.

«Критика «гегемонистского», «шовинистического» маоистского режима превратилась в индустрию: для создания теоретической базы такой критики в 1966 г. ЦК КПСС специально создал в Академии наук СССР новый Институт Дальнего Востока (ИДВ), тесно связанный с Отделом по связям с коммунистическими и рабочими партиями социалистических стран ЦК КПСС. Сотрудники института, советские журналисты и политологи из других учреждений начали издавать многочисленные статьи, книги и обзоры, посвященные критике китайской политики»<sup>325</sup>. Китай воспринимался как угроза миру и международной системе отношений. Однако часто признавалось, что взгляды исследователей «были верны лишь отчасти, а в значительной степени содержали благие пожелания, но таковы были правила игры»<sup>326</sup>.

Напряженность в отношениях сохранялась вплоть до 80-х гг., сопровождаясь рядом стычек на границе (например, о. Даманский в 1969 г.), отсутствием взаимопонимания по вопросу войны в Афганистане.

Приход к власти в 1985 г. М.С. Горбачёва положил начало нормализации советско-китайских отношений.

Итак, в разные периоды советской истории различные общественные и политические группировки представляли Китай следующим образом:

1. Естественный союзник революционной России в борьбе с мировым империализмом;
2. Важнейший и ближайший друг СССР и вторая по значению социалистическая страна мира;
3. Враждебный диктаторский режим с огромным, но оболваненным пропагандой населением, готовый потерять значительную его часть для установления мирового господства путем

<sup>324</sup> Лукин А.В. Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII-XXI веках. - М.: Восток-Запад: АСТ, 2007. - С. 227.

<sup>325</sup> Там же. - С. 227.

<sup>326</sup> Там же. - С. 232.

развязывания мировой ядерной войны, стремящийся к территориальным захватам, в особенности к отторжению и заселению прилегающих районов СССР;

4. Праворевизионистский режим, фактически перешедший на позиции империализма и демонтирующий социалистические преобразования;

5. Социалистическое государство, успешно проводящее рыночные реформы в духе НЭПа, опыт которых крайне важен для СССР;

6. Твердолобая коммунистическая геронтократия наподобие брежневской, которая, стремясь сохранить власть, отказалась проводить политические реформы и подавила оппозицию. Эти действия являются предупреждением советской оппозиции о том, какой путь могут избрать советские консерваторы;

7. Успешный социалистический режим, который в отличие от горбачевского смог обеспечить рост уровня жизни населения, в то же время сохранив основы социализма и дав отпор реставрации капитализма;

8) страна восточной мудрости, глубокой философии и мистики, тонкой поэзии, гадания, боевых искусств и т. п.

Все эти компоненты могли причудливо переплетаться во взглядах отдельных специалистов, политиков, социальных групп и населения в целом»<sup>327</sup>.

*Особенности развития российско-китайских отношений в постсоветский период.* Распад СССР и мировой социалистической системы отодвинул отношения с Китаем на второй план. Внешняя политика страны была отмечена «традиционным евроцентризмом и ориентацией на решение сиюминутных проблем»<sup>328</sup>. Политическая элита и значительная часть научно-общества считали отношения с Западом приоритетными, США и НАТО больше не считались противниками новой России. Данные взгляды находили отражение в деятельности МИДа РФ. Российские политики не отрицали необходимость дальнейшего развития взаимоотношений с АТР, но, фактически, в начале 90-х гг. в сознании политиков отсутствовала необходимая мотивация к установлению более близких контактов с Китаем. Партнерство с западными демократиями, казалось, должны были способствовать быстрому развитию РФ в будущем.

Однако в течение первых лет существования нового государства происходила постепенная трансформация взглядов и оценок элит относительно места и роли России во взаимоотношениях с Западом и Востоком. Присутствовали как позитивные, так и

<sup>327</sup> Лукин А.В. Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII-XXI веках. - М.: Восток-Запад: АСТ, 2007. - С. 273-274.

<sup>328</sup> Гельбрас В.Г. Россия и Китай: вопросы собирания геоэкономических пространств // Политические исследования, 1995, № 6. - С. 33.

негативные оценки сотрудничества с КНР. Отмечалось, что «без укрепления России ее Востоком проблема собирания гигантских пространств нашей страны в единый и мощный экономический комплекс, способный достойно сотрудничать и конкурировать с другими мировыми центрами силы, безусловно, никогда не будет решена. КНР - наш сосед, и России нужно не отгораживаться от него, не ошетиливаться штыками и ракетами, а способствовать решению непростых проблем этой страны, помня о собственных интересах. Россия кровно заинтересована в процветающем Китае»<sup>329</sup>. Но часть научной и политической элиты, выражала опасения по поводу так называемой «китайской угрозы» или «китайской экспансии». Такие взгляды находили поддержку у населения и элиты на Дальнем Востоке.

«Российское руководство все более склонялось к активизации восточного направления внешней политики, стремясь использовать его как противовес не всегда гладким отношениям с Западом. Выступая на совещании в Кремле в июле 1995 г., президент Б. Н. Ельцин сформулировал новый подход: «Китай является для нас важнейшим государством. Это наш сосед, с которым мы имеем самую длинную границу в мире и с которым нам навечно суджено жить и работать бок о бок. От успеха сотрудничества с Китаем зависит будущее России. Отношения с Китаем чрезвычайно важны для нас и с точки зрения глобальной политики. Мы можем опереться на плечо Китая в отношениях с Западом. Тогда Запад станет относиться к России с большим уважением»<sup>330</sup>.

Политическое руководство РФ признавало возросший статус КНР в международных делах и видело в нем надежного партнера в различных сферах, прежде всего в политике и экономике, военной сфере.

Знаковым моментом в развитии двухсторонних отношений стала декларация, подписанная в 1997 г. И РФ, и Китай заявили о поддержке идей создания многополярной системы отношений. Обе страны были обеспокоены гегемонистской политикой США, Россия - продвижением НАТО к западным границам РФ. «Г.Б. Карасин четко выразил этот взгляд, отметив, что заявленная в совместной декларации поддержка многополярности двумя великими державами особенно актуальна сейчас, когда мировое сообщество все еще сталкивается с инерцией старого мышления, характерной для времен «холодной войны, претензиями на единое лидерство, попытками свернуть развитие международных отношений в сторону однополярности»<sup>331</sup>.

<sup>329</sup> Гельбрас В.Г. Россия и Китай: вопросы собирания геоэкономических пространств // Политические исследования, 1995, № 6. - С. 33,55.

<sup>330</sup> Лукин А.В. Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII-XXI веках. - М.: Восток-Запад: АСТ, 2007. - С. 478.

<sup>331</sup> Там же. - С. 479.

Однако необходимо отметить, что, несмотря на определенный прогресс в отношениях между странами, исследователи и обозреватели отмечают их противоречивый характер, поскольку, в связи с тем, что во внешней политике России, так же как и в большинстве других областей, «координация была серьезно нарушена, общий курс МИДа в отношении Китая довольно часто не соблюдался или даже игнорировался другими ведомствами и региональными властями, не говоря уже о независимых и частных организациях. Даже в области стратегии высказывания различных руководителей часто противоречили друг другу»<sup>332</sup>.

Начало XXI в. стало поистине прорывным в отношениях между РФ и КНР. Прежде всего, это нашло отражение в политике высшего руководства обоих государства. После периода господства геронтократии к управлению в странах пришло более молодое поколение, отличавшееся большей прагматичностью и склонностью к установлению тесных контактов между Россией и Китаем. В 2000 г. Президентом РФ стал В.В. Путин, в 2003 г. Председателем КНР стал Ху Цзиньтао. В 2008 г. Путина на посту Президента сменил Д.А. Медведев, продолживший курс на укрепление отношений.

Новый этап в развитии отношений на государственно-правовом уровне выразился в принятии двух концепций внешней политики РФ в 2000 и 2008 годах. Произошел отход от прозападной ориентации 90-х гг. к диверсификации внешнеполитических приоритетов страны на международной арене. Среди них «важнейшим направлением российской внешней политики в Азии является развитие дружественных отношений с Китаем. Россия будет наращивать российско-китайское стратегическое партнерство во всех областях на основе совпадения принципиальных подходов к ключевым вопросам мировой политики в качестве одной из базовых составляющих региональной и глобальной стабильности. Главной задачей в области двусторонних связей является приведение объема и качества экономического взаимодействия в соответствие с высоким уровнем политических отношений»<sup>333</sup>.

Несмотря на более значимую позицию США во внешнеполитической деятельности КНР, внешнеполитическая доктрина страны предполагает необходимость установления тесных связей между нашими государствами. Более информативными стали СМИ, появилось больше трудов, публикаций и исследований, касающихся проблем развития российско-китайских отношений. В научной периодике наблюдается плюрализм мнений относительно различных аспектов взаимодействия двух государств.

<sup>332</sup> Лукин А.-В. Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII-XXI веках. - М.: Восток-Запад: АСТ, 2007. - С. 480-481.

<sup>333</sup> Концепция внешней политики РФ от 12 июля 2008 г. // <http://archive.kremlin.ru/text/docs/2008/07/204108.shtml>.

Значительно увеличилось число визитов, встреч высшего руководства стран, в ходе которых решаются многие проблемы.

«Состоявшийся в октябре 2004 г. визит В. Путина в Китай подвел черту под целым этапом развития российско-китайских отношений в постсоветскую эпоху. Символическим стало подписание комплекса документов о границе и тем самым закрытие темы пограничного размежевания. Суть пройденного этапа - создание институциональной инфраструктуры двустороннего сотрудничества, которая позволяет переместить большинство проблем двусторонних отношений с политического уровня на уровень рутинной работы российской и китайской государственной бюрократии»<sup>334</sup>. Однако это событие имеет как положительные, так и негативные стороны. Представители китайской научной элиты одобряют политику РФ касательно пограничной тематики, проведение которой в жизнь сделало русского и китайца «братьями навек», но отмечают, что «некоторые политические элиты РФ и большинство местных жителей Дальнего Востока против того, чтобы Москва отдала спорные острова КНР»<sup>335</sup>. Это негативно сказывается на развитии отношений между странами.

Сменив В.В. Путина на посту Президента в 2008 г., Д.А. Медведев продолжает политику предыдущего руководства страны по развитию отношений с КНР. Показательны заявления Президента во время визита в Китай в 2008 г. и в интервью газете «Жэньминь Жибао» в 2010 г.: «Россия и Китай - это действительно два великих соседа, а история их взаимоотношений длится много веков. И мы объективно заинтересованы в сотрудничестве и важны друг для друга», «...одним из значимых факторов поддержания стабильности в современных условиях и являются российско-китайские отношения, а также те международные организации, в которых мы принимаем участие и зачастую занимаем одинаковую позицию»<sup>336</sup>; «...отношения с Китайской Народной Республикой - один из приоритетов российской внешней политики. Наше стратегическое партнёрство базируется на прочной основе Договора о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве от 2001 года и последовательно развивается. Отмечу, что никогда ранее наши связи не характеризовались столь высоким уровнем взаимного доверия. И, что принципиально важно, столь ясно выраженной волей народов и руководства обеих стран к тесному конструктивному сотрудничеству»<sup>337</sup>.

<sup>334</sup> Китай: угрозы, риски, вызовы развитию / под ред. В. Михеева; Моск. Центр Карнеги. - М., 2005. - С. 367.

<sup>335</sup> Гао Шучинь, Цзя Цинго. Трансформация отношений между Россией и КНР после Холодной войны // Политические исследования, 2010. № 6. - С. 143.

<sup>336</sup> Кузьмин В. Лекция о дружбе народов / <http://www.rg.ru/2008/05/26/medvedev.html>.

<sup>337</sup> Интервью китайской газете «Жэньминь Жибао», 26.09.2010 / <http://news.kremlin.ru/news/9020>.

Анализ источников и содержащихся в них взглядов, мнений, оценок политической и научной элит обоих государств позволяет отметить:

- противоречивый характер эволюции российско-китайских отношений;
- обусловленность взаимоотношений между СССР и Китаем политико-идеологическими факторами, цикличность периодов конфронтации и сотрудничества;
- позитивное, в целом, отношение российского и китайского руководства, научных кругов к новым тенденциям в отношениях между странами в 2000-е гг.
- расширение источниковой базы по данной тематике по сравнению с советским периодом, но проблема доступа к китайской источникам информации остается.

#### 2.3.4. Мифологический дискурс о будущем (Борко Т.И.)

##### 2.3.4. Discurso mitológico sobre el futuro (Bortko T. I.)

Поскольку будущее в значительной мере неопределенно, таинственно, неподатливо, наше сознание, рисуя его образ, опирается на архаический аффективный опыт, актуализирующийся всякий раз, когда перед нами возникает что-то пугающее своей неясностью, нетождественностью уже знакомому, известному, освоенному. Опыт этот нашел выражение в форме мифологического повествования, и то, что версии сюжетов меняются от эпохи к эпохе, от региона к региону, существенно ничего не меняет для психологии восприятия времени. Разумеется, наши представления о времени, в частности, о будущем, корректируются рациональными научными, философскими теориями, но на глубинном уровне коллективного бессознательного круг эмоциональных значений остается прежним. Психологически образ будущего сохранил все семантические оттенки сложившихся в далеком прошлом мифологем.

Очевидно, что миф (как объяснение причин всего существующего в мире) обращен к прошлому, поэтому «концепции» будущего появились далеко не во всех национальных мифологиях и возникли достаточно поздно. Вероятно, представления о будущем, появились позднее космогонических сюжетов. По мнению исследователей (В.В. Евсюков, Е.М. Мелетинский), мифы о происхождении Вселенной являются завершающим этапом становления мифологических воззрений, поскольку они требуют уже достаточно высокого уровня знаний и обобщений, наблюдений за явлениями природы и поведением человека. Так как в мифологическом образе будущего всегда связан с эсхатологией, возникает подозрение, что в истории человеческой культуры именно осоз-

знание факта смерти способствовало становлению «концепций» будущего, а также задало основное эмоциональное значение (страх и ужас перед будущим), сохранившееся в современной культуре, независимо от того, понимаем мы это или нет.

В мифологическом восприятии можно отметить некоторую симметрию прошлого и будущего относительно точки настоящего. Прецедент, произошедший с героем (праотцом) в отдаленные времена, повторяется здесь и сейчас (действующими лицами являются современники повествователя), но должен повторяться и в будущем (с правнуками). Уже известное, случившееся когда-то спроецировано на последующие времена. Повторяемость имитируется в ритуале, который призван не просто воспроизвести прошлое в настоящем, но удостоверить их тождество. Так в архаических обществах утверждалась стабильность, устойчивость, неизменность и порядок, то есть, собственно незыблемый Космос.

Ритмическая повторяемость, периодичность касается как отдельных событий, так и всего Творения в целом. Оно уже произошло однажды, но будет повторено бесчисленное количество раз. Говоря о циклической модели времени, Ю.М. Лотман<sup>338</sup> предполагал, что она является попыткой символического преодоления смерти. Впрочем, ужас перед будущим не связан так буквально со страхом смерти, он может принимать менее драматическую окраску. Страх смерти может быть завуалирован в страх непредвиденности, непредсказуемости, в чувство дискомфорта от несоответствия надвигающихся событий ожиданиям и предположениям. Однако все эти значения, входят, по-видимому, в один архетипический паттерн ощущений, так ярко выраженный в мифологических образах. Кронос, пожирающий своих детей, уже римлянами толковался как образ неумолимого времени, все порождающего и все пожирающего.

Действительно, неясность будущего удручает, но еще более чудовищным для нашего сознания является то, что во всей этой непредвиденности и непредсказуемости один факт остается непререкаемым: каким бы ни было наше будущее, оно неизбежно влечет за собой смерть. Этот факт остается в сознании, какие бы образы времени оно ни создавало, какую бы направленность ему ни приписывало: движется ли оно от прошлого к будущему (традиционная для европейской культуры точка зрения): или течет из будущего, постепенно превращаясь в прошлое. В этом случае акцентировается его predeterminedность, фатальность. Шумерское название будущего буквально означает «дни, которые нас догоняют» или «задние дни». Прошлое названо идиоматическим словосочетанием «перед лицом тех дней». Можно себе представить,

<sup>338</sup> Лотман Ю.М. Избранные статьи (1992-1993) // Язык. Семиотика. Культура. - М.: Гнозис, 1994.



что ощущал древний житель Шумера, будучи зажатым в тиски времени. Он обращен взглядом в прошлое и может лишь созерцать его перед собой, не в состоянии вернуться, снова вступить в него. Будущее же неотвратимо нагоняет живущего, преследует, словно проклятие, которого человек стремится избежать. Он пытается спрятаться от наступающей лавины будущего, не смея даже обернуться в его сторону.

Как бы человек ни определял свое положение относительно времени, страх, священный трепет, оцепенение и ужас сопровождают предчувствие будущего, поэтому лучше было бы, чтобы время не двигалось. Но уже в мифе есть сознание того, что неподвижность времени означает не-существование. В ацтекской космогонии сотворенный богами мир оказался неподвижен. Чтобы началось движение времени, создатели должны были что-то предпринять. Двое из богов готовы принести себя в жертву, они прыгают в костер и превращаются в солнце и луну, сменяющие друг друга на небосклоне. Так началось существование, а новое время нового космоса называется «эрой движения». Люди, появившиеся в эту эпоху, названы «достойными жертвы богов» и вынуждены возвращать создателям долги в виде кровавых жертвоприношений.

Во многих космогониях вообще творение начинается с появления времени, а не небес, материи и пространства, и даже не с демиургов. Так, в восточно-китайских версиях происхождения вселенной из первоначального хаоса первым появляется не какой-нибудь бог. Первым возникает существо, называвшееся «Свернувшаяся древность», которое разрастается с невероятной быстротой до невероятных размеров. То есть, из небытия появляется точка, положившая начало всему раскручивающемуся историческому времени. В древнеиранских мифах первым из хаоса возникает Зурван - «Бесконечное Время», который и порождает внутри себя антагонистичных близнецов Ахура Мазду (князя света) и злого Ахримана (князя тьмы). Как видим, здесь миф настаивает, что добро со злом являются порождением времени, отчего образ времени изначально получает явно выраженный этический оттенок.

Вообще ужас перед будущим и стремление остаться в прошлом не способствуют увеличению жизненных сил культуры. Нежелание расставаться с прошлым в радикальных формах демонстрирует обычай индейцев Мезоамерики, известный и у майя<sup>339</sup>. Умерших правителей мумифицировали, продолжали им служить и поклоняться. Восседающей на троне мумии несли подношения, во время празднеств торжественная процессия с мумией на носилках обходила площадь, селение. Подданные вос-

<sup>339</sup> Затерянный мир майя. - М.: ТЕРРА, 1997.

славляли владыку и оказывали ему всяческие почести. Словом, властителя считали живым и выполняющим свои обязанности господина. (Реально правление осуществляли, вероятно, жрецы). Думается, психологическое значение обряда не сводится к попытке индивидуального сопротивления смерти посредством имитации жизни. Чтобы стать коллективным ритуалом, обычай должен был существовать в течение длительного времени, совершаться периодически, то есть, быть значимым для всех. Жизнь правителя - ценность, разделяемая всеми членами сообщества. Это, действительно, так, поскольку бессмертие владыки означало устойчивое, стабильное, неизменное существование людей, обеспечивало вполне понятное будущее, практически неотличимое от настоящего и прошлого. Правда, нельзя забывать также, что неподверженность господина смерти возводит его в ранг сакральных фигур. Но ведь у высших сил люди также хотели заручиться поддержкой на будущее. Собственно, в архаических обществах обряды прошения, моления о благе преобладают над благодарственными обрядами, что свидетельствует о попытках обезопасить себя в последующем существовании, испросить благополучия на предстоящий период. Вероятно, это вообще один из важнейших аспектов отношения к богам - обращение с просьбой обеспечить свое будущее (здесь и в посмертной жизни).

Всем известно, сколь важное место отводилось традициям мумифицирования в древнеегипетской культуре. Египтяне ставили те же цели, что майя (сохранить тело), использовали аналогичные средства, может, при несколько иных технологиях. Но ценностные ориентиры египтян отнесены к будущему времени, причем к будущему за пределами истории, к тому, что покрыто непроницаемой завесой тайны. Впрочем, в период Нового Царства появляются письменные тексты, известные как «Книги мертвых», рассказывающие, что ждет человека в будущем, какие препятствия встретятся на его пути. Тексты содержат также рекомендации, как себя вести в непредвиденных ситуациях, обстоятельствах, которые могут произойти и случиться. Ясно, что человек по возможности хотел все предугадать и подготовиться к страшным событиям. В воображении египтян самое страшное - это не мучения демонами в стране без возврата Ам-Дуат (аналогии христианского ада). Самое страшное - быть проглоченным чудовищем Амт, то есть, исчезнуть совсем. Даже нестерпимое, невыносимое, мучительное будущее оказывается более приемлемым, чем пустота, небытие, не-существование.

Может быть, поэтому все мифологические эсхатологии никогда не говорят об окончательном и бесповоротном конце света. Даже в случае полной гибели богов, полного уничтожения Космоса после некоторого периода пустоты из Ничто вновь сам со-

бой появится Сущий и заново начнет творение. Правда и здесь мифологическое сознание попыталось обезопасить себя перед будущим: новый мир не будет сильно отличаться от прежнего. В этом плане нетипичными выглядят индуистские мифологии, согласно которым одновременно существует множество различных миров, куда может попасть совершенномудрый или достигший святости аскет. Здесь будущее напрямую связано с идеей воздаяния. Как и в религиозных учениях данная «концепция» будущего обусловлена аксиологической функцией религии. С одной стороны, подобный образ не должен казаться пугающим, ведь будущее теперь не выглядит совсем непредсказуемым и дает надежду на блаженное вечное существование. Оно развивается так, а не иначе не в силу предзаданности, предначертанное™, а является следствием личных деяний. С другой стороны, данная концепция утверждает большую личную ответственность, вынуждает человека осуществлять правильный выбор. Согласно иранской мифологии, от личных деяний зависит не только индивидуальная судьба, но и судьба мира в целом. Исход битвы между князем света и князем тьмы не predetermined, и будет зависеть от того, чье воинство в конечном итоге окажется больше. Груз ответственности в результате лишь усиливает боязнь перед будущим и нежелание в нем участвовать.

Словом, мифологический дискурс показывает, что архаический человек делает бесконечные попытки задержать, приостановить наступление будущего, поскольку, оно влечет перемены, заставляет меняться, значит, лишает общество и природу стабильности, нарушая неизменный космический порядок. В этом смысле мы не сильно отличаемся от человека, мыслящего мифологически. При стремительных трансформациях, кажущихся умопомрачительными изменениях современного мира все же обнаруживается явная тенденция к консерватизму, проявляющаяся как стремление оставить сознание в неприкосновенности. Мы с готовностью и даже радостью принимаем любые нововведения, касающиеся нашего быта и комфортного существования, но боимся нарушить что-то в собственном мировоззрении. Эта тенденция нашла отражение во всех отраслях человеческой деятельности, в том числе и в науке. Пренебрежение к фундаментальным исследованиям, может быть, объясняется не столько кризисом и прочими экономическими факторами, сколько бессознательным желанием приостановить, не допустить появления новых идей, которые заставили бы нас признать, что мир (Вселенная, материя, человек, история) совсем не таков, каким мы его себе вообразили.

Помимо неприятия будущего из-за ужаса неизвестности, миф показывает нам другой архетип в действии: ужас перед будущим

как страх смерти. В мифологических сюжетах это чувство компенсируется образами возрождения, посмертного существования в вечности, словом, идея логически доведена до концепции бессмертия. Что любопытно, компенсирующие образы лишь слегка изменились с древних времен. Мы теперь не возлагаем надежду на пребывание в райских кущах и духовное бессмертие, зато апеллируем к науке будущего, которая обеспечит нам длительное безболезненное существование, а может, позволит и вообще избежать старения; сможет заменять нам органы или откроет эликсир вечной жизни. Как видим, мифологема «преодоления смерти» сохранена, более того, она приобрела очень удобную формулу: не надо самому ничего предпринимать, не надо напрягаться по поводу морали, наука все сделает за тебя, доставит желаемое в готовом виде. Так, в создании образа будущего как блаженного состояния довольства и комфорта компенсируются страхи и тревоги, связанные с его ожиданием.

### **2.3.5. Будущее *populus Francorum* в видении Карла Великого, и трансформация народов империи *populus christianus* (Коурдаков М.В.)**

### **2.3.5. El futuro de *populus Francorum* en el proyecto de Carlo Magno, y transformacion de los pueblos del imperio de *populus christianus* (Kourdakov M.V)**

Как известно в состав Империи Карла Великого входило большое количество различных племен населяющих земли, принадлежащие некогда Западной Римской империи, в связи с этим остро стоял «национальный вопрос», как бы мы сейчас выразились. Перед императором стояла основная задача, унификации всех сфер жизнедеятельность общества и создании единого народа. Репрезентация императором своего народа изменялась на протяжении всего правления Карла, и если в начале правления, когда Карл был лишь «*rex Francorum et Langobardorum*» народ подчиненный Карлом воспринимался как «*populus Francorum*»<sup>340</sup>, то после принятия титула императора и именованим себя «*Dominus Imperator*» изменяется и восприятие подвластного народа, постепенно трансформируясь в «*populus christianus*». В подтверждении приведем преамбулу характеризующую многие капитулярии: «И да воцарится мир, согласие и единение среди всего христианского народа, и да пребудут в мире епископы, аббаты, графы, судьи, великие и малые мира сего, ибо соблюдение мира есть первейшая радость, кою мы можем доставить Господу»<sup>341</sup>.

<sup>340</sup> Мюссо-Гулар Рене. Карл Великий. - М, 2003. - С. 26.

<sup>341</sup> Admonitio Generalis, 789, MGH, I, - p. 62.

Одним из основных факторов служащих формированию единого наднационального самовосприятия народы была идея служения каждого на благо государства, в дальнейшем империи.

В этом плане стоит привести в сравнении две присяги принятые народом Карлу, первоначально как королю в 792 г. и в 802 г. Карлу как императору.

Здесь важно подчеркнуть, что не только миряне, но и клирики всех степеней священства должны были принести Карлу присягу на верность, что подтверждается капитулярием 792 г.; в нем, в частности, утверждалось следующее: «Епископы, аббаты, королевские вассалы, виконты, архидиаконы, каноники, клирики... и все люди, начиная с двенадцати лет и до старости... пусть все эти люди приносят присягу»<sup>342</sup>.

Значимые изменения в символике социальных отношений произошли после 25 декабря 800 г., что было связано с повторным присяганием Карлу как императору. Здесь необходимо отметить ряд изменений, которые претерпела процедура присяги. Эти изменения были связаны со стремлением Карла Великого придать «политико-социальному» явлению - присяге на верность своему правителю-господину некий религиозный, сакральный смысл, а также введением в формулу присяги обязательной фразы «как любой человек должен быть верен своему сеньору (*sicut homo debet essedomino suo*)», превращавшей всех присягавших в вассалов, а Карла Великого в высшего сеньора. Это было достигнуто благодаря тому, что «присяга 802 г. приносилась на святых реликвиях, под эгидой божественного правосудия, чего не было в 789 г. Для этого им был использован не только хорошо известный всем ритуал вассальной клятвы, приносимой на реликвиях, но заимствованы те преимущества, которые вытекали из частнопроводимого свободного союза, заключавшегося на всю жизнь: вассал брал на себя ряд обязательств и по доброй воле оказывался во власти своего сеньора»<sup>343</sup>. Получалось, что после принесения данной клятвы все категории (равно как и духовенство) оказывались связанными с правителем вассальным служением.

Так же здесь стоит упомянуть тот факт, что, издавая различные капитулярии Карл, активно продвигал мысль о том, что все граждане обязаны каждый трудиться во благо империи на своем месте: «Ст. 3. Пусть каждый в силу своего разумения и сил старается беречь себя, дабы служить Господу, согласно дарованным Им предписаниями, а также согласно принесенной им торжественной клятве, ибо господин его император заботится обо всех»<sup>344</sup>.

Необходимо отметить и ту роль, которую играла церковь в служении на благо государства франков. Согласно Мантуанскому

<sup>342</sup> Капитулярий 792 г. MGH Capitularia, I, p. 66.

<sup>343</sup> Мюссо-Гулар Рене. Карл Великий. - М., 2003. - С. 130.

<sup>344</sup> Капитулярий 802 г. MGH Capitularia, I, p. 92.

капитулярию 781 г. Карла Великого<sup>345</sup>, вопросы, связанные с отпращиванием правосудия, возлагались на «более или менее могущественных епископов, аббатов, графов». Активное воздействие, которое церковь должна была оказывать на верующих, отражено в Саксонском капитулярии 775-790 г.<sup>346</sup>, изданном с целью утверждения христианства западного обряда, как доминанты в землях саксов и борьбой с обрядовым партикуляризмом отдаленной периферии, приверженной центробежному язычеству. Также данный капитулярий исподволь направлен на противопоставление Никео-Цареградского символа веры еретическому течению ариан. Издавая такой капитулярий, правитель франков Карл выступал как «патриций Римлян» и «defensor ecclesiae»<sup>347</sup>, оставаясь верным соглашению, заключенному между его отцом Пипином Ш и Римом в 754 г.; он брал на себя обязанность по защите и распространению христианства в землях язычников, а также защите церкви от различных еретических лжеучений. Усиление идеологического влияния духовенства прослеживается и в Аахенском капитулярии Карла Великого 802 г.<sup>348</sup>, издание которого означало передачу института брака в ведение церкви.

Все это создало определенную основу для превращения «франкской церкви» в один из политико-государственных институтов Каролингской империи. А именно слабость и неразвитость властных структур государственного образования, во главе которого в 768 г. встал Карл из династии Пипинидов. Преследуя цели укрепления власти и осуществляя и ее институтов, Карл был вынужден прибегать к услугам Римской церкви. Последняя как самостоятельная сила к концу VIII в. имела устоявшуюся иерархию, аппарат и идеологические способы воздействия на сознание верующих.

Второй фактор тесно связан с церковью и ее ролью в империи, а именно с идеей *renovatio imperii*, которая постепенно трансформировалась в идею «Imperium Christianum». Во многом большую роль в репрезентации Карла как христианского правителя и затем императора, занимающегося распространением истинной веры Христовой в языческих землях варваров, искоренением неграмотности и защитой церкви и «paupers» в качестве «defensor ecclesiae». Недаром многочисленные «военные походы Карла и покорение новых земель, проводившееся порой с невероятной

<sup>345</sup> Мантуанский капитулярий Карла Великого (Capitulate Mantuanum) [Электронный ресурс. Режим доступа]: [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/France/VIII/780-800/Karl\\_Gr/Mantua\\_Kap781.txt.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/France/VIII/780-800/Karl_Gr/Mantua_Kap781.txt.htm).

<sup>346</sup> Саксонский капитулярий Карла Великого (Capitulatio De Partibus Saxoniae) [Электронный ресурс. Режим доступа]: [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/France/VIII/780-800/Karl\\_Gr/Sax\\_Kap775.txt.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/France/VIII/780-800/Karl_Gr/Sax_Kap775.txt.htm)

<sup>347</sup> Admonitio Generalis, 789, MGH, I.

<sup>348</sup> Аахенский капитулярий Карла Великого (CAPITULARE MISSORUM GENERALE) // [www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/France/IX/800-820/Karl\\_Gr/Achen\\_Kap.txt.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/France/IX/800-820/Karl_Gr/Achen_Kap.txt.htm).

жесткостью, становились полем духовной битвы. Завоевание непременно сопровождалось христианизацией, за воином следовал священник, который часто сам был воином»<sup>349</sup>.

В завершении хотелось бы обратиться к одному из древнейших трудов посвященным наставлению в вере, а именно к «Об учению двенадцати апостолов или «Дидахе», а так же к одному из основных и важнейших таинств христианской церкви, а именно евхаристии. Как известно сие таинство связывается с тайной вечерей Христа, когда тот сказала, что пострадает за грехи человечества: «И взяв хлеб благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть Тело мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание. Так же и чашу после вечери, говоря: сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (Лука 22:19-21). Однако помимо духовно-философской идеи, в евхаристии сокрыта идея, призывающая всех верующих объединяться в «Единое Тело Христово» - в Единую Соборную и Апостольскую церковь, что нашло свое отражение в девятой главе «Дидахе»: «Что же касается преломляемого хлеба (благодарите так): благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и ведение, которые Ты открыл нам через Иисус, Сына Твоего. Тебе слава во веки! Как этот преломляемый хлеб быв рассеян по холмам и, будучи собран, сделался единым, так да соберется Церковь Твоя от концов земли в Царствие Твое. Ибо Твоя есть слава и сила чрез Иисуса Христа во веки»<sup>350</sup>. Как мы можем видеть, идея объединения всех разрозненных верующих в «Единое Тело Христово» была заложена уже самими апостолами Иисуса Христа.

### **2.3.6. Публичная сфера и дискурсы будущего (Семенов А.В.)** **23.6. La esfera publica y los discursos del future (Semionov a. V.)**

Дискуссии о том, каким образом мы видим будущее, а также, как «образы будущего» влияют на вероятность зачастую обходят внимания один важный вопрос - в каких условиях эти дискуссии осуществляются, то есть, каковы обстоятельства производства дискурсов о будущем. Коммуникация всегда организована, она происходит с применением определенных технических средств и правил. В литературе о будущем эта идея обычно сводится к анализу последствий революции средств массовой коммуникации, в то время как проблема гораздо шире: изменения касаются не только технического измерения, но и тех правил, по которым формулируются и выносятся на повестку дня «образу будущего». В этом свете важно проанализировать трансформации, которые

<sup>345</sup> Admonitio Generalis, 789, MGH, I. p. 123-125.

<sup>350</sup> Ранние отцы церкви. Антология. - Брюссель, 1988. - С. 21.

происходят в публичной сфере - сфере обсуждения общественно-значимых проблем. Нам представляется, что следующие изменения важны с точки зрения влияния на возможности и ограничения при создании «образов будущего» в публичной сфере: изменение традиционных институтов публичной сферы, изменения в технических средствах массовой коммуникации (появление технологий web 2.0 - блогов, социальных сетей, социальных медиа), возрождение религии и наступление эры «постсекулярного общества». Данная статья посвящена предварительному анализу данной проблемы.

Традиционные институты публичной сферы: упадок или изменение? К традиционным институтам публичной сферы согласно классической концепции Ю. Хабермаса относятся политические партии, общественные организации и масс-медиа<sup>351</sup>. Именно данные институты, возникнув на рубеже XVIII-XIX вв. в государствах Западной Европы, обеспечивали производство «образов будущего» на протяжении последующих двух веков: политические партии формулировали альтернативы развития политического порядка, в дальнейшем к ним присоединились общественные организации, масс-медиа же обеспечивали эти дискуссии массовой аудитории, а также послужили средой для возникновения феномена «общественного мнения» - новой формы власти независимых от традиционной аристократии и государства коллективных идентичностей.

В XX веке политические партии в развитых демократиях постепенно сближались по своим идеологическим позициям, что проявилось в феномене партий «хватай всех» и было объяснено теорией «медианного избирателя». Больше того, к концу XX века партии потеряли монополию на представление идеологических позиций, альтернативу им составили социальные движения и политические медиа. В авторитарных режимах и дефективных демократиях партии в первую очередь использовались как инструмент мобилизации и контроля над представительными органами. Коль скоро партийная идентификация теряет значение, партии оформляют не столько социальные расколы, сколько реагируют на события в информационном пространстве. В этой связи некоторые исследователи прогнозируют закат партий.

Общественные организации традиционно воспринимаются как часть гражданского общества, форма проявления коллективных идентичностей, важнейшее значение которых - ограничивать всевластие государства. А. де Токвиль указывает, что в первую очередь ограничителями выступает прямое участие граждан в политических процессах по образцу суда присяж-

<sup>351</sup> Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.



ных, который способствует их включению в самоуправление и учит их, как разумно и справедливо управлять другими<sup>352</sup>. Эту же мысль развивают сторонники концепции делиберативной демократии, согласно которым имеет значение не просто разумный выбор, но разумный выбор, обогащенный знанием о множестве позиций и альтернатив<sup>353</sup>. Во-вторых, сдерживанию государства способствует непосредственно развитие гражданских ассоциаций, лежащих вне сферы контроля со стороны государства. Ассоциации, занимаясь «незначительными делами», способствуют укреплению «частных свобод», понимаемых не как преследование узкокорыстных интересов, но как арена осознания индивидами своей включенности в сообщество и его деятельность<sup>354</sup>. Именно с деятельностью гражданских ассоциаций сейчас связывают возможность продвижения альтернативных «образов будущего», свободных от императивов капиталистической экономики и бюрократического аппарата.

Роль масс-медиа в производстве новых образов будущего оценивается не столь однозначно. С одной стороны, фиксируется упадок традиционных медиа: растет давление со стороны регулирующих органов и рынка, снижаются корпоративные стандарты, коммерциализация приводит к распространению «желтой прессы». С другой стороны, современные технические возможности позволяют запустить медиа-проект с минимальными издержками. Кроме того, производители альтернативных дискурсов получили мощное оружие - «тактические медиа»: блоги, социальные сети, другие формы коммуникаций, позволяющие гибко реагировать на события и доводить до массовой аудитории собственную точку зрения. Публичная сфера как место производства и обсуждения «образов будущего» трансформировалась: от господства печатного слова (XVIII-XIX вв.), визуальных образов (XX в.), мы перешли к эпохе конкуренции между различными каналами коммуникации, полицентризму источников информации.

Таким образом, можно утверждать об изменении функций институтов публичной сферы с точки зрения производства дискурсов о будущем. Тезис об их упадке несколько преувеличен, но тесно связан с общей оценкой перспектив развития публичной сферы, точнее с одной из альтернатив: дезинтеграции либеральной публичной сферы, в которой существует консенсус по поводу базовых политических ценностей - конституционализм, права человека, светский характер политики. В качестве производителей «образов будущего» вновь заявила о себе религия.

<sup>352</sup> Токвиль А. де Демократия в Америке. М.: Издательство «Весь Мир», 2000.

<sup>353</sup> Deliberative Democracy ed. by Bohman J. and Rehg W. Cambridge, MA: The MIT Press, 1997.

<sup>354</sup> Токвиль А. де Демократия в Америке. М.: Издательство «Весь Мир», 2000. - С. 385.

Публичная сфера и изменение места религии. В отличие от классической публичной сферы эпохи Модерн, когда аргументы религии были фактически исключены в качестве легитимных оснований для политических позиций, сегодняшнее состояние публичной сферы можно назвать «постсекулярным»<sup>355</sup>. «Постсекулярное» общество с точки зрения Ю. Хабермаса возникает в условиях секуляризованного современного государства, где религиозные модели поведения становятся все менее распространенными, однако, конфессии при этом не теряют своей значимости в качестве важных «интерпретирующих сообществ» и источников значений для жизненных стратегий индивидов. Процесс секуляризации, институционально воплощенный в принципе отделения церкви от государства и исторически обусловивший прекращение религиозных войн, сегодня сталкивается с рядом противоречий. Во-первых, конституционные принципы свободы вероисповедания и самовыражения распространяются, в том числе, на фундаменталистские и радикальные религиозные течения антиконституционной направленности. Во-вторых, несмотря на то, что религия для большинства европейцев является вопросом сферы приватного, регулирование межконфессиональных отношений зачастую требует выхода в публичную сферу, касается ли это ношения символов религиозного культа в государственных учреждениях, либо публикации карикатур на религиозные темы. Ситуация осложняется миграцией в европейские страны больших религиозных групп, не имеющих практик и традиций гражданского отношения к другим конфессиям и нерелигиозному населению. Наконец, возникает конфликт между демократическими принципами правления большинства и прав коллективных идентичностей на самоуправление и защитой интересов меньшинств, равно как и защитой государственного нейтралитета.

Эти противоречия усугубляются распространяющимся массовым восприятием некоторых глобальных проблем как межрелигиозных (те или иные версии концепции конфликта цивилизаций), которое, будучи безосновательным, но, тем не менее, социально признанным, меняет установки и модели отношений граждан к религиозным группам. Ю. Хабермас также констатирует рост фундаменталистских движений с авторитарными харизматическими лидерами, выдвигающих ригидные моральные концепции, скрывающие большой потенциал насилия. Две доминирующие стратегии в решении данных проблем — мультикультурализм и радикальный секуляризм — имеют свои негативные последствия. Первый ставит под сомнение необходимость модернизации и наличие универсальной человеческой идентич-

<sup>355</sup> Habermas J. Religion in der Öffentlichkeit // Zwischen Naturalismus und Religion. - Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005.

ности, равно как и внерелигиозной рациональности и этики, полагая культуры замкнутыми универсумами значений, не способных к взаимной адаптации. Секуляризм, в свою очередь, пренебрегает правами личности на самоопределение и ролью плюрализма идентичностей как источников конкурирующих значений и ценностей в процессе демократизации и создании отношений взаимного сдерживания. Таким образом, необходимо констатировать, что трения между религиозными с одной стороны и нерелигиозными и антирелигиозными образами будущего будут только нарастать.

**Публичная сфера и изменения в технических средствах коммуникации.** Третьей важной тенденцией в публичной сфере является продолжающаяся череда революций в информационно-коммуникативных технологиях, включающая создание контент-генерируемых пользователями сервисов (так называемые сервисы web 2.0), создание социальных сетей и социальных медиа, разработка кросс-медийных площадок, высокоскоростная передача данных для платформ мобильной связи. В 1990-х электронные рассылки стали одним из средств, облегчающих коммуникацию и создание коллективных идентичностей (Дальгрэн), в 2000-х такими средствами стали мобильная связь для организации «флеш-мобов», затем блоги (например, особо популярный начиная с 2002 года сервис «Живой Журнал»), затем - социальные сети.

Новые информационно-коммуникативные технологии оказывают воздействие на политические процессы всех уровней: от локального до глобального. В России сеть Интернет становится средой проведения многочисленных политических кампаний, именно в ней формулируются альтернативы политического развития. Вместе с тем происходит транснационализация публичных сфер отдельных государств с помощью информационно-коммуникативных технологий: партии, общественные организации и медиа производят свои «дискурсы будущего» поверх государственных границ. Один из наиболее ярких примеров последних лет - проект WikiLeaks, появление которого вновь вызвало дискуссию о границах вторжения в государственные тайны, то есть, о границах публичной сферы.

Стандарты раннебуржуазной либеральной публичной сферы и «образов будущего», создаваемых в ней, во многом задавались особенностями развития медиа в период XVIII-XIX вв.: появлением печатной прессы, посредством которой политические идеи и программы распространялись и обретали социальное признание. Доступ к печатной прессе имели в первую очередь состоятельные образованные группы. Современные ИКТ предъявляют иные требования к производству «образов будущего»: во-первых, преимущества получают те, кто знает особенности новых медиа, из чего следует проблема «цифрового разрыва»:

из дискуссий о будущем в новых медиа-сетях исключены все те, кто не имеет навыков или специальных технических средств. Вторых, «образы будущего» должны быть легко конвертируемы в множество форматов, от манифеста в виде текста до инфографики и видеороликов.

Подводя итоги, необходимо отметить, что все три процесса изменения публичной сферы происходят одновременно и на данный момент не вполне ясно, к чему приведет их взаимоналожение. Тем не менее, вполне очевидно, что сам процесс производства «образов будущего» изменяется вместе с публичной сферой.

### **2.3.7. Будущее религиозности, религии и религиозных организаций (Стрельников С.С)**

#### **23.7. El futuro de la religiosidad, religión y organizaciones religiosas (Strelnikov S.S.)**

В настоящее время существует несколько теорий, объясняющих феномен религии и определяющих контуры её дальнейшего развития. Наиболее известна Марксова теория религиозной системы как Надстройки над экономической системой, объясняющая необходимость легализации существующего социального неравенства и выполнение функций утешения. Соответственно, построение общества, где неравенство в распределении доходов отсутствует, приведет к тому, что религия исчезнет, так как исчезнет необходимость в ней. Считается, что такие события как развал Советского Союза и крах экономик Восточной Европы вкупе с усилением роли ислама показали несостоятельность этой теории<sup>356</sup>.

Существуют современные теории относительно будущего религии, в частности - теория достижения сверхразума. Представители этой теории выводят происхождение религии из свойственного человеку преклонения перед «сверхразумом», и постулируют, что дальнейшая эволюция человека приведет к достижению им самим состояния сверхразумности. Если это случится, то возникает сразу несколько вопросов: какие религии и как будут относиться к этому процессу, каким образом они будут трансформироваться. Есть мнение, что несколько мировых религий объединятся и придут к новой форме - религии сотворчества, что само по себе приблизит человечество к достижению им состояния сверхразумности, вопрос лишь в том, что это будет за религии<sup>357</sup>.

<sup>356</sup> Miroљub Jevtic. Politology of religion // Politics and religion. - 2009. - № 2. - P. 280.

<sup>357</sup> Болякин В.И. Контурь религии будущего [Электронный ресурс] // Режим доступа:

Социологи и исследователи религии при описании настоящего и будущего религии в настоящее время рассматривают взаимодействие в обществе светского и религиозного, так или иначе, объясняя природу возникающих противоречий.

По мнению Т. Лукмана, религия сейчас обретает свою четвертую социальную форму - структурную приватизацию. Основным смыслом и посылом этого явления состоит в том, что социальные нормы, установки утратили религиозный контекст и подтекст, и вместе с тем общественная жизнь индивида в современном обществе утратила религиозную значимость, а влияние религиозных норм ограничилось лишь частной сферой жизни каждого человека. При этом современный взгляд на процесс секуляризации не исключает взаимного влияния частной религиозной и общественной сфер друг на друга. Конечно, актуальными становятся вопросы о векторах, направлениях и степенях этого влияния.

Другая точка зрения, которую разделяют американские социологи С. Варнер, Р. Финк и Р. Старк, состоит в том, что религия - это компонент окружающей нас реальности, в религиозной сфере действует такой же рынок, и её действия могут характеризоваться как действия рыночного субъекта. Примечательно, что на этом рынке могут также осуществляться государственные ограничения и протекционизм. Условно такую модель можно назвать теорией рынка религии. Для неё характерно использование и иных рыночных принципов: религиозные сообщества конкурируют, значит - совершенствуются для удовлетворения нужд потребителя. Исследователи отмечают также действие законов маркетинга: если присутствует набор религиозных предложений, индивид склонен найти приемлемое только для себя предложение. Напротив, в условиях религиозной монополии существует вероятность увеличивающейся неудовлетворенности, так как индивидуальные потребности меняются и не могут быть удовлетворены. Там, где нет альтернатив, неудовлетворенность одним религиозным предложением более вероятна, чтобы побудить потребителя к отходу от всего религиозного рынка.

Не все считают, что индивид делает выбор религии для себя осознанно. Более того - в России, по мнению К. Крылова «практически все граждане РФ, за исключением «традиционных мусульман», являются своего рода заложниками РПЦ, которая имеет на них не реальные, обоснованные действительным «членством», а «символические» права. Поэтому и «торг» о цене и формах «выкупа» РПЦ ведет не непосредственно с гражданами, а с государством, которое как бы представляет граждан именно как совокупность». В данном случае сам факт выбора индивидом какой-либо религии на религиозном рынке не является значимым, так как

государственно-конфессиональные отношения в России выстроены таким образом, что государство в формировании своего отношения к религии и религиозности, предпочитает вести диалог не с церковью, как с совокупностью граждан, а с иерархами религиозных объединений. В таком случае, объем интересов и способы их защиты, а главное - та совокупность населения, от которой выступает церковь, будут выбираться самим иерархом. Вполне логично, что цифры последователей в таком случае завышаются.

ЕСЛИ следовать теории рынка религий, то целесообразно задать вопрос - какие барьеры входа на этот рынок? Представляется, что высокая степень синкретичности того или иного культа не может считаться таковым барьером - активное развитие новых религиозных движений с середины XIX века это доказывает. Индивид, в условиях свободы выбора, может осуществлять выбор религии как набора морально-нравственных установок, считая их наиболее пригодными для себя. Однако на выбор религии может повлиять наличие в той или иной её форме неприемлемых установок - запретов, интерпретаций и т.д. Синкретический культ в этой связи может удовлетворить спрос потребителя на рынке религии, сочетая в себе определенные позитивные установки разных верований. Более того - использование религиозных установок для объяснения существующих проблем в обществе, жизненной деятельности и решения личностных проблем может осуществляться не только религиозными организациями. Широко известны формы такого использования воззрений религиозного характера различного происхождения в тренингах личностного роста, различных методиках психотерапий. Предполагается, что такая тенденция может принять две формы: прибегнувшие к помощи психотерапии могут обратиться к одной из тех религий, элементы которой включены в курс, либо произойдет постепенная трансформация организации, она начнет приобретать все более ярко выраженные черты религиозной. При этом правовой статус этой организации останется прежним. В этом видится характерная черта современности и будущего России - организация, имеющая черты религиозной, но которая при этом в качестве таковой не зарегистрирована.

Если следовать теории взаимовлияния религии и светского общества, то в России можно найти черты такого взаимодействия. Ведется эксперимент по внедрению программ обучения религиозной этике в школе, вводится институт военных капелланов в армии. С другой стороны - в самой церкви наблюдаются процессы борьбы между консервативными и либеральными группами - дискуссии ведутся по вопросу празднования гражданского Нового Года, по вопросам языка церковного богослужения, церковь активно осваивает медийное пространство. Можно сказать, что перед

современной православной церковью стоит задача не допустить нового раскола по отношению к нововведениям.

С другой стороны, отдельные формы, подтверждающие экономическую модель также можно проследить. Активизируется работа миссионерского отдела Русской Православной Церкви, в свою очередь многие протестантские церкви для привлечения интереса к своей деятельности проводят различные акции, делают разнообразным свое богослужение.

Разнообразие подходов к текущему статусу религии и религиозных объединений в обществе и государстве, разброс взглядов, порой субъективно окрашенных определяет различные «оттенки» и направление тренда прогнозов касаясь положения их в будущем. Без сомнения значимой для России представляется перспектива коррекции законодательного определения религиозного объединения, по-видимому, есть смысл в его уточнении, однако для этого требуется наличие политической воли.

### **2.3.8. Взаимодействие философии и биологии: проблемы и перспективы (Ушакова О.М.)**

### **2.3.8. Interacciones entre filosofía y biología: problemas y perspectivas (Ushakova O.M)**

Достижения биологической науки, как и настоящее время, так и в прошлом, оказывают активное влияние на формирование будущего. Перспективы состояния общества, природы, человека в свете новых фундаментальных открытий неизбежно рождают множество вопросов, обсуждение которых, на наш взгляд, формирует определенные дискурсы, такие как дискурс экологии или дискурс клонирования. Современная философия порой не всегда до конца осознает важность и значимость некоторых открытий биологии. Не до конца осознает эту важность и общество.

Еще Фридрих Энгельс говорил, что философия каждый раз видоизменяется вслед за изменениями в науке. Последние два века ознаменовались колоссальным количеством научных достижений, и многие научные открытия были сделаны как раз в биологии. XXI век, судя по всему, продолжит эту традицию. Однако бурное развитие и накопление биологических знаний ставит перед обществом проблему: наука в последнее время стала развиваться настолько стремительно, что зачастую новые знания просто не успевают осмысляться. Быстрое накопление значительных объемов информации усложняет процесс ориентирования в ней. Делать это современному философу науки намного сложнее, чем было Энгельсу.

В двадцатом веке открытия следовали одно за другим. Электронная микроскопия существенно расширила пределы познания. Было уточнено строение клетки, были открыты витамины, наконец, были открыты материальные носители наследственности и изменчивости. Генетика как раз долгое время оставалась под пристальным вниманием философов, порой даже под слишком пристальным, и в итоге в СССР ряд наук оказался подчинен идеологии, что существенно помешало их развитию. Э.И. Колчинский в своей работе «Несостоявшийся союз философии и биологии» пишет следующее: «Осуществление принципа партийности естествознания и создание некоей пролетарской биологии при монополии единственной философской системы привело к репрессиям (сперва научных направлений, а затем и их приверженцев). ...Существенный вред был нанесен эволюционной теории, генетике, физиологии растений и животных, всему комплексу сельскохозяйственных наук. На месте репрессированных научных направлений возникали лженаучные построения: «мичуринская генетика», «советский творческий дарвинизм», «клеточная теория» О.Б. Лепешинской, насильственное внедрение которых в практику биологических исследований отбрасывало нашу науку к натурфилософии»<sup>358</sup>. Драматические взаимоотношения между философией и биологией в СССР, последствия которых, возможно, до сих пор полностью не исследованы и не осознаны - хороший пример того, в каком ключе не следует выстраивать философско-биологический дискурс. Развитие науки в СССР оказалось подчинено политике и идеологии слишком сильно, что привело, во-первых, к потере ценных научных кадров, во-вторых - к ощутимой трате ресурсов - сначала для обоснования и внедрения лженаучных представлений, а затем - для их опровержения. Осознание заблуждений и формирование выводов из этой ситуации позволит не повторять подобных ошибок в будущем.

Следует отметить, что наука не просто получает все новые сведения об окружающем мире - при помощи полученной информации человек все активнее меняет окружающий мир. К примеру, ученые не ограничились расшифровкой геномов разнообразных живых организмов - они стали их активно изменять - и мир узнал о ГМО - что вызвало крайнее противоречивые реакции.

Авторы книги «Опасное знание в «обществе риска» Глазко В.И., Чешко В.Ф. считают, что «Со времени вторичного открытия законов ... мировосприятие современного человека изменились самым радикальным образом. После выяснения биологической роли нуклеиновых кислот, открытия структуры молекулы ДНК, расшифровки генетического кода эти трансформации много-

<sup>358</sup> Колчинский Э.И. Несостоявшийся «союз» философии и биологии (20-30-е гг.) // Репрессированная наука. - Л.: Наука, 1991. - С. 34.



кратно ускорились, расширились по масштабам и углубились. Они вышли за пределы собственно естествознания, интегрировались в ментальность, стали, наконец, одним из доминирующих факторов современной экономики.

Современные генные технологии, наряду с компьютерной техникой и информатикой с полным правом можно объединить в категорию информационных технологий. Их влияние на будущее цивилизации совпадает, и XXI век в равной мере можно назвать эрой компьютерных и генных технологий. На смену декартовскому «человек - машина» пришла иная когнитивная модель - «человек - программа»<sup>359</sup>.

Также наука подошла вплотную к проблеме клонирования человека. С течением времени ученые все больше вмешивались в репродуктивный процесс, метод ЭКО (экстракорпорального оплодотворения), появившийся более 30 лет назад, теперь стал широко распространенным способом решения проблемы бесплодия. За все время существования метода споры о нем в обществе все еще не утихают - многие, в особенности представители религиозных объединений, считают, что такое активное преобразование наукой процесса размножения человека, вмешательство в интимную жизнь, нарушение таинства брачных отношений недопустимо. Дискуссии же о возможности клонирования человека, о морально-этических аспектах этой проблемы велись и ведутся еще активней, что привело к законодательному запрету опытов по клонированию человека в некоторых странах.

Активным вмешательством новых технологий в репродуктивный процесс обеспокоены некоторые философы. По мнению Павла Тищенко, типичным примером семьи недалекого будущего может стать пара геев, воспитывающая троих детей, зачатых с помощью экстракорпорального оплодотворения и выношенных суррогатной матерью. «Детородный процесс превращается из естественного события и атрибута сексуальности человека, практически неизбежно происходящего, как только люди вступают в половую связь, в предмет выбора, в предмет рационального действия, контроля и планирования», - по мнению ученого, сейчас начался новый этап сексуальной революции, который он назвал «редеконструкцией сексуальности». Разделению человеческой сексуальности на два не связанных между собой блока способствуют такие биомедицинские технологии, как совершенствование методов контрацепции, экстракорпоральное оплодотворение и т.н. «искусственная матка», которая может появиться уже в самом ближайшем будущем»<sup>360</sup>. Идеи

<sup>359</sup> Глазко В.И., Четко В.Ф. Опасное знание в «обществе риска». Монография. - Харьков.: ИД «Инжэк», 2007. - С. 5.

<sup>360</sup> Тищенко П.Д. Семья будущего // Материалы XIII конференции «Наука. Философия. Религия», Объединенный институт ядерных исследований, 2010.

клонирования человека, разделения его сексуальности и революционного влияния этих процессов на общество развивает в своих произведениях французский писатель Мишель Уэльбек. В таких романах как «Элементарные частицы», «Возможность острова» эти идеи представляются автором вполне реальной и неутешительной перспективой развития человечества.

Недостаточное осмысление философией открытий, касающихся репродукции человека, генной инженерии и т.д. прямо связано с недостаточным осмыслением этих явлений в общественном сознании. Однако процесс осознания медленно, но все же идет, как в научной среде, так и в обществе в целом. От волевых решений государства, от официальных позиций правительств разных стран зависит будущее дальнейших исследований в упомянутых выше областях. Формирование таких позиций – дело настоящего и ближайшего будущего, при этом политическим элитам, национальным лидерам, вообще всем общественным институтам важно, с одной стороны, помнить о печальном опыте Советского Союза в деле разграничения науки и идеологии, и с другой – о морально-этической стороне прогресса, об возможных общественных последствиях биологических открытий.

### **2.3.9. Человек и искусство в пространстве киберкультуры (Чистякова М.Г.)**

#### **2.3.9. El hombre y el arte en el espacio de la cibercultura (Chistiakova (M.G.))**

Современное состояние общества принято определять как «постиндустриальное» или «информационное». Высокие технологии, без которых сегодня человек с трудом представляет свое существование, не только радикально изменили наш быт и создали возможности для практически безграничного производства и потребления информации, но и инспирировали возникновение культуры особого рода – киберкультуры, основанной на компьютерных технологиях. В этом, находящемся на стадии становления, новом культурном пространстве – или «киберпространстве» (с которым большинство исследователей связывает наше будущее) – меняется не только искусство, но и привычные антропологические характеристики человека.

Дж. Барлоу в «Декларации независимости киберпространства» (1996 г.) говорит о Киберпространстве как о «новом доме Сознания»<sup>361</sup>. Это пространство свободы и равенства (не зависящее ни от каких властных структур, отрицающее любые приви-

<sup>361</sup> Декларация независимости киберпространства.//Информационное общество. - СПб., М: Издательство АСТ. - С. 349-354.

легии и дискриминации) должно стать местом построения новой цивилизации Сознания, гораздо более совершенной, честной и человеческой, чем существующая. Но прекраснодушие, с которым описывается этот «дивный новый мир», разбивается о фразу: «Наш мир одновременно везде и нигде, но не там, где живут наши тела»<sup>362</sup>. То есть, в своем пределе киберкультура оказывается культурой виртуальной – культурой сознания, оторванного от тела, которое, в свою очередь, рассматривается в качестве некоего несовершенного рудимента. Но человек являет собой единство души и тела: отказ от одной из этих составляющих трансформирует его в нечто иное, нежели то, что мы подразумевали до сих пор, говоря о человеке. С этой точки зрения киберкультура есть культура постчеловеческая: она адресована не столько человеку, сколько тому существу, которое займет место человека в эволюции. М. Мак-Люэн, утверждавший, что новые технологии порождают нового человека, во многом предвосхитил свое время.

Представители менее радикальных точек зрения на существование человека в пространстве киберкультуры также сходятся во мнении о несовершенстве биологического тела, призывая для исправления этого обстоятельства (и для расширения возможностей тела), активнее использовать новые технологии. В обоих случаях очевидным является стремление человека к тому, чтобы взять эволюцию человеческой природы в собственные руки: для достижения, этой цели предполагается широкое использование биосовместимых новых технологий – протезов, имплантов, чипов и т.д.

Современное искусство охотно задействует в процессе создания произведения новые технологии (в частности, цифровое изображение), но в целом оно реагирует на новую культурную ситуацию неоднозначно. С одной стороны, в конце 1960-х годов возникает футуристически ориентированный кибернетический боди-арт, являющий собой иллюстрацию возможного перемоделирования тела человека. Видный деятель этого вида киберискусства Стелиос Аркадиу, работающий под псевдонимом Стеларк (Stelark) полагает, что художник «... является эволюционным гидом, открывающим новые пути... генетическим скульптором, реорганизующим и повышающим сенсорику человеческого тела, архитектором внутреннего пространства... эволюционным алхимиком, порождающим мутации, трансформирующим человеческую природу»<sup>363</sup>. В своих перформансах Стеларк предстает неким подобием киборга: он вооружен «лазерными глазами», «третьей кистью», «автоматической рукой»; через его тело перио-

<sup>362</sup> Декларация независимости киберпространства.//Информационное общество. - СПб., М.: Издательство АСТ. - С. 350.

<sup>363</sup> Дери М. Скорость убегаания: киберкультура на рубеже веков. - Екатеринбург: Ультра. Культура; - М.: АСТ МОСКВА, 2008. - С. 215.

дически пропускаются разряды электрического тока, вызывая конвульсивное подергивание конечностей; в антураже также широко задействована разнообразная техника. Героем этих представлений является, по мнению Стеларка, грядущий «постчеловек», продукт скрещивания техники и человеческого тела. Зрелище «человека будущего», однако, оказывает на зрителей не столько вдохновляющее, сколько шокирующее впечатление.

Не случайно, параллельно с этой тенденцией, в искусстве возникает и другая, ориентированная на демонстрацию репрессивных функций техники в жизни человека. Эта тенденция (как и та, которую представляют Стеларк и его последователи) также существует в рамках такой формы современного искусства как акционизм - искусство художественных акций. Перформансы группы Д.-А.Терьена Comfort/Control представляют технику как инструмент подавления человека. Художник видит свою задачу уже не в пропаганде возможностей техники в отношении трансформации тела, а, напротив, в противостоянии этой «телесной эсхатологии» посредством обращения к чувственной его составляющей.

Третья тенденция в развитии искусства в контексте киберпространства ориентирована, прежде всего, на сопротивление виртуализации жизни человека: с этой целью в произведении акцентируется, прежде всего, чувственное начало в человеке, пусть и посредством нарочитого утрирования телесности. В таких проявлениях акционизма как хэппенинг, перформанс, боди-арт, художники не только активно используют человеческое тело в качестве составляющей произведения искусства, но и стремятся к задействованию всех органов чувств реципиентов, включая осязание, или чувство вкуса. В этом случае задача искусства, на наш взгляд, заключается в противостоянии потенциальной виртуализации тела человека посредством расширения чувственной его составляющей. Стремление художников к расширению сферы эстетического восприятия посредством задействования практически полной гаммы чувств реципиента может быть интерпретировано в качестве некой новой ступени в развитии не только современного искусства, но и человека, причем, дальнейшая эволюция человека - если верить искусству - будет связана, прежде всего, не с техникой, а с раскрытием потенциалов его собственного тела.

## **2.4. Фрагменты дискурса**

### **2.4. Discurso fragmentario**

#### **2.4.1.0 природе политического образа** **(Артемов А., Прилукова Е.Г.)**

#### **2.4.1. Sobre la naturaleza de la imagen política** **(Artemov A., Prilukova E. G)**

Общество последней четверти XX-начала XXI века принято называть информационным. Важной составляющей и стержнем функционирования этого общества является производство, хранение и переработка информации. Основными поставщиками и творцами информации становятся электронные масс-медиа. Они берут на себя функции платоновского демиурга (творца) и задают видение мира, в том числе и мира политического. Фактически в современном мире господствует образ. Он тотален, его присутствие проявляется во всех сферах жизни социума. Не стала исключением в этом плане и политическая сфера, в ней также господствует образ.

Поэтому выявление природы политических образов, на наш взгляд, в теоретическом плане состоит, в необходимости обобщающих исследований, позволяющих осмыслить процессы формирования политических образов в различных сферах общественной жизни, которые обозначат исходные точки их возникновения и возможные функциональные особенности в социуме. В практическом плане данная проблема актуальна в связи с активно развивающимися технологиями и способами коммуникации, как в Российской Федерации в частности, так и во всем мире, а именно - выявление путей и средств воздействия на общественное сознание.

В последние годы в России вышло немало монографий, статей, пособий и учебников по общей политологии и ее отдельных специализированных разделов, как отечественных, так и зарубежных авторов, но следует отметить, что в большинстве этих работ проблема существования политических образов в информационном обществе если и присутствует, то только фрагментарно, а следовательно, неполно.

В изученности основных тенденций и процессов воздействия политических образов на социум в рамках информационного общества совершенно определенно существует дефицит обобщающей литературы. Обусловлено это самой природой образов и семантическим полем термина «образ». Поэтому анализ природы политических образов мы начнем с выявления характеристик информационного общества.

Несмотря на то, что термин «информационное общество» прочно вошел в языковую практику: им пользуются не только в узких кругах специалистов, но и в средствах массовой информации, тем не менее, он требует определенной расшифровки. Впервые в достаточно отчетливом виде идея информационного общества была сформулирована в конце 60-х-начале 70-х годов XX столетия. Изобретение самого термина «информационное общество» приписывается Ю. Хаяши, профессору Токийского технологического института.

Наиболее принятой является точка зрения, что информационное общество - теоретическая концепция постиндустриального общества или историческая фаза возможного развития цивилизации, в которой основной производительной силой становятся информация и знания<sup>364</sup>.

В тоже время, информационное общество можно представить как интегральное понятие, охватывающие все стороны функционирования социальной системы, оно приходит на смену индустриальному<sup>365</sup>.

Несмотря на различные подходы к определению содержания термина «информационное общество», большинство исследователей характеризуют его как такое, где процесс компьютеризации даст людям доступ к надежным источникам информации, избавит их от рутинной работы, обеспечит высокий уровень автоматизации производства. При этом изменится и само производство - продукт его станет более «информационно емким»<sup>366</sup>.

Любое современное общество живет за счет инноваций, с одной стороны, и с другой стороны, усиления социального контроля за происходящими изменениями. Оно стремится предвидеть будущее и осуществлять планирование изменения в осознании природы инноваций позволяют сделать решающим теоретическое знание и возможности применения его на практике<sup>367</sup>.

Наиболее влиятельные социальные концепции, выдвинутые в начальный период формирования идеологии информационного общества, подчеркивали ценность научного, теоретического знания или достоверной информации, прогнозировали возрастание их роли в обществе с развитием компьютерных и телекоммуникационных технологий.

Таким образом, центральной «осью» информационного об-

<sup>364</sup> Добренков В.И., Кравченко А.И. Социология: 3 том: Социальные институты и процессы / Социологический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова. - Режим доступа- <http://www.soc.univ.kiev.ua/LIB/PUB/D/DOBRENKOV/dk3.pdf>.

<sup>365</sup> Прилукова Е.Г. Теле-виртуальная реальность: гносеологический аспект: Монография / ЧГАКИ. - Челябинск, 2004. - С. 16.

<sup>366</sup> Варакин Л.Е. Глобальное информационное общество: Критерии развития и социально-экономические аспекты. - М.: Междунар. акад. связи, 2001. — С. 43.

<sup>367</sup> Bell D. The Coming of Post-industrial Society. A Venture in Social Forecasting. N.Y., Basic Books, Inc., 1973, P.20.

шества можно считать знание, информацию как таковую. Для понимания феномена социальных отношений в эпоху слияния вычислительных технологий и средств связи существует необходимость изучения структур коммуникативных процессов и анализа феномена информации.

Считается неправомерным трактовать информацию только как экономическую сущность и теоретически оправдывать распространение товарных отношений на информационную сферу. Легкость, с которой информация может воспроизводиться или передаваться, уже разрушает сложившуюся социальную систему.

На основе анализа литературы, можно выделить исторические ступени производства информации: 1) устно опосредованный обмен «лицом к лицу»; 2) письменный обмен, опосредованный печатью; 3) электронно-опосредованный обмен<sup>368</sup>.

В данном контексте следует обратить внимание на особый подход к информации через призму эволюционных моделей, рассматривающих идеи как единицы культурной информации, распространяемые между объектами посредством имитации и научения. Начиная с древних времен, методы передачи информации эволюционировали под воздействием развивающихся информационных технологий (устная речь, письменность, Интернет).

Если для первой ступени характерно согласование символов, а для второй - знаковая репрезентация, то для третьей ступени характерно производство и информационное моделирование. Первая ступень характеризует процесс внедрения произносимого в совокупность межличностных отношений. На второй, печатной, ступени субъект конструируется как агент, являющийся центром рациональной/воображаемой автономии. На третьей, электронной, ступени субъект децентрализуется, рассеивается и копируется (множится), «раздваиваясь» в процессе написания текстов на компьютере благодаря зеркальному эффекту экрана.

Стремительное развитие коммуникационных технологий, разрастание экранной системы, интенсивное развитие визуального моделирования - обозначает проблему доминирования виртуального влияния/контроля над общественным и индивидуальным сознанием. «Наш символический универсум сложился на основе газет и журналов, телеграфа и радио, кино и телевидения, а сегодня открываются новые возможности синтеза этой классической техники коммуникации с компьютером»<sup>369</sup>.

<sup>368</sup> Алексеева Ю.И. Возникновение идеологии информационного общества / Распределенная конференция «Технологии информационного общества 98 - Россия». - Режим доступа: <http://www.iis.ru/events/19981130/alexeeva.ru.html>.

<sup>369</sup> Марков Б. Человек в эпоху масс-медиа (символ эпохи Internet) / Информационное общество: Сб. - М: ООО «Издательство АСТ», 2004. - С. 458.

Тотальность современных средств массовой информации во всех сферах общественной жизни, включая и политическую сферу, приводит к созданию новой реальности между человеком и действительностью<sup>370</sup>. Данная проблематика требует своего анализа и изучения, прежде всего на философском уровне.

Философская трактовка понятия образа включает в себя следующее видение. Образ необходимо и неизбежно предполагает объективно реальность того, что отображается<sup>371</sup>. Образ выражает идеальный характер наших знаний, их объективную детерминированность<sup>372</sup>.

Ряд авторов (Т.Н. Пищева, Е.Б. Шестопап и др.)<sup>373</sup> рассматривают образы конкретных политиков в российской действительности. Другие автор обращаются к теме персонифицированных политических образов и рассматривают их в теоретическом плане. Они исследуют сам образ политического лидера и возможности его изменения (Д.М. Дурдин)<sup>374</sup>.

Кроме того, в рамках заданной проблематики присутствуют исследования политико-образных представления о государственных образованиях в системе международных отношений на примере Российской Федерации (И.С. Семененко)<sup>375</sup>.

Некоторые исследователи, косвенным образом, выделяют функциональную составляющую политических образов (О.Ю. Малинова)<sup>376</sup>. Основывая ее на способности источника формирования политического образа, например, политической элиты, транслировать созданные образы.

Помимо политологических исследований, проблема образов в современном информационном обществе присутствует в других дисциплинах: в философии, в социологии, психологии и др. Например, Д.В. Иванов рассматривает современное информационно общество, как «фантом постиндустриальной эры»<sup>377</sup>, де-

<sup>370</sup> Прилукова Е.Г. Теле-виртуальная реальность: гносеологический аспект: Монография / ЧГАКИ. - Челябинск, 2004. - С. 4-6.

<sup>371</sup> Мантатов В.В. Образ, знак, условность / В.В. Мантатов. - М.: Высш. Школа, 1980. - С. 134-135.

<sup>372</sup> Мантатов В.В. Образ, знак, условность / В.В. Мантатов. - М.: Высш. Школа, 1980. - С. 134-135.

<sup>373</sup> Шестопап Е.Б., Пищева Т.Н., Гикавья Е.М., Зорин В.А. Образ В.В. Путина в сознании российских граждан // Политические исследования. 2004. - №3. - С. 6-21.

<sup>374</sup> Дурдин Д.М. «Образ» политического лидера и возможности его изменения // Политические исследования. 2000. - №2. - С. 133-151.

<sup>375</sup> Семененко И.С., Лапкин В.В., Пантин В.И. Образ России на Западе: диалектика представлений в контексте мирового развития (К постановке проблемы) // Политические исследования. 2006. - №6. - С. 110-124.

<sup>376</sup> Малинова О.Ю. «Политические элиты как производители смыслов российской политики: к постановке проблемы» / Элиты и общество в сравнительном измерении. - М.: РОССПЭН, 2011. - С. 280-293.

<sup>377</sup> Иванов Д. Общество как виртуальная реальность / Информационное общество: Сб. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. - С. 355-357.



лая акцент на необратимость виртуализации общества, за счет развития технологий в целом, и в сфере коммуникаций, в частности. Наряду с виртуализацией экономики, искусства, семьи и науки, автор выделяет виртуализацию политики, что представляет особый интерес в рамках проблематики нашего анализа. «Политические институты сформировались в эпоху модерн как комплекс норм, определяющих способы постановки и решения проблем обладания властью», - пишет он. - «В современную эпоху информационных обществ эти базовые компоненты политических практик видоизменяются, вызывая виртуализацию институтов - выборов, государства, партий. Что в последствие ведет и изменение политической борьбы, на смену которой приходит борьба политических образов. «Реальные личность и деятельность политика необходимы лишь в качестве «информационных поводов», то есть служат своего рода алиби для тех, кто формирует имиджы»<sup>378</sup>.

Следует обратить внимание, что понятие «образ» можно соотнести с представлениями Ж. Бодрийяра о симулякрах. Это изображение без оригинала, репрезентация чего-то, что на самом деле не существует. С его точки зрения, все современное общество основано на подобных симулякрах, к которым можно отнести, деньги, общественное мнение, моду. Таким образом, можно заключить, что подобным симулякром в политической сфере могут быть политические образы, формируемые в рамках информационного общества.

Довольно интересен подход к анализу природы образов и их роли в общественном сознании, который можно назвать диалектическим. В.В. Мантатов определяет образ как идеальный характер наших знаний, определяющийся (детерминирующийся) через объективную реальность<sup>379</sup>. В условиях научно технической прогресса, выделяется проблема особого теоретического, а главное, практического понимания и осознания окружающей действительности<sup>380</sup>.

Все это указывает на необходимость выявления соотношения общеполитических универсалий по вопросам роли политических образов в современном информационном обществе, функциональных особенностей политических образов и путей их воздействия на социум.

Обращаясь к истории, «образы» можно встретить в языческих культурах множества древних цивилизаций, государств, этносов. Примером могут служить, как египетские, так и греческие верова-

<sup>378</sup> Иванов Д. Общество как виртуальная реальность / Информационное общество: Сб. - М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. - С. 402-403.

<sup>379</sup> Мантатов В.В. Образ, знак, условность / В.В. Мантатов. - М.: Высш. Школа, 1980. - С. 134-135.

<sup>380</sup> Мантатов В.В. Образ, знак, условность / В.В. Мантатов. - М.: Высш. Школа, 1980. - С. 4

ния - образы природных явлений в человеческом (для греческой культуры) или животном обликах (для египетской культуры), глубоко вошедшие в сознание представителей данных культур. Кроме того, «образы» можно увидеть в фольклоре: сказки, басни, песни, и т. п. Ярким примером служит миф о мудром и справедливом монархе (самодержце, упоминавшийся выше), окружение которого не рассказывает ему всей правды о подданных и истинном положении дел в государстве, - не раз, спасавший как русских правителей, так и западных.

Образ в политической теории и практике включает в себя множество понятий, таких как имидж, субимидж, стереотип, миф<sup>381</sup>. В самом широком смысле образ можно определить как совокупность характеристик, отраженных в сознании людей. В общественном сознании, мы достаточно часто встречаемся с устоявшимися словосочетаниями, которым не придаем их исходного значения, таким как «образ жизни», «образ мысли», «образ поведения» и др.

Наука об общих закономерностях процессов управления и передачи информации в различных системах, - кибернетика трактует понятие образ, как воспроизведение объекта, информации о нём или его описание, структурно сходное, но не совпадающее с ним.

Имагология, сфера исследований в гуманитарных дисциплинах, занимающаяся изучением образа «чужого», трактует понятие образа как феномен психо-нейрофизиологической природы, возникающий в сознании человека, но имеющие обыкновение в той или иной форме объективироваться, находить выражение в объектовой реальности<sup>382</sup>. Следовательно, образ политика субъективная категория, являющаяся предметом, процессы, и бытие окружающего политического мира, обусловленная как чувственно воспринимаемыми признаками, так и гипотетическими конструктами. Являясь основой для реализации практических действий по овладению политического бытия, образ также определяется характером этих действий, в процессе которых исходный образ видоизменяется, все более удовлетворяя практическим нуждам.

Таким образом, анализ литературы показывает многогранность и многоуровневость исследований по выявлению природы политических образов. Мы придерживаемся точки зрения Ж. Бодрийяра и вслед за ним предлагаем рассматривать политический образ как симулякр, созданный современными электронными масс-медиа. Именно такой образ оказывает сильнейшее воздействие на общественное сознание, частью которого является политическое. Оно, в свою очередь определяет поступки людей

<sup>381</sup> Ольшевский Д. В., Пеньков В. Ф. Политический консалтинг. - СПб.: Питер, 2005. - С. 277.

<sup>382</sup> Власть и образ: очерки постстарной имагологии / отв. Ред. М. А. Бойцов, Ф. Б. Успенский. - СПб.: Алетей, 2010. - С. 14-17.

в политической сфере и позволяет формировать определенные ценности, которые лежат в основе политических. Образ - это знак, содержащий тот или иной смысл, который задается, прежде всего, субъектом власти. Хотя, следует особо отметить, современный субъект власти, опять же благодаря электронным средствам коммуникации, сам превращается в коммуникацию. Власть как бы «растворяется» в потоке коммуникации: она и творит коммуникацию и коммуницирует. Не случайно сегодня приобретают особую значимость коммуникативные практики воздействия на общество, которые зачастую превращаются в дисциплинарные и манипулятивные практики. Сама же власть все чаще прибегает к ним, чтобы сохранить себя и общество, которое все меньше и меньше заботит ее. Формируется так называемый тип «soft power» («мягкой власти»), когда у объекта власти создается иллюзия, что он принимает решения сам. Однако к этим решениям его уже подвел субъект власти.

#### **2.4.2.0 политическом пространстве (Бычкова Е)**

##### **2.4.Z Sobre el "espacio" político (Bichkova E.)**

Пространство всегда привлекало внимание представителей различных наук, в том числе философов, уже в силу того, что жизнь человека и общества, непрерывно связана с пространственно-временными формами.

В последнее десятилетие, как в зарубежных, так и отечественных социально-гуманитарных науках идет все более интенсивная разработка понятия пространства. Философы различных школ и направлений активизируют жизненное, материальное и духовное пространство, социологи изучают пространство социальное. Активизируется анализ по поводу экономического, этнического, правового, информационного, языкового и других пространственных образований. Свое место в научном многоголосье занимает политологи, выделяя актуальное для политологии понятие - «политическое пространство». Под этим термином можно понимать взаимосвязь политики, институтов, субъектов, политического процесса, политической власти в некотором определенном пространстве. Именно в нем осуществляется внешняя и внутренняя политика государств, обитает и действует «политическое животное» - человек. Понятие «политическое пространство» все чаще употребляется в речах политических лидеров, законодательных документах, научных статьях. Также, данное понятие разрабатывают и используют представители различных наук, а именно, социологи, историки, юристы, географы, и конечно, политологи. Хотя это понятие многим известно, как синоним объема или территории, все же, чаще оно употребляется как некая существующая реальность, которая напол-

няется определенным содержанием социально-политологического или политико-правового характера. Различные авторы суть политического пространства понимают по-разному, одни говорят о господстве политической власти на определенной территории, другие, о совокупности наполняющих пространство общественных и властных структур, третьи, суть пространства, выводят из явлений социального пространства. В каждом из подходов, есть что-то рационально обоснованное, но ни одно из них не претендует на полноту представления о политическом пространстве.

Тема политического пространства имеет распространенность, как в трудах зарубежных, так и отечественных ученых. Каждый из них рассматривает понятие с точки зрения той сферы и области, представителем которой он является. Поэтому, имеет смысл, представить авторов и те позиции и направления, с которых они рассматривали, анализировали, объясняли и трактовали политическое пространство.

ВЗГЛЯД на социальное и политическое пространство как рядок позиций связан с именем П. Бурдьё<sup>383</sup>. В своей работе «Социальное пространство: поля и практики»<sup>384</sup> раскрывает понимание политического поля, которое выступает «одновременно полем борьбы и игры социальных агентов, главной составляющей которой является обладание политическим и символическим капиталом, прежде всего, монополией на легитимное выражение правды о социальном мире»<sup>385</sup>. Также расширяет, уже существующие, классические представления о феномене власти. Среди наиболее важных идей, можно отметить представление о связи политики и власти с символической деятельностью и капиталом.

Близок к П. Бурдьё и М. Фуко<sup>386</sup>, который рассматривал реальность, как пространство отношений и позиций. Развивал мысль, что «власть и доминирование появляются там, где политика объединяется с пространством и знанием. С помощью навязанного концептуального знания правительственные круги пытаются управлять пространством повседневной жизни». По мысли М. Фуко, власть вездесуща, «власть повсюду не потому, что она все охватывает, но потому, что она отовсюду исходит. Она производит себя в каждое мгновение в любой точке или, скорее, в любом отношении от данной точки к другой»<sup>387</sup>. Рассуждения М.

<sup>383</sup> Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики / Пер. с франц.; Отв. ред. перевода, сост. и послесл. Н. А. Шматко. - М.: Институт экспериментальной социологии; - СПб.: Алтея, 2005. - С. 556-557.

<sup>384</sup> Там же.

<sup>385</sup> Там же. - С. 560.

<sup>386</sup> Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине / Пер. с фр. - М.: Магистериум-Касталь, 1996; Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. - М.: Ad Marginem, 1999.

<sup>387</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. - М.: Ad Marginem, 1999. - С. 192-193.

Фуко приводят к тому, что все социальное пространство является политическим, потому как надзирающая власть пытается внедрить «физико-политические» технологии во все сферы жизни. М. Фуко, как и П. Бурдьё, абсолютизирует фактор политизации социальной жизни.

По мнению П. Шампаня, «политическое пространство заключается по большей части в анализе различных форм, принимаемых особой символической властью. Символическая борьба в действии, навязывающая некое видение социального мира, которое находится в самой основе политической игры - это многочисленные аспекты непрекращающейся борьбы ради сохранения за собой последнего слова. Каждый, навязывая требования, свойственные тому пространству, к которому он принадлежит, немного доминирует над другими, но он же оказывается под властью системы принуждений других, с которыми ему нужно вступать в переговоры. Доминирование социальных агентов особенно велико, если в них воплощена логика их поля. Их доминирование в своем поле тем больше, чем больше логика поля доминирует над ними и чем более они выполняют то, что требуется полем и оценивается им положительно»<sup>388</sup>.

М. Мерло-Понти склоняется к тому, что «пространство - это не среда (реальная или логическая), в которой расположены вещи, а средство, благодаря которому положение этих вещей становится возможным. Это означает, что мы должны мыслить о пространстве как об универсальной силе, определяющей возможность соединения вещей, а не представлять его как их вместилище или как абстрактную характеристику, которой вещи обладают в своей совокупности. Вещи существуют в пространстве в той мере, в которой они присутствуют для того же самого воспринимающего субъекта и вовлечены в одну и ту же временную волну»<sup>389</sup>.

Из отечественных авторов, занимающихся этой темой, можно назвать Анатолия Венгерова и его трехмерное измерение политического пространства, где оно выступает как предпосылка политической организации, как цель политического процесса и среда его протекания. «Политическое пространство по своему содержанию коренным образом отличается от физического пространства, но также имеет три измерения - это социальная трехмерность. Во-первых, как предпосылки политической организации общества, основное значение тут имеют территориальные размеры государства - той особой политической организации, в форме которой существует и в случае необходимости защищает-

<sup>388</sup> Шампань П. Делать мнение: новая политическая игра. Пер. с фр. / Faire l'opinion le nouveau jeu politique. Paris, Mmuit, 1990. Перевод под ред. Осиповен Н.Г. - М.: Socio-Logos, 1997. - С. 23.

<sup>389</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокиной. - СПб «Ювента», «Наука». - 1999. - С. 313.

ся народ. Пространство выступает как данность, определяющая особенности политико-правовой организации общества.

Во-вторых, как цели политических процессов. Этот аспект известен как геополитика. Пространство становится целью политики, оно связано с необходимостью приобретать и обеспечивать определенные территориальные интересы. Это, так сказать, динамика политического пространства, тоже, безусловно, реальная черта политической жизни общества.

И, наконец, в-третьих, как условия формирования и осуществления политических решений или среды протекания, это вопрос о политической системе, ее элементах, связях между этими элементами и характером связей»<sup>390</sup>.

Н. А. Косолапов, в свою очередь, трактовал этот феномен с указанием на социальные параметры политического пространства. Оно понималось им, как сфера жизнедеятельности, которая была втянута в реальные политические процессы. Кроме того, он предложил критерии измерения политического пространства, к которым относил: «территорию, охваченную политическим процессом; социальный масштаб процесса - количество участников и их социальная значимость; когнитивный масштаб процесса, определяемый идеями, которые находятся в его обороте»<sup>391</sup>.

Идеям П. Бурдые схожи представления о политическом пространстве Ю. Качанова. Развивая мысль П. Бурдые, он говорит о политической действительности как пространстве объективных различий, которые связаны с распределением различных видов политического капитала<sup>392</sup>. В его концепции выделяют идею пространства политики или пространства власти, повседневных политических практик и производства. Пространственный подход к политике рассматривается В. Каганским<sup>393</sup>. Пространство понимается им широко, оно включает в себя компоненты как физически-телесного и фазового, так и семантического пространства. В своей работе В. Каганский делит пространство на области, части и районы, тем самым рассматривает расслоение пространства на центр и периферию. Пространство выступает как «универсум, в котором есть места, позиции, смежность, удаленность, близость,

<sup>390</sup> Венгеров А. Политическое пространство и время (Опыт структурирования понятия) // Общественные науки и современность. - 1992. - № 6. - С. 51, 56-57.

<sup>391</sup> Косолапов Н.А. Политико-психологический анализ социально-территориальных систем. - М.: Аспект Пресс, 1994. - С. 101.

<sup>392</sup> Качалов Ю.А. Производство политического поля в современной теории // Социологические исследования. - 1997. - № 11. - С. 4-5.

<sup>393</sup> Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство; Сборник статей. - М.: Новое литературное обозрение, 2001; Каганский В.Л. Географические границы: противоречия и парадоксы // Географические границы. - М.: Изд-во МГУ, 1982; Каганский В.Л. Центры и границы как дополнительные категории географического пространства // Центрографический метод в экономической географии. - Л.: ГО СССР, 1989.

расстояния, направления, области, зоны и границы; эти категории - главные. Для пространства осмысленны вопросы: где? куда? как далеко? рядом с чем? в центре? на периферии? Пространство не терпит пустоты: все его возможные места заняты, заполнены; каждое место имеет смысл, связанный с его положением»<sup>394</sup>. «Всякое реальное пространство неоднородно, разнообразно»<sup>395</sup>.

По утверждению Г. Семигина, политическое пространство «является, по сути, вопросом о политической системе, определении и оформлении ее элементов, связи между ними, характере этих связей»<sup>396</sup>. В статье «Топология политических отношений», написанной Э. Баталовым<sup>397</sup>, выявляется проблема зависимости оценки политической реальности от «точки» расположения в политическом пространстве. Э. Баталов определяет политическое пространство или, как он его называет, «политоид», «через систему связей, отношений и позиций, политической оптики, то есть, зависимости организаций наших мыслей и политических убеждений, а также видения мира от точки локализации в политическом пространстве. Из разных точек политический мир открывается и видится по-разному, что в зависимости от изменения местоположения в пространстве у одного и того же актора может смениться и политическая оптика, оценка мира»<sup>398</sup>.

Владимир Торопов в своей работе рассматривает связи внутреннего и внешнего, непространственного и пространственного, а также говорит о некоем «новом пространстве», которое строит сам человек<sup>399</sup>. Такие авторы как Р. Э. Парк, Н. Ю. Замятина, Н. В. Бекетов, в своих работах, уделяли внимание политическому пространству региона. Эта проблема в последнее время привлекает все больший интерес ученых.

Р. Парк, в своей работе акцентирует внимание на городской среде. «Город представляет удобный «локус исследования» поскольку именно здесь любая особенность человеческого поведения концентрируется на относительно малом (обозримом) пространстве, где естественный рост институтов идет наиболее стремительно»<sup>400</sup>.

<sup>3,4</sup> Каганский В. «Вопросы о пространстве маргинальное™» // НЛО., 1999., № 37.

<sup>395</sup> Каганский В.Л. Географические границы: противоречия и парадоксы // Географические границы. - М.: Издательство МГУ, 1982.

<sup>356</sup> Политическая энциклопедия. В 2 т. / Рук. Проекта Г.Ю. Семигин. - М.: Мысль. 1999. - Т. 2. - С. 296.

<sup>397</sup> Баталов Э.Я. Топология политических отношений // Политические исследования. - 1995. - № 2. - С. 88-99.

<sup>358</sup> Баталов Э.Я. Топология политических отношений // Политические исследования. - 1995. - № 2. - С. 93.

<sup>399</sup> Торопов В.Н. Об индивидуальных образах пространства. («Феномен» Батенькова), Одиссей. - 1994. - С. 65-66.

<sup>400</sup> Парк Р. Город как социальная лаборатория. Социологическое обозрение. - 2002. - Т. 2. - № 3. - С. 1.

Н. Бекетов в своей работе, определяет понятие региона «для выделения части территории страны или мира, где регион - это территория, по совокупности насыщающих ее элементов отличающаяся от других территорий и обладающая единством, взаимосвязанностью составляющих элементов, причем эта целостность - объективное условие и закономерный результат развития данной территории. Следовательно, то особенное, что отличает один регион от другого, представляет собой некое для него общее, что свойственно только данному социокультурному пространству»<sup>401</sup>.

Основной темой работы Н. Замятиной, является отношение власти к пространству, различные подходы к осознанному или подсознательному его структурированию. «Изучение исторического опыта позволяет сделать следующий вывод о пространственном развитии властных технологий: «приучение» регионов к власти-из-центра происходит через формирование центров-для-власти на местах с последующим превращением их в местные центры власти»<sup>402</sup>. Также стоит отметить следующие ее работы, «Особенности географической репрезентации социокультурных регионов России в характеристиках субъектов РФ»<sup>403</sup>, «Управление образами: региональная власть и антитеррористические стратегии»<sup>404</sup>.

Такие ученые как А. Филиппов, Н. Шматко, В. Виноградский рассматривали пространство с социологической и социально-философской точки зрения. А. Филиппов говорил, что «пространство - это схема созерцания, позволяющая сочленять даже очень разные понятия и концепции, на уровне элементарной социологии»<sup>405</sup>. Н. Шматко, опираясь на идеи П. Бурдьё, развивает мысль о социологии как социальной топологии<sup>406</sup>. Рассматривала понятие «габитуса», которое представляет собой «порождающее начало, которое сводит характеристики определенной позиции в единый ансамбль и где габитусы агенты занимают различные позиции в социальном

<sup>401</sup> Бекетов Н.В. Регион как объект разнонаправленного развития социальных общностей и субъект социокультурных отношений // Вестник Омского государственного педагогического университета. - 2007.

<sup>402</sup> Замятина Н.Ю. Модели политического пространства // Политические исследования. - 1999. - № 4.

<sup>403</sup> Замятина Н.Ю., Белаш Е.Ю. Особенности географической репрезентации социокультурных регионов России в характеристиках субъектов РФ // Социологические исследования. - 2006. - № 9. - С. 63-71.

<sup>404</sup> Замятина Н.Ю., Замятин Д.Н., Управление образами: региональная власть и антитеррористические стратегии // Социологические исследования. - 2006. - № 2. - С. 64-68.

<sup>405</sup> Филиппов А.Ф. Смысл империи: к социологии политического пространства // Иное / Под ред. С.Б. Чернышева. - Т. 3. - М.: Аргус, 1995.

<sup>406</sup> Шматко Н.А. введение в социологию П. Бурдьё // Социология политики/ Пер. с фр. - М: Socio-Logos, 1993.



пространстве»<sup>407</sup>. Также социальное пространство, как поле. «Поле - место и способ реализации определенной социальной игры, пространство, внутри которого агенты занимают позиции, статистически определяющие их диспозиции и взгляды на данное поле, а также на их собственные практики, которые производят и воспроизводят систему отношений, конституирующую это поле»<sup>408</sup>.

В работе «Социальная организация пространства» В. Виноградского «Социальное пространство, с одной стороны, определяется как специфическая форма деятельности социального субъекта, в которой отражается социально-практическое отношение субъекта к внешнему миру, а с другой стороны, он уподобляет пространство «силовому полю», образованному фактами сосуществования и взаимодействия разнообразных процессов и результатов общественной практики»<sup>409</sup>.

Показательно то, что «политическое пространство» - явление вполне реальное. Значение понятия политического пространства актуально, для современной политической науки, а освоение политического пространства становится важной задачей политической практики.

## 2.43.0 политической модернизации в России (Опарин Я.)

### 2.4.3. La modernization politica en Rusia (Oparin Ya)

Если рассматривать политическую модернизацию - в русле мировой научно-исследовательской мысли, то имеет смысл отметить, что тема весьма и весьма не нова. Западная политическая наука, своевременно отреагировав на появление множества молодых государств с колониальным прошлым и сопряженных с этим проблем, уже в 50-60-х годах занялась разработкой теории модернизации. Беспрецедентные изменения на геополитической карте мира будоражили умы многих ученых, исследователей и теоретиков. Разработкой новой на тот момент темы занимались в разное время Ш. Эйзенштадт, Д. Аптер, Э. Шиле, Л. Пай. В нашей же стране особую актуальность вопрос политической модернизации, а также круг проблем, непосредственно с ней связанных, приобрели лишь в конце XX столетия в связи с событиями 1991 года и последовавшими за этим преобразованиями.

<sup>407</sup> Шмагко Н.А. «Габитус» в структуре социологической теории // Социология и социальная антропология. - 1998. - Т. 1. Выпуск 2.

<sup>408</sup> Шмагко Н.А. Феномен публичной политики // Социологические исследования. - 2001. - № 7. - С. 108.

<sup>409</sup> Виноградский В.Г. Пространство социальное // Российская социологическая энциклопедия / Под общ. ред. Г.В. Осипова. - М: Изд-во НОРМА-ИНФА, 1999. - С. 423-425.; Виноградский В.Г. Социальная организация пространства. - М: Наука, 1988. 193 с.

Трагические дни осени 1993 года еще больше обострили необходимость создания мощной теоретической базы модернизации российского политического процесса. Принятие Конституции, оформление новых институтов, призванных обеспечить соблюдение демократических законов и общественного порядка, последовавший за этим своеобразный период установления нового расклада сил, который можно датировать (хоть и весьма условно) 1993-1998 гг. - все эти факторы, как бы абсурдно это не звучало, являлись одновременно и причиной, и следствием методичного накопления той самой теоретической базы, приобретающей со временем все черты полноценного и всестороннего дискурса политической модернизации современной России.

Рассматривая вопрос политической модернизации на современном этапе развития нашего государства, мы, так или иначе, весь почти двадцатилетний период существования посткоммунистической России осторожно оставим за бортом. Это продиктовано вовсе не стремлением откеститься от теоретических наработок прошлых лет, как от ложных и устаревших, и отнюдь не критическим отношением к власти того периода вообще и ее решениям в частности. Причина подобного решения заключается в том, что исследователи периода девяностых (А. Мельвиль, Л. Шевцова, Р. Саква и др.) рассматривали политическую модернизацию в стране через призму отказа от советской модели в пользу модели западной и с оглядкой же на западные государства в условиях, когда подавляющая часть населения, вынужденная в прямом смысле слова выживать, все же начинала осознавать себя в рамках новых правил игры и посредством выборов высказала доверие новому курсу власти, обеспечив тем самым ее (власти) легитимность.

Дискурс политической модернизации периода двухтысячных пронизан уже разочарованием то ли в курсе, избранном командой Ельцина, то ли в институтах власти, недостаточно эффективных и незрелых, а на деле попросту связанных Конституцией, всенародно, к слову, одобренной, то ли самим Основным законом государства, колоссальный авторитарный резерв которого, будучи столь явным еще на момент принятия закона, не оправдал в итоге надежд даже тех, кто бы согласен с этим резервом смириться в условиях пресловутого «дикого капитализма».

Впрочем, именно в этот период власть, сумев, наконец, реализовать те самые, заложенные в Конституции резервы, постаралась выстроить жесткую и работающую, пусть и порой в «ручном режиме», систему государственной власти. Если при Ельцине основные законы субъектов Федерации могли напрямую противоречить Конституции России и декларировать чуть ли не свое главенствующее положение по отношению к ней, если главы це-

лых регионов вынашивали далеко идущие планы по обособлению и обретению независимости подконтрольной им территории, а с приходом к власти лидера совершенно иной формации подобные вещи в нашей стране стали попросту немислимыми - имеет смысл говорить о новом этапе политической модернизации, а стало быть, и о новом витке дискурса, во главу угла которого встала непосредственно фигура Президента. Вот лишь несколько примеров этой «новой волны»: О. Блоцкий, «Владимир Путин. Дорога к власти», В. Соловьев, «Путин. Путеводитель для неравнодушных», В. Дегоев, Р. Ибрагимов, «Россия при Пугине: обретения, тревоги, надежды».

Несмотря на неутраченные споры в духе «Он никуда не уходит», сейчас имеются все предпосылки для того, чтобы начинать отсчет нового витка в развитии теории современной российской политической модернизации. В президентском кресле другой человек. Другой тип политического лидера. Другое мировоззрение. Другая система ценностей. Другая манера поведения. Сколь едкими бы ни были упреки в адрес «плотных контактов» Президента и Премьера, союз которых уже успели окрестить «танDEMократией», общество, как наше, так и западное, все явственнее начинает улавливать если не принципиальную разницу, то значительные отличия, как в политическом языке, так и в поднимаемых Путиным и Медведевым вопросах. А поскольку страна по-прежнему живет с Конституцией 1993 года, весь опыт предыдущих семнадцати лет автоматически выстраивается в элементарную логическую цепочку - «новый лидер - новый язык - новый виток политической модернизации».

Главным индикатором изменений в русле нашего дискурса, безусловно, следует считать ежегодное Послание Президента Федеральному Собранию Российской Федерации. 30 ноября 2010 года Дмитрий Медведев в третий раз выступал с оценкой существующего положения в стране.

В своем первом Послании от 5 ноября 2008 года Президент подчеркивал зрелость российского гражданского общества и политическое единство государства перед августовскими военными действиями и тревожными новостями с мировых рынков, неприкосновенность политических свобод граждан и частной собственности, важность Конституции при формировании качественно новой правовой системы и независимого суда для избавления от коррупции и правового нигилизма, неэффективность ничем не сдерживаемого бюрократического аппарата. Медведев заявил в своем Послании, что сильное государство и всемогущая бюрократия - понятия совершенно разные. «Созданные за эти годы (прямо скажем, по указанию «сверху») демократические учреждения должны укорениться во всех социальных слоях. Для этого, во-

первых, нужно постоянно доказывать дееспособность демократического устройства. И, во-вторых, доверять всё большее число социальных и политических функций непосредственно гражданам, их организациям и самоуправлению. Да, государство не может отказаться от ответственности в пределах его компетенции. И действовать нужно прагматично, трезво оценивая риски. Но действовать - нужно»<sup>410</sup> - подытоживает Президент.

Через год Дмитрий Медведев вооружился новой политической стратегией, озвученной в статье «Россия, вперед!» Во втором своем Послании Федеральному Собранию он излагал конкретные первоочередные планы реализации данной стратегии. Безусловно, кризисный год внес свои коррективы: речь в Послании шла преимущественно о пособиях, поддержке бизнеса, энергосбережении, необходимости отхода от сырьевой экономики, развитии наукоемких производств. Проблема политической модернизации была затронута весьма поверхностно: Медведев предположил, что сокращение часовых поясов будет способствовать повышению эффективности управления государством и сделал упор на тщательную проработку подобного шага. Подобные меры не могут претендовать на то, чтобы называться признаками идущей политической модернизации. Как не может претендовать на это и тезис о модернизации госсектора в экономике, также озвученный Президентом в ходе Послания. Тем не менее, Дмитрий Медведев подчеркнул, что понятие «модернизация» стало квинтэссенцией данного выступления и вслед за этим затронул многие вопросы политической жизни государства<sup>411</sup>. Хотя и здесь крайне проблематично было разглядеть почву для обсуждения политического процесса в контексте модернизации. Существующие партии были названы проверенными временем, прозвучал призыв к укреплению уже существующих политических институтов, а также вновь была затронута довольно не новая тема проблем при организации выборов. Впрочем, предложения о введении единого критерия установления численности депутатов органов законодательной власти субъектов Российской Федерации, положения о расширении возможностей политических партий и ежегодном отчете руководителей исполнительной власти перед местным парламентом по аналогии с Конституцией России - шаги достаточно прогрессивные.

В своем последнем на данный момент Послании Федеральному собранию Президент Медведев сделал упор на то, что модернизация не является самоцелью, она лишь инструмент для

<sup>4,0</sup> <http://base.consultantm/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=law;n=81294> - Послание президента РФ Дмитрия Медведева Федеральному Собранию Российской Федерации от 5 ноября 2008 г.

<sup>411</sup> Послание президента РФ Дмитрия Медведева Федеральному Собранию Российской Федерации.// Российская газета. Федеральный выпуск №5038 (214) от 13 ноября 2009 г.

решения давно назревших проблем. Для дискурса современной политической модернизации данный тезис, со всей его кажущейся простотой, имеет очень важное значение. Он предостерегает от столь свойственного определенным кругам российского общества желания любой достойный лозунг, любую стоящую идею превратить в пугало или, напротив, в знамя, которым по мере необходимости можно будет размахивать на радость толпе. Так уже не раз случалось в нашем государстве, примером этому может служить лозунг с двухвековой историей «Россия для русских», извращенный и переродившийся в то самое «знамя-пугало», которое так любят сегодня использовать националистически настроенные граждане, по злему умыслу, а чаще по незнанию, искажающие его истинный смысл.

Возвращаясь к Посланию Президента, стоит отметить, что защита детства, несомненно, являющаяся его главной темой, нашла свое отражение и в проблеме политической модернизации, поскольку никакие перемены невозможны без улучшения образовательной сферы. В этих условиях принципиальным стал вопрос о патриотическом воспитании молодежи и развитии ценностей здорового образа жизни. Привыкшие к тому, что любые преобразования навязываются сверху, мы совершенно забыли о том, что гражданина нужно взращивать и вскармливать. Также весьма любопытным кажется положение об обязательном использовании пропорциональной или смешанной избирательной системы, на выборах представительных органов в городских округах и муниципальных районах с численностью депутатов не менее 20 человек, что позволит провести выборы в Государственную Думу в декабре следующего года в условиях политической системы, обновленной на всех уровнях<sup>412</sup>.

Анализируя те или иные источники, имеющие отношение к вопросу политической модернизации России, мы просто не могли не затронуть нашумевший «Манифест Просвещенного Консерватизма» за авторством кинорежиссера и президента российского фонда культуры Никиты Михалкова. Бесмысленно ждать прекращения споров об ангажированности Никиты Сергеевича, поскольку они не утихнут никогда. Нашей целью будет, как и прежде, понять, насколько вписывается «Манифест» Михалкова в уже вполне сложившийся дискурс модернизации политической системы России и какую нишу может там занять.

Сходу обрушиваясь с критикой на прогнанный общественный строй, известный режиссер одним из необходимых условий возрождения сильной России видит восстановление и укрепление нравственного авторитета власти. Далее следует простая цепочка:

<sup>412</sup> Послание президента РФ Дмитрия Медведева Федеральному Собранию Российской Федерации.// Российская газета. Федеральный выпуск №5350 (271) от 1 декабря 2010 г.

стабильность переходит в рост, рост - в новую организационно-правовую форму деятельности - общественно-государственную. По сути, речь идет о рождении новых управленческих кадров «с человеческим лицом». Что касается определения просвещенного консерватизма, то Михалков характеризует свое детище весьма пространно. Оно видится ему «позитивным умением осмыслить прошлый и будущий мир вещей, свойств и отношений в должной и верной мере, а также способностью эффективно действовать в современном мире, не разрушая его»<sup>4,3</sup>. Предчувствуя неудобные вопросы, Никита Сергеевич в попытке обезопасить себя утверждает, что «просвещенный консерватизм есть консерватизм истинный, он не имеет ничего общего с «реакционностью», «застоем», «охранительством» и «нежеланием перемен». В следующей части «Манифеста» вскользь говорится о необходимости укрепления вертикали власти и умения «достойно подчиняться авторитетной силе».

К терминологическим нововведениям можно также отнести «гарантийное государство», которое Никита Михалков понимает как новый государственно-общественный тип организации власти. В нем государственный аппарат, гражданское общество и граждане действуют солидарно с целью достижения единых общенациональных целей. Государство, гражданское общество и личность несут при этом в гарантийном государстве субсидиарную ответственность.

Сразу хотелось бы предостеречь тех, кто, найдя все или хотя бы часть тезисов Никиты Михалкова достойными реализации, задастся вполне логичным вопросом: как всего этого достичь? «Манифест Просвещенного Консерватизма» носит исключительно декларативный характер, и уже поэтому не может претендовать на сколь бы то ни было важное место в дискурсе современной российской политической модернизации.

Следует подчеркнуть особо, что новый толчок, который, пусть и вновь сверху, но все же получила проблема модернизации политического процесса в современной России, несомненно, подтолкнет политиков, исследователей, общественных деятелей, ученых и публицистов если не к формированию новой теоретической базы этого вопроса, то к серьезной переработке уже существующей. Не вызывает сомнения то, что в ближайшие годы поток литературы, посвященной данной проблеме, усилится. Послания Президента Федеральному Собранию и «Манифест» Никиты Михалкова - лишь первые из этого списка.

Остаётся надеяться, что дискурс политической модернизации не останется голословной компанией, лишённой практического выхода, как это уже не раз случалось в нашей истории.

<sup>4,3</sup> Михалков Н. Право и Правда. Манифест Просвещенного Консерватизма. - М: Российский Фонд Культуры, ИД «Сибирский цирюльник», 2010.

2.4.4.0 политико-правовых идей Л.А. Тихомирова  
(Фоминых В.С., Трегубое Н.А.)

2.4.4. Ideas politicas y juridicas de L. A. Tijomirov  
(Fominij V. S<sub>v</sub> Tregubov N. A.)

Формат настоящей работы не позволяет раскрыть всю полноту политико-философских идей Л.А. Тихомирова. В данной статье мы ограничимся рассмотрением идей мыслителя, касающихся роли управительной власти в государственном управлении.

Подробно управительную власть Тихомиров рассмотрел в своей работе «Монархическая государственность». Для того чтобы понять функции и роль управительной власти, мы рассмотрим структуру государства, которую приводит Л.А. Тихомиров. Он выделяет следующие элементы государства:

1. Нация - совокупность лиц и групп, совместное проживание которых создает Верховную власть, в равной степени владычествующую над ними;

2. Верховная власть - выражение принципа, принимаемое нацией за объединительное начало;

3. Правительство - организованная Верховной властью система управления<sup>414</sup>.

В качестве Верховной власти Л.А. Тихомиров выделял монарха, который во всех вопросах являлся высшей инстанцией, в том числе и в вопросах управления государством. Но монарх физически не в состоянии управлять всем государством один. Более того, монарх не должен заниматься прямым управлением государством. «Его роль не министерская, а царственная»<sup>415</sup>. Роль Верховной власти управление управительными силами, суд и контроль над ними, изменение их устройства и направление их<sup>416</sup>. В то же время, если того требуют обстоятельства, на правах Верховной власти монарх в ряде случаев может принять на себя непосредственное исполнение управительных функций.

К управительным функциям Л.А. Тихомиров относит судебную, законодательную и исполнительную функции. Главным принципом в управительных органах, по мысли автора, является законность их действия. Л.А. Тихомиров пишет: «Закон дает для всех явное указание и заранее всем известный способ действия и тем обеспечивает прочный порядок во взаимных отношениях всех людей и учреждений»<sup>417</sup>. Каждая власть должна действовать обдуманно и энергично. Для этого она должна быть наделена до-

<sup>4.4</sup> Тихомиров Л.А. Монархическая Государственность / Л.А. Тихомиров. - М.: Айрис-пресс, 2006. - С. 29.

<sup>4.5</sup> Там же. - С. 483.

<sup>4.6</sup> Там же. - С. 483-484.

<sup>417</sup> Там же. - С. 486.

статочными полномочиями. Но данные ей полномочия не должны приводить к произволу властей<sup>418</sup>.

Чтобы предотвратить или максимально уменьшить произвол со стороны управительных органов, Л.А. Тихомиров предлагает разбить их по специализациям. Он выделяет следующие специализации управительных властей: 1) по способу проявления: законодательная, судебная и исполнительная власть; 2) по широте действия: общегосударственное, местное и специальное управление; 3) по предмету ведения управительная власть разделяется на множество различных министерств<sup>419</sup>.

По мнению Л.А. Тихомирова, структура органов управления должна зависеть от тех функций, которые они выполняют. Так, органы, деятельность которых направлена на разработку законодательства, постановку проблем, должны быть коллегиальными. Органы же, отвечающие за непосредственное решение проблем, реализацию законов и т. д., должны быть подчинены единоличной власти. То есть у этого органа должна быть иерархическая структура с единоличным начальником на каждом уровне. Наличие одного начальника значительно упрощает процедуру принятия решения по какому-либо вопросу, что ведёт к быстрому разрешению этого вопроса, а, следовательно, улучшению эффективности работы всего органа в целом. Также в них, кроме иерархичности, должна присутствовать дисциплина и полная подчинённость. Построение такой структуры органа способствует развитию ответственности за свои действия.

В работе органов управительной власти, по мнению Л.А. Тихомирова, должен действовать принцип осмысленности выполняемых функций. Смысл этого принципа состоит в том, что любой агент власти в не зависимости от того, начальник это или подчинённый, понимал сам дух своего долга. Это позволит агенту власти брать на себя ответственность и решать вопросы по своему усмотрению, иногда даже вопреки иерархической дисциплине, но при этом действовать в соответствии с духом своего долга<sup>420</sup>.

Далее Л.А. Тихомиров обосновывает необходимость существования особого государственного органа, связывающего друг с другом специализированные органы управительной власти, а также верховную власть с нацией. Этот орган должен быть ответственным перед Верховной властью. Этот универсальный орган должен включать в себя законодательную, судебную, исполнительную и контролирующую власти. Универсальный орган должен осуществлять информирование Вер-

<sup>418</sup> Тихомиров Л.А. Монархическая Государственность / Л.А. Тихомиров. - М.: Айрис-пресс, 2006. - С. 487.

<sup>419</sup> Там же. - С. 487.

<sup>420</sup> Там же. - С. 487.



ховной власти о действительном состоянии дел в государстве и стать орудием надзора за специализированными властями<sup>421</sup>.

Л.А. Тихомиров являлся сторонником сочетания бюрократических и общественных сил в управлении государством. По его мнению, такое сочетание сил способствует устранению отрицательных сторон как бюрократического, так и общественного управления.

Бюрократия, по мнению Л.А. Тихомирова, является эффективным механизмом управления. Но существует опасность, что бюрократия может стать «самостоятельным телом». В этом случае она встаёт между нацией и Верховной властью. Бюрократы начинают действовать в своих собственных интересах для собственной наживы. В государстве, где управительная власть построена лишь на бюрократической системе управления, бюрократия является единственным связующим звеном между Верховной властью и нацией. Такое положение бюрократии позволяет с одной стороны, постоянно дезинформировать Верховную власть о состоянии дела в государстве, а с другой - ведет к полному произволу чиновников в отношении нации<sup>422</sup>.

Главной проблемой общественного управления Л.А. Тихомиров считал наличие всеобщих выборов, то есть ситуации, при которой каждый человек выбирает представителей не от своей группы, а от всей совокупности групп. В такой ситуации к власти приходят профессиональные политиканы. Их избирательные расходы оплачивают партии из партийных сборов. В такой ситуации конкурировать с политиканами могут только политиканы из других партий. Таким образом, все государственные посты занимают представители той или иной партии, что ведет к росту взяточничества. Оказавшись на управленческом посту, политикан начинает выполнять функцию, ради которой его и привели к власти - увеличение дохода партии. Из этого можно сделать вывод, что при всеобщих выборах удовлетворяются только интересы партий, а интересы множества других групп игнорируются<sup>423</sup>.

Какой же видится идеальная модель общественного управления Л.А. Тихомирову? Он выделяет две главные формы управления: учреждения, созданные на основе общественного и сословно классового управления и участие общественных представителей в общем государственном управлении.

Разберём первую форму управления. Л.А. Тихомиров пишет, что общественное управление должно применяться везде, где возможно его прямое действие. Также возможно передоверить полномочия в самой первой инстанции, то есть это должны быть

<sup>421</sup> Тихомиров Л.А. Монархическая Государственность / Л.А. Тихомиров. - М.: Айрис-пресс, 2006 - С. 496,

<sup>422</sup> Там же. - С. 495.

<sup>423</sup> Там же. - С. 500-502.

народные выборные люди, хорошо известные населению и доступные контролю со стороны этого населения. Если же требуется создание сложных инстанций придаточных властей, то такие органы управления формируются бюрократическим путём, но при них возможно формирование совещательного органа из представителей народа<sup>424</sup>.

В формировании общественного управления, по мнению Л.А. Тихомирова, большую роль играет сословность представителей народа. В органы общественного управления должны входить представители от всех социальных, профессиональных и других групп. Причём представитель группы обязательно должен входить в состав этой группы. Это условие обеспечит представительство истинных интересов группы в управительных органах<sup>425</sup>.

Также немаловажным аспектом общественного управления Л.А. Тихомиров считает пропорциональность представительства в зависимости от экономической, социальной и численной значимости групп. Этому вопросу в теории Л.А. Тихомирова придаётся большое значение. Так, по его мнению, местное управление должно быть общественным, а это значит, что органы местного управления будут принимать решения и исполнять их. В этом случае не должны быть нарушены права и свободы не одной из социальных или профессиональных групп<sup>426</sup>.

Еще одним методом соблюдения прав групп населения, по мнению Л.А. Тихомирова, является контроль государственной власти и возможность любой из групп, в случае притеснения её каким-либо большинством, апеллировать к общегосударственной власти. Важно и то, что общественное управление должно быть наделено всеми правами и свободами для выполнения задач возложенных на него. При участии представителей групп в совещательных органах управительной власти пропорциональность представительства не важна<sup>427</sup>.

В общегосударственном управлении, по мнению Л.А. Тихомирова, также должно присутствовать сочетание сил бюрократических и общественных. При этом общественные силы участвуют в общегосударственном управлении через «народных представителей». Народное представительство Л.А. Тихомиров понимает как представительство интересов, мнений и народного духа, а не как представительство народной власти и воли. Орган народного представительства так же должен иметь в своем составе представителей от всех групп общества. Он является органом совещательным и входит в состав универсального управительного органа,

<sup>424</sup> Тихомиров Л.А. Монархическая Государственность / Л.А. Тихомиров. - М: Айрис-пресс, 2006. - С. 508.

<sup>425</sup> Там же. - С. 509.

<sup>426</sup> Там же. - С. 509.

<sup>427</sup> Там же. - С. 509-510.

о котором упоминалось выше. Главной целью национального представительства, по мысли Л.А. Тихомирова, является связь Верховной власти с народом<sup>42\*</sup>.

Бюрократию Л.А. Тихомиров предлагает формировать из лучших представителей социальных групп, учёных и интеллигенции. Бюрократ должен быть профессионалом в той области, в которой он работает, причём общественно признанным профессионалом. Верховная власть обязана сформировать кабинет министров. В свою очередь, кабинет министров должен сформировать бюрократический аппарат (каждый министр - по своему направлению) и нести ответственность за этот аппарат. Правильно сформированная бюрократия должна компенсировать любую некомпетентность Верховной власти. Для воплощения этой задачи в жизнь Л.А. Тихомиров предлагает использовать призыв на государственную службу лучших представителей общества<sup>429</sup>.

Таким образом, представленная в трудах Л.А. Тихомирова модель организации управительной власти основывается на принципе четкого отделения полномочий этой власти от полномочий Верховной и общественной властей. При этом к компетенции Верховной власти Л.А. Тихомиров относит выработку общих принципов управительной системы, законотворчество по ключевым вопросам общественной жизни, а также функции высшей апелляционной инстанции по всем вопросам. В круг полномочий общественной власти Л.А. Тихомиров включает местное, сословное и профессиональное управление, совещательные и контролирующие функции в рамках среднего уровня государственного управления, а также часть законодательных и контрольных функций на высшем уровне госуправления. В итоге, компетенция управительной власти, по мысли Л.А. Тихомирова, должна включать функции контроля над осуществлением власти на местном уровне, а также весь средний уровень государственного управления, часть законодательных и контрольных функций и все исполнительные функции в рамках высшего уровня государственного управления.

По мнению Л.А. Тихомирова, применение «сочетанной» системы управления, а именно сочетания бюрократического и общественного управления при системообразующей роли Верховной власти, позволяет использовать все положительные функции каждой из систем, и с помощью взаимоконтроля ликвидировать их отрицательные стороны.

<sup>425</sup> Тихомиров Л.А. Монархическая Государственность / Л.А. Тихомиров. - М.: Айрис-пресс, 2006.-С. 512-514.

<sup>426</sup> Там же.-С. 519-520.

#### 2.4.5.0 политико-идеологическом обеспечении российских парламентских партий (Чередниченко А.В.)

#### 2.4.5. Notas sobre los recursos ideológicos y políticos que poseen de los partidos políticos parlamentarios (Cherednichenko A. V)

Для того чтобы участвовать в выборах в Государственную Думу политическим партиям необходимо оп-ределить свою идеологи-ческую платформу, обозначив, тем самым, свое место в полити-ческом спектре.

В 1993 «партия власти» выступала под либеральными лозун-гами, что выражало потребность правящей элиты в продол-жении процесса либеральных политических и экономических реформ. С 1995 г. «партия вла-сти» - НДР в поисках социально-экономической стабильности определяла свою политическую ориентацию как «центризм». В 1999 г. центризм как идеология «партии власти» утвердился окончательно, хотя и без четко сфор-мулированного идейного наполнения . Идеологическое самооп-ределение центра состоит в необ-ходимости отталкиваться от противников и слева, и справа.

Если сравнить программные позиции парламентских партий электорального цикла 2007-2011 гг. («Еди-ная Россия», «Справед-ливая Россия», КПРФ, ЛДПР) по таким основным вопросам как государственное уст-ройство, экономическая и социальная по-литика, то можно увидеть следующее: в партийных программах активно используются требования социальной справедливости, демократии, патриотизма, народовластия.

Парламентские партии поддерживают тезис о том, что Рос-сийское государство должно обладать сле-дующими характе-ристиками: правовое, демократическое, федеративное. Поли-тический режим - демократи-ческий, республиканская форма правления, в качестве федерального устройства - федерация, а так же про-поведется равенство прав всех субъектов Федера-ции, всех наций и народностей.

Все четыре парламентские партии выступают за обеспечение территориальной целостности и защиту со-отечественников за руБежом.

ЛДПР предлагает преобразовать двухпалатный парламент в однопалатный и Россию в унитарное госу-дарство .

КПРФ считает необходимым воссоздать обновленный Союз советских народов: «спасение Отечества - только в возрождении советского строя и следовании по пути социализма» .

По поводу региональной национальной политики «Единая Россия» считает, что необходимо создать еди-ные для страны социальные стандарты. «Наша цель - сделать так, чтобы каж-дый гражданин России жил достойно вне зависимости от того,

проживает ли он в городе или деревне, в столице или российской глу-бинке» .

Либерально-демократическая партия по поводу национальной государственной политики пропагандирует принцип: «что хорошо для русских, то хорошо для всей России» . ЛДПР считает необходимым наказывать за разжигание ненависти к России и к русским как к консолидирующему народу страны. Так же партия выступает за ликвидацию всех привилегий национальным меньшинствам. Стоит заметить, что такие принципы носят национально-державническую окраску и ни как не соотносятся с либеральной идеей.

«Справедливая Россия» в национальной политике ставит целью «последовательно бороться с распространением ксенофобии и экстремизма, формировать общественное мнение в пользу межнационального и межкультурного сотрудничества, взаимопонимания граждан России разных национальностей и культур» .

Таким образом, идейно-политические позиции парламентских партий, занимаемые в экономическом вопросе, носят эклектичный характер.

Все четыре партии выступают за многоукладную экономику, за поддержку государством стратегически важных отраслей производства, малого и среднего предпринимательства.

КПРФ считает необходимым «взять под контроль государства собственность на противоправно присвоенные основные средства производства» . Партия выступает за национализацию: «национализация создаст прочную экономическую основу дальнейших преобразований» . Заявленная КПРФ поддержка малого и среднего бизнеса означает признание коммунистической партией частной собственности, что противоречит классическим установкам коммунистической идеологии.

«Единая Россия» предлагает повышать конкурентоспособность экономики через выход на инновационный путь развития. «Переход к инновационной экономике, основанной на перспективных идеях, изобретениях и способности быстрее других внедрять их в реальную практику» .

ЛДПР считает, что предприятия разных форм собственности должны обладать равными правами и возможностями, а «государство и бизнес по своей природе являются не противниками, а сотрудниками» : частный бизнес платит налоги, создает рабочие места, а государство оказывает максимальную поддержку и защиту от недобросовестных конкурентов.

«Справедливая Россия» ставит задачу перехода от ресурсоемкого роста к инновационной модели развития. Выступает за «оптимальное соотношение государственной, муниципальной, частной и коллективной форм собственности» .

Социальная политика прописана у «Единой России», КПРФ, «Справедливой России», *ЛДПР* достаточно полно, предлагается широкий социальный пакет, выдвигаются идеи предоставления жилья всем нуждающимся, бесплатные медикаменты пенсионерам, повышение зарплат бюджетникам, льготы многодетным семьям, увеличить финансирование науки, образования, медицины и т.д.

Рассматривая социальный блок в программах правящих парламентских партий нельзя не отметить тот факт, что существует расхождение между артикулируемыми целями и возможностями их достижения: партиями не прописываются источники финансирования.

По опросам ВЦИОМ 47% граждан называют «Единую Россию» партией, которая отстаивает социальную справедливость, равенство, интересы людей труда, 30% считают, что это КПРФ, а на третьем месте «Справедливая Россия» (18%).

Стоит отметить, что идеологиям парламентских партий присуща декларативность и в некотором роде популизм. В программах партий прописываются те или иные ценности, но не прописываются механизмы их реализации на практике. В таком случае «идеология перестает служить фактором политической ориентации: если идеи не расшифровываются, они обесцениваются и начинают восприниматься как обязательный для политиков, но бесполезный для общества словесный антураж» .

Если рассматривать идеологию как средство самоидентификации, метод распознавания «свои - чужие», то, по мнению ряда исследователей, идеология просто не нужна, так как «чужих» в систему не пускают .

Если же рассматривать идеологию как способ установления целей и приоритетов, то здесь «партия власти» выбирает консерватизм, т.е. желание в целом «оставить все как есть», а приоритеты определять «в рабочем порядке» .

Так как в России 2000-х годов спрос на идеологию как продукт на электоральном рынке резко снизился, то «Единая Россия» получала выгоды благодаря тому, что ее программные позиции находились вблизи точки «медианного избирателя» по любым проблемным вопросам .

Глебова И.И. считает упреки в адрес «Единой России» в начале 2000-х по поводу отсутствия программы необоснованными. Исследователь считает, что у «партии власти» «и не должно быть «партийной» программы. Ее программу формулирует, представляет и выполняет власть. Основное электоральное преимущество партии власти обеспечивается не партийной программой, а фактом принадлежности к власти» .

Отсутствие четкой идеологии у «партии власти» можно объяснить тем, что высшие чиновники нуждались в партии не как в инструменте изменений, а как в инструменте сохранения статус-кво. Именно поэтому «партия власти» демонстрировала лояльность российскому политическому режиму и его лидерам, в то время как позиции партии по проблемным вопросам оставались неопределенными. Например, в думской кампании 2007 г. «Единая Россия» выдвинула лозунг «Голосуй за план Путина!» без расшифровки его содержания .

Идеологи (Г. Павловский, В. Сурков) нынешней власти, с одной стороны, говорят о том, что Россия должна идти своим путем, а, с другой стороны, объявляют идеалом общественного развития набор либеральных ценностей. В постулатах «суверенной демократии» В. Суркова сторонники сильного государства могут обнаружить одобрение своим устремлениям в термине «суверенная», а либералы - на обосновании необходимости «демократии».

Подобная амбивалентность является попыткой понравиться сторонникам разных идеологических течений. По мнению Блинова В.В., основным недостатком такой стратегии является «отсутствие основных идеалов, и, как следствие, отсутствие у ее последователей позитивной системы ценностей» .

Иметь размытую политическую платформу выгодно для «партии власти», так как это позволяет прибегать к идеологическому маневрированию. Например, «после принятия закона о монетизации льгот и прошедшей по стране волны протестов депутаты фракции «Единой России» выразили свое недовольство деятельностью правительства в связи с реализацией закона, за который они голосовали ранее. На съезде партии в ноябре 2005 г. ее лидеры критиковали правительство за непопулярные реформы» .

Анализ идейно-политических позиции правящих парламентских партий показывает, что политические программы российских думских партий не отражают классические системы ценностей и принципов основных политических идеологий современности.

В политико-идеологической части партийных программ заметны смещения. Обозначились государственнические тенденции: партии выступают за Россию как за великую страну и сильное государство (ЛДПР - сильное государство, КПРФ - за державу, «Единая Россия» - «Вперед, Россия!», «Справедливая Россия» - сильное социально ответственное государство). Партии выступают за многоукладную экономику, поддержку малого и среднего предпринимательства. Идеи партий сходны и в социальном блоке.

#### **2.4.6. Об истоках концепций электронного правительства в теориях информационного общества (Поддубнова Е.И.)**

#### **2.4.6. Origen de las concepciones del gobierno electronico en las teorias de la sociedad informativa (Poddubnova E. I.)**

Идея электронного правительства - продукт североамериканского «нового консерватизма», и в современном виде возникла она в 1990-х гг. Ее возникновение связано, прежде всего, с расширением доступа в сеть Интернет для граждан и с развитием «электронного бизнеса», что обусловило со временем предъявление новых требований к информационно-коммуникационной деятельности государства.

Однако, «новорожденность» идеи электронного правительства - только лишь иллюзия. Еще задолго до распространения сети Интернет теоретики информационного общества предвосхитили появление нечто такого, что сегодня мы называем электронным правительством. Д. Рисмен, Г.М. Маклюэн, Д. Белл, Э. Тоффлер и др. писали о грядущих изменениях в социальной жизни и пытались спрогнозировать, каким образом технологии повлияют на функционирование общества и власти. Именно из теорий информационного общества берет начало до сих пор не решившийся спор о социальной обусловленности развития технологий и технологическом детерминизме социальных процессов. Авторы этих теорий задаются вопросом: возникает ли информационное общество с качественно иными социальными основаниями или происходит лишь информатизация прежних отношений? И ответ будет для нас также ответом на вопрос: трансформирует ли электронное правительство отношения власти в обществе или просто «оцифрует» нынешние отношения? Вот почему мы считаем работы по теории информационного общества теми корнями, из которых выросли впоследствии концепции электронного правительства.

Мы неслучайно говорим «концепции» во множественном числе. На сегодняшний день в научном сообществе нет консенсуса по поводу понимания этого термина. Одни исследователи делают акцент на технологическую сторону процесса формирования электронного правительства, другие - на деятельность государства, третьи - на трансформацию властных отношений и распределение власти между государством и гражданским обществом. Отсюда и появление нескольких концепций электронного правительства, которые отражают различные мнения. Как мы увидим позже, эта множественность концепций также обусловлена теми различиями, которые изначально существовали между теориями информационного общества.



Здесь может возникнуть вопрос: какой интерес представляют теории прошлого века для понимания современного феномена? Ответ прост: если бы мы, прежде чем приступить к «построению» электронного правительства, дали бы сами себе четкий ответ на те вопросы о власти и обществе, которые были поставлены теоретиками информационного общества, то многих ошибок можно было бы избежать. Именно сегодня, когда уже потрачены миллионы рублей и годы времени на провальные попытки сформировать электронное государство, «старые» вопросы вновь становятся актуальными. Эти вопросы не о технологии и не о технике, они о людях и отношениях. Выбор той концепции электронного правительства, которая будет реализована на практике, зависит от того, какую позицию мы займем по проблемам, поднятым теоретиками прошлого века.

Несмотря на то, что Интернет в качестве значимого феномена общественной и политической жизни заявил о себе относительно недавно - в 90-х годах прошлого века, сами концепции информационного общества как модификации концепций постиндустриального общества имеют более давнюю историю. Ф. Уэбстер условно разделяет теоретиков информационного общества на два «лагеря»: адепты идеи информационного общества и сторонники взгляда на информатизацию как на продолжение ранее установленных отношений<sup>430</sup>. К первым он относит Д. Белла, Ж. Бодрийяра, М. Постера, М. Пайора и Ч. Сейбла, Л. Хиршхорна. Мы дополнили бы этот список такими яркими именами, как Д. Рисмен, Э. Тоффлер и Г.М. Маклюэн. К сторонникам идей социальной преемственности, по мнению Уэбстера, относятся Г. Шиллер, М. Альетта и А. Липиц, Д. Харви, Э. Гидденс, Ю. Хабермас, Н. Гарнэм.

Начнем с первой группы теоретиков, на идеи которых опираются нынешние так называемые «кибер-оптимисты». Они утверждают неизбежность коренной трансформации отношений вследствие развития технологий. Так, американский социолог Д. Рисмен еще в 1958 году выдвинул теорию о том, что со временем именно технологические факторы будут определять социальные и политические процессы<sup>431</sup>.

В 1960-х интересную и во многом пророческую концепцию выдвинул канадский ученый и публицист Г. М. Маклюэн. Он утверждал, что появление новых технических средств всегда носит революционный характер, и современные средства электронной коммуникации способны существенно изменить социальное пространство и самих участников коммуникации. Он предсказывал возникновение нового типа глобальной ин-

<sup>430</sup> Уэбстер Ф. Теории информационного общества. - М.: Аспект Пресс, 2004. - С. 11.

<sup>431</sup> Аблеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. - М.: Гуманит. изд. центр ВЛА-ДОС, 1994. - С. 48.

формационной среды («глобальной электронной деревни»)<sup>432</sup>. Его знаменитая формула «Средство сообщения есть само сообщение» («The medium is the message») представляет собой квинтэссенцию рассматриваемого подхода. Технология есть больше, чем технология: она изменяет смыслы, а, следовательно, и отношения между людьми, и даже самих людей.

Д. Белл, автор концепции постиндустриального общества, большое внимание уделял роли государства в информационном будущем, рассматривая различные сценарии; делал акцент на том, что центральным аспектом являются политические решения<sup>433</sup>. В своей аналитической конструкции Белл обозначает несколько определяющих факторов будущего. Во-первых, это стратегическое планирование общественного развития на основе теоретического знания. Во-вторых, возникновение «нового сознания» и формирование «коммунитарного общества», ориентированного на человека, где планирование осуществляется совместно<sup>434</sup>. И, хотя сам Белл выстраивал свою концепцию как «антихолистичную» и утверждал, что перемены произойдут, в первую очередь, в социальной сфере, относительно автономной от политики и культуры, многие из его характеристик будущего нашли свое применение в современных концепциях электронного правительства. В частности, это характеристика сочлененности (jointed), которая означает, что решения должны приниматься совместно всеми заинтересованными сторонами (т.н. «акционерный подход»). Пробраз общества будущего, данный Беллом, сегодня получил имя «общество знания», в рамках которого развивается электронное правительство. По сути, футуристические рассуждения Белла декларируются в качестве того идеала, к которому стремятся демократические правительства сегодня.

Еще один основоположник концепции постиндустриального общества Э. Тоффлер писал в 1970-х годах о том, что информационная цивилизация неизбежно влечет за собой институциональные трансформации, изменения в политической жизни и демократии. Новая организация власти будет построена на трех базовых принципах: власть меньшинств, полупрямая демократия и разделение решений. Последнее означает, что усложнение общественной жизни порождает проблемы, которые могут быть решены только на разных уровнях, и строго централизованное управление станет неэффективным. Разделение решений, в свою очередь, повлечет за собой рас-

<sup>432</sup> Маюпозн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека: Пер. с англ. В. Николаева. - М.; Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. - 464 с.

<sup>433</sup> Белл Д. Социальные рамки информационного общества / Новая технократическая волна на Западе. - М.: Прогресс, 1986. - С. 330-342.

<sup>434</sup> Уэбстер Ф. Теории информационного общества. - М: Аспект Пресс, 2004. - С. 57.

ширение элит<sup>435</sup>. Он отмечал, что радикальная реконструкция правительственных структур потребует длительного времени (возможно, десятилетия) и встретит жесткое сопротивление, вплоть до кровопролития. Однако, эта реконструкция неизбежна, и чем скорее государства ее начнут, тем более будет обеспечена безопасность населения<sup>436</sup>. Рассуждения футуролога особенно обращают на себя внимание сейчас, когда российское сообщество анализирует причины, по которым провалилась федеральная целевая программа «Электронная Россия (2002-2010 годы)», декларировавшая фактическое создание электронного правительства за несколько лет.

Сторонники теории социальной преемственности настаивают на том, что при всех тех изменениях, которые происходят с человечеством, суть общественной организации жизни осталась прежней. В частности, Ф. Уэбстер отмечает, что в экономической жизни до сих пор преобладает принцип максимизации прибыли и фордистский режим накопления<sup>437</sup>, а в политической - цель сохранения и укрепления национального государства (что убедительно доказывает Э. Гидденс<sup>438</sup>). Для этого используются механизмы отсуживания, широкие возможности которым открывает сеть Интернет. Г. Шиллер, в противовес Беллу, утверждает, что не будет создано никакого «коммунитарного» общества, а увеличение роли информации лишь усилит «информационную пропасть», когда непривилегированные слои населения будут погребены под «информационным мусором» и, следовательно, станут пассивными<sup>439</sup>.

Неким компромиссным решением между двумя обозначенными подходами можно назвать концепцию М. Кастельса. В своей фундаментальной работе «Информационная эпоха: экономика, общество и культура» он выводит важное понятие «информационального капитализма». С одной стороны, он подчеркивает, что капитализм остался стержнем современного общества. С другой стороны, главным принципом организации общества стал «информационализм» - «воздействие знания на знание как основной источник производительности»<sup>440</sup>. В эпоху информационного капитализма важна роль национального государства, которое вовлечено в глобальную систему сетей и вынуждено активно действовать в вихре информационных потоков. Максимально упрощая, можно сказать, что базовые принципы общества остались

<sup>435</sup> Тоффлер Э. Третья волна: Пер. с англ. / Ред. и авт. предисл. П.С. Гуревич. - М.: АСТ, 1999. - С. 659-686.

<sup>436</sup> Там же. - С. 658-659.

<sup>437</sup> Уэбстер Ф. Теории информационного общества - М.: Аспект Пресс, 2004. - С. 127-128.

<sup>438</sup> Там же. - С. 276-308.

<sup>439</sup> Там же. - С. 199-200.

<sup>440</sup> Кастельс М Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под ред. О. Шкаратана. - М.: ГУ-ВШЭ, 2000. - С. 39.

прежними, но изменился способ жизни общества и реализации этих принципов. Так как изменяется роль и удельный вес социальных групп, а также характер коммуникации между ними, то мы можем говорить о реальном переходе общества к новой информационной эпохе.

Формат работы не позволяет нам подробно рассмотреть наследие теоретиков информационного общества, но даже беглый обзор позволяет выделить главные идеи, которые имеют большое значение для понимания концепций электронного правительства.

Во-первых, в работах второй половины прошлого века заложены основы дискуссии о технологическом детерминизме и социальной обусловленности технологического развития. Аргументы представителей обоих подходов не лишены убедительности и должны быть приняты во внимание авторами и аналитиками концепций электронного правительства. Этот вопрос особенно важен для недемократических, переходных и стран с нестабильной демократией, возлагающих большие надежды на электронное правительство как на фактор развития демократии. Также эта дискуссия занимает одно из центральных мест в неинституциональных исследованиях, когда оценивается влияние неформальных институтов на формальные институты, имеющие «импортное» происхождение.

Во-вторых, теоретики информационного общества поставили вопрос о роли суверенного национального государства в т.н. постсовременности. Прогнозы, данные этими учеными, должны учитываться теоретиками и практиками электронного правительства: приведет ли их деятельность к реализации полупрямой демократии и принципа сочлененное™ или лишь усилит социальное и политическое неравенство? Послужит ли электронное правительство включению государств в глобальное информационное пространство или станет механизмом тотального контроля за собственным населением в собственных замкнутых информационных границах? Сегодня эти вопросы обращают на себя внимание исследователей электронного правительства, работающих, прежде всего, в рамках англо-американской политической науки (небольшой, но емкий обзор существующих точек зрения дают Норрис и Кертис<sup>441</sup>),

И, наконец, из работ того периода мы черпаем важную мысль о том, что невозможно радикальное изменение одной сферы социальной жизни, автономное от других сфер. Приняв во внимание это положение, мы можем понять, почему реформы в сфере государственного управления, направленные на его информати-

<sup>441</sup> Norris P., Curtice J. If You Build a Political Web Site, Will They Come? / Electronic government : concepts, methodologies, tools and applications / Ari-Veikko Anttiroiko, editor. - Hershey - New York: IGI Global, 2008. - P. 697-714.

зацию, далеко не всегда приводят к повышению эффективности контроля или к более полному осуществлению демократии.

Концепции электронного правительства, сформировавшиеся в конце 1990-х-начале 2000-х гг., основываются на широком базисе теорий и проектов второй половины XX века. Те их аспекты, что касались сферы государственного управления, внутривластных взаимодействий и, шире, взаимодействия власти и общества, и составили основное содержание современных концепций электронного правительства.

Из теорий информационного общества пришло понимание того, что сфера публичного управления нуждается в реорганизации, основанной на использовании информационно-коммуникационных технологий. Оттуда же пришли идеи расширения демократического участия и уменьшения иерархичности связей в пользу горизонтально ориентированных информационных потоков. Сегодня это базовые принципы электронного правительства, которые декларируются лидерами всех стран.

Эти же теории информационного общества поставили такие вопросы, как опасность информационного неравенства («цифрового неравенства») и тотального отслеживания. Сегодня эти вопросы еще более актуальны, и экспертное сообщество должно всегда держать их в уме. В случае, если подобные процессы будут развиваться, это будет означать, что современные технологии не трансформируют отношения в соответствии с оптимистичными ожиданиями таких теоретиков информационного общества, как Белл, а сохраняют нынешние отношения, лишь усиливая позиции привилегированных групп и их возможности контролировать непривилегированные.

В целом, приходится признать, что наследие XX века почти десятилетие было недооценено - в первую очередь, теми практиками, которые внедряют электронное правительства в систему публичного управления.

#### 2.4.7.0 политическом воспитании в эпоху Средневековья (Аманова Л.М.)

#### 2.4.7. Sobre la educacion politica en la epoca medieval (Amanova L. M.)

Воспитание и обучение в жизнедеятельности человеческого общества всегда играли важную роль. Являясь сложным процессом вхождения подрастающих поколений в социальную и культурную жизнь общества, быт, они позволяют индивиду приспособиться к существующей действительности, ориентироваться в разнообразных жизненных условиях, выстраивать взаимоотношения со сверстниками и взрослыми, с окружающей средой. Очевидно и то, что политика в области воспитания и обучения определяются теми политическими, социальными и экономическими реалиями, которые существуют в том или ином обществе, и эти реалии должны быть отражены в содержании образовательной деятельности.

В современных исследованиях политического воспитания в философии, политологии, педагогики, социологии прослеживается интересная закономерность: все исследователи отмечают, что понятия «государство», «государственный характер воспитания», «гражданин», «гражданское право», «демократия», содержание воспитания молодежи в широком смысле как передачи социального опыта от старшего поколения младшему вошли в науку и практику ещё во времена древнегреческих мыслителей - Платона, Аристотеля. Однако проявление сущности политического воспитания исследователи связывают с возникновением гражданского общества в странах Западной Европы в основном с середины XVII века. Огромный пласт культуры Средневековья не рассматривается с позиций ценностного аспекта воспитания подрастающего поколения, их социализации в существующий социум.

Для определения объема и полноты содержания понятия «политическое воспитание» мы используем критический дискурс - анализ, главной отличительной характеристикой которого является акцентирование внимания на идеологических контекстах дискурса социальных отношений<sup>442</sup>, а также дискурсивно-исторический метод Водак.

В трудах античных философов нет такого понятия как «политическое воспитание». В произведениях Платона «Государство», «Законы» раскрываются следующие представления о социальном характере воспитания:

«В нашем рассуждении мы, очевидно, подразумеваем под воспитанием... то, что с детства ведет к добродетели, заставляя чело-

<sup>442</sup> Русакова О.Ф., Русаков В.М. PR-дискурс: Теоретико-методологический анализ. - Екатеринбург: УрО РАН, ИНСТИТУТ международных связей, 2008. - 340 с.

века страстно желать и стремиться стать совершенным гражданином, умеющим согласно справедливости подчиняться или же властвовать»<sup>443</sup>. «Добродетель - это, по-видимому, некое здоровье, красота, благоденствие души, а порочность - болезнь, безобразие и слабость»<sup>444</sup>. «Воспитание есть привлечение и приведение детей к такому образу мыслей, который признан законом правильным и в действительной правильности которого убедились к тому же на опыте люди самые почтенные и престарелые»<sup>445</sup>. В труде Аристотеля «Политика» отмечается: «Все (прирожденные) способности (человека), всякое практическое применение их для соответственной каждой из них работы нуждается в предварительном воспитании и в предварительном приноравливании... А так как все государство в его целом имеет в виду одну конечную цель, то, ясно, для всех граждан нужно тождественное воспитание, и забота об этом воспитании должна быть заботою государственною, а не делом частной инициативы... Не следует, сверх того, думать, будто каждый гражданин - сам по себе; нет, все граждане принадлежат государству, потому что каждый из них является частицей государства»<sup>446</sup>.

Дискурс политического воспитания в античном мире слагается из следующих компонент:

1. Сильная централизованная власть государства определяет цели, содержание, формы, методы и средства светского воспитания подрастающего поколения;

2. Государство извне актуализирует конкретную социальную идентичность - совершенный гражданин - философ, способный в будущем занять управленческие позиции в государстве; актуализация идентичности задает определенную структуру поведения и когнитивные схемы человека в соответствии с прототипом той группы, идентичность с которой актуальна;

3. Идея о всесторонне и гармонично развитой личности предполагает гармоничное развитие трех сторон его души (по Аристотелю) - растительной, животной и разумной.

Сущность политического воспитания молодежи в рабовладельческом государстве заключалась в том, что для свободнорожденных граждан должна была быть организована специализированная, систематическая подготовка подрастающего поколения к общественной жизни в условиях существующего государства, то есть речь идет о политической социализации граждан в условиях данного политического устройства.

<sup>443</sup> Платон. Законы, кн. 1. - [www.koob.ru/platon/zakoni\\_platon](http://www.koob.ru/platon/zakoni_platon) - ресурс просмотрен 15.02.2011.

<sup>444</sup> Платон. Государство, кн. 4. - Электронная библиотека (с) 2004 - <http://bookZ.ru> - ресурс просмотрен 15.02.2011.

<sup>445</sup> Платон. Законы, кн. 2. - [www.koob.ru/platon/zakoni\\_platon](http://www.koob.ru/platon/zakoni_platon) - ресурс просмотрен 15.02.2011.

<sup>446</sup> Аристотель. Политика // Хрестоматия по истории зарубежной педагогики. Сост. и авт. вводимых статей проф. А.И. Пискунов. - М: Просвещение, 1971 - С. 34-39.

Объем понятия «политическое воспитание» является частью объема понятия «политическая социализация», поэтому можно предположить, что политическое воспитание есть компонент политической социализации индивида в условиях данного общества.

Проанализируем труды средневековых мыслителей по вопросу социального воспитания детей. В трактате «поучения Силуана» (II—IV вв.) в жанре этико-педагогических наставлений эпохи раннего христианства формируется система отношений к миру и к Богу: «Сын мой, возьми себе (за основу) воспитание и учение... Стань благородным, ведя праведную жизнь. Прибери себе строгость благонравия... Не отступай от моего учения и не приобретаешь неучености, чтобы не ввести заблуждение свой народ... Если хорошо править не многими, как ты это видишь, то насколько лучше править каждым, господствуя над любым собранием и любым народом, и во всех отношениях ты возвышен божественным Логосом». О необходимости воспитания детей в монастырских школах писал Иоанн Златоуст (ок. 347-407) в своем труде «Творения»: «Отпустим же детей служить (в монастырь), вводя их... в самое небо... Если тот, кто воспитывает борцов для городов или обучает воинов для царей, удостоивается великой чести, то какой дар можем получить мы, воспитывая для бога столь доблестных и великих (праведностью) мужей?... Постараемся быть отцами доблестных детей, строителями Христоносных храмов (в них)... всячески содействовать их пользе...». Ученик Алкуина Храбан Мавр (776/788-856) в своих ранних трудах предлагает перечень качеств личности, которые необходимо воспитывать служителю церкви, чтобы иметь возможность проповедовать христианские истины пастве. Но главная ценность его трудов - характеристика добродетелей человеческих и противоположных им пороков, а также совет соблюдения меры в воспитании добродетелей, чтобы они не переросли в свою противоположность - пороки.

Несколько иное содержание воспитания детей было у мусульман в Средневековье. Дети знати получали домашнее классическое образование и воспитание. Однако содержание воспитания регулировало государство и религия. Например, в «Книге Кабуса», написанного в качестве наставлений своему сыну знатным вельможей Унсуралмаали Кай-Кавус, подчеркивается, что «право сына - получить знания и воспитание... Если ты его не воспитаешь, воспитаешь время... А ты воспитание, образование и обучение сделай своим наследством и оставь ему, чтобы удовлетворить его права, ибо нет для детей знати наследства лучше воспитания. А для сыновей простого люда нет наследства лучше, чем



ремесло, хоть ремесло и не дело для знатных... Но, по правде, по моему, ремесло - величайшее искусство, и пусть сыновья знатных людей знают сотни ремесел, если они только ими не зарабатывают, то это не укор, а достоинство». В трактате Эгидия Римского (1246/47-1316) «О правлении государей» особое внимание уделяется умственному и нравственному воспитанию детей знати. Эгидий предостерегает: «Никто не является господином по природе, если не процветает в нем благоразумие и интеллект... Детям государей и правителей с самого детства настолько больше подобает прилагать труда к наукам, насколько подобает им быть проницательнее и благоразумнее, дабы могли властвовать по природе. Ведь если правитель не славен благоразумием и интеллектom, он легко обращается в тирана, потому что не заботится о добродетельных деяниях, а деньги и внешние блага оценивает выше, чем следует. Он, стало быть, будет тираном и грабителем народа».

Изменился ли дискурс политического воспитания в эпоху Средневековья по сравнению с дискурсом рабовладельческого государства? Да, изменился:

1. Государство уступает свое главенство в определении целей и содержания воспитания усиливающейся власти церкви. Цель воспитания всесторонне и гармонично развитой личности детей высшего сословия остаются актуальными и для эпохи Средневековья, однако в содержании нравственного воспитания появляется мощная религиозная составляющая;

2. Актуализируется социальная идентификация высшего сословия феодального государства через систему воспитания и обучения детей знати;

3. Сохраняется идея о всесторонне гармоничном развитии личности будущих правителей при наличии религиозной составляющей воспитания.

Таким образом, политико-воспитательный дискурс в эпоху Средневековья представляет собой относительно новый и достаточно сложный объект исследования.

#### 2.4.8.0 маргинальных группах как субъектах политики

(Шемерова П.)

#### 2.4.8. Los *grupos marginales* como sujetos políticos (Shemetova P.)

Феномен маргинальности существует в разных обществах повсеместно. В российском политическом дискурсе такая характеристика как «маргинальность» того или иного явления носит негативный оттенок. Можно интерпретировать её по-разному, однако, в избранном контексте маргинальность рассматривается не в качестве негативной характеристики той или иной социальной группы, а как признак принадлежности к меньшинству, не обязательно с низким социальным статусом, но с ценностным ориентиром, отличным от общепринятого.

С.П. Гурин высказывает интересную и важную, на наш взгляд, мысль о том, что маргинальность, это не только некий статус, но и способность быть на краю, «позиционироваться как крайнее, предельное положение или состояние»<sup>447</sup>.

Поведению малых и больших групп в политике, так же как и явление маргинальности уделяется повышенное внимание. Это связано, прежде всего, с тем, что с развитием гражданского общества усложняется социальная структура и культурное наполнение её элементов.

Сейчас отмечается большое разнообразие маргинальных групп, так или иначе принимающих участие в политическом процессе. В странах с развитой демократией становится заметным, что представители ассимилированных (маргинальных) групп обладают возрастающими возможностями отстаивания своих интересов в политике. Эти группы отделены от общей массы по разным признакам: религиозному (например сионисты в США или представители ответвлений христианства); половому (феминистки, гомосексуальные группы); политическому (например, «лимоновцы» и представители других радикальных политических идеологий).

Сама маргинальность, как определяющая положение группы в обществе зарактеристика, меняет свою природу в процессе развития (либерализации или наоборот консервации) политической культуры общества. В один момент времени внешняя по отношению к маргинальной группе среда идентифицирует её как отличную от себя, а в другой - маргинальная группа становится простым меньшинством, ценностные ориентиры которой принимаются обществом, хотя и не поддерживаются большинством (яркий пример - Эсеры, РСДРП до и после революции).

В современной России рассматривать маргинальные группы в политике представляется затруднительным. Например, партию национал-большевиков бесспорно следует назвать маргинальной, её лидер и активные сторонники постоянно

<sup>447</sup> Гурин С.П. Маргинальная антропология. - Саратов, 2000.

имеют проблемы с законом. Но полноправным субъектом политики «лимоновское» движение назвать нельзя. Кроме того, вызвавшие высокий общественный резонанс недавние события на Манежной площади в Москве и их главные участники - представители так называемой «фанатской» молодежной субкультуры, также с большой натяжкой представляются субъектом современной российской политики.

В этом примере интересной предстает неоднозначность статуса названной молодежной субкультуры. Политический дискурс определяет такие социальные группы маргинальными, их идеология и ценности идут в разрез с понятиями о толерантности и гуманизме. Однако это лишь внешняя сторона явления. Внутрисистемный взгляд (с позиции молодежи, как социальной группы) на «фанатов» показывает, что они лишь одни из ряда современных молодежных субкультур, которые внутри большой группы не воспринимаются в качестве маргинальной. Такое разное представление об одной и той же группе вызывает некоторую дисгармонию в восприятии её принципов и ориентиров.

Иначе дело обстоит в странах, где маргинальные группы в политике представлены не крайне радикальными, а хорошо организованными и формальными движениями и партиями.

Для иллюстрации конструктивной деятельности таких групп в качестве субъектов политики, возьмем, к примеру, активность американских сионистов. Как отмечает Г. Ацмонд в своей статье<sup>448</sup>, одной из главных причин появления сионизма в качестве националистического движения является ответ на интеграцию еврейства в европейское сообщество. Сепаратизм был во многом объединяющим для еврейской нации вопросом.

Американские сионисты используют несколько ключевых способов для получения политического влияния. Первый и самый широко используемый - это лоббирование. Еврейское политическое лобби очень влиятельно не потому, что ключевые административные должности занимают евреи-сионисты, это связано с психологическими особенностями индивидуальной самоидентификации. «Еврейство - первичная характеристика, все прочие качества преходящи»<sup>449</sup>. Неоднозначное отношение, как к сионистским, так и к феминистским и гомосексуалистским организациям вызвано не столько ксенофобскими настроениями, а в большей степени тем, что «если кто-то желает проводить маргинальную политику, он должен сперва вызвать отвращение к себе. Сионистам нужны горящие синагоги, а лесбиянкам нужны жертвы изнасилований»<sup>450</sup>.

<sup>448</sup> Ацмонд Г. Сионизм и другие маргинальные течения, <http://www.muhranof.narod.ru/marginal.htm>.

<sup>449</sup> Там же.

<sup>450</sup> Там же.

Однако для нас не секрет, что американское общество (и даже церкви) достаточно толерантно относится к «гей-парадам» и к радикальным феминистическим партиям. В ряде европейских государств такие движения имеют поддержку среди людей, не вовлеченных в такие движения. Кроме того, показательным примером является и то, насколько европейский социум лоялен по отношению к тем группам населения, для которых в законодательство вносятся изменения относительно легких наркотиков и их употребления.

Если рассмотреть похожие маргинальные группы в России, которые объединены не политической идеологией, а по религиозному или какому-либо иному признаку, то трудно обнаружить поддерживающие их влиятельные партии или неправительственные общественные организации. Что же касается маргинальных групп, которые не имеют «проблем» с законом, то они представлены мелкими оппозиционными интернет-сообществами, в состав которых, как правило, входит единственный «блоггер» и сочувствующие ему (показательным в этом случае является интернет-блог Алексея Навального). Строго говоря, сравнивая активность маргинальных партий в России, Европе и США, можно заметить, что в России негативное отношение к маргинальной оппозиции со стороны власти выражено слабо: «небольшая группа маргинальных политиков, которая присутствует в любой стране всегда и которая заинтересована в том, чтобы надуть интерес к себе»<sup>451</sup> - замечал Д. Медведев. Конечно, уровень правительственной неприязни к оппозиции напрямую взаимосвязан с развитием гражданского общества. Вот что по этому поводу пишет журналист В. Шендерович: «в гитлеровской Германии «маргиналами» были все, кто не кричал «Sieg Heil!», в СССР - Солженицын и Сахаров, в Мьянме под домашним арестом и в глубокой «маргинальности» 12 лет просидела лауреат Нобелевской премии Аун Сан Су Чжи, а при Пол Поте «маргиналом» был всякий, кто умел читать, - таким проламывали черепа мотыгами и скармливали крокодилам»<sup>452</sup>.

Но что кроме уровня развития гражданского общества отличает российские маргинальные группы от американских и европейских? Есть множество различий, но наиболее интересным кажется одно - Ацмонд называет это отличие The Single Narrative (односторонняя версия), к чему апеллируют сионисты и феминистки, и чего нет (или присутствует не настолько явно) у российских оппозиционеров. Для сионистов - это Холокост, а для феминисток - факты насилия над женщинами и дискриминация. Версия Хо-

<sup>451</sup> Из интервью представителям испанских СМИ, сайт президента РФ ([http://archive.kremlin.ru/appears/2009/03/01/0943\\_type63377type63379\\_21342S.shtml](http://archive.kremlin.ru/appears/2009/03/01/0943_type63377type63379_21342S.shtml)).

<sup>452</sup> О «политических маргиналах» в России, В. Шендерович, <http://www.mideast.ru/351/45269>.

локоста достаточно статична и её не принято обсуждать. Что же касается феминистской «односторонней версии», то здесь им на помощь приходит не только исторический факт дискриминации, но и масс-медиа (многочисленные кампании по защите прав женщин, например, широкая кампания организации Amnesty International).

Главный вопрос в том, чего же в большей степени не хватает для становления в России полноценными субъектами политики маргинальных групп - гражданского общества или «односторонней версии»? Или все же, как в случае с «фанатами», полной сепарации от общества? Возможно, попытки вызвать сочувствие у гражданского общества, предпринимаемые «нацболами» встречают недостаточную поддержку потому, что население апатично к альтернативным политическим идеологиям, а движение «зеленых» не встречает широкой поддержки среди населения, в связи с вовлеченностью большей части населения в производство.

Видно, что в европейском, американском и российском дискурсе принципиально отличаются представления о маргинальных группах, об их политической активности и вовлеченности в политический процесс. Но отличаются не только представления наблюдателей, отличаются и качественный и количественный состав реальных групп. Изменения же положения маргинальных групп в российской политике во многом будет зависеть от темпов развития в нашей стране институтов гражданского общества.

## 3. Л.Н. ТОЛСТОЙ И «ТОЛСТОВСТВО»

### 3.1. N. TOLSTOI Y EL «TOLSTOISMO»

#### 3.1. Творческое наследие Л.Н. Толстого

##### 3.1. La herencia creativa de L. N. Tolstoi

#### 3.1.1. Политические и теологические основы творчества

##### Л.Н. Толстого (Хвощёв В.Е.)

#### 3.1.1. Los fundamentos politicos y teologicos contenidos

##### en la obra de L. N. Tolstoi (Jvoschev V. E.)

*Резюме. Политические и религиозные взгляды А.Н. Толстого заслуживают глубокого изучения и приложения к современной жизни российского общества. Особенно важным является конкретное определение зла и арсенала приемлемых с точки зрения человеческой морали средств борьбы со злом и его воинствующей формой - насилием.*

*Resumen. Las viskmes politicos y religiosas de L. N. Tolstoi merecen un estudio profundo, asi como su posible aplicadn a la vida concreta de la sociedad rusa. El autor le da importance a la definici&n concreta del mal y al arsenal de medios ut Uizados para la lucha contra este y contra la violenci como su forma mas agresiva. Esta lucha tendria que estar guiada por las normas de la moral humana..*

Время жизни Л.Н. Толстого приходится на специфический этап политической и религиозной истории России, характеризующийся ростом социально-политической активности общества и секуляризацией гражданских отношений.

Для XIX и большей части XX века характерны повсеместно усиливающаяся социальная поляризация и обострённое переживание несправедливости устройства существующих общественных отношений. На историческую арену неудержимо вторгнулся мощный субъект - народная масса, ранее игравший лишь эпизодические роли. Не удивительно, что этому тотальному процессу сопутствовало развитие политической и религиозной мысли, формирующее контрастные идейные позиции и пренебрежение к компромиссным решениям. Особенно рельефно «двухполюсное» мировоззрение проявлялось тогда в России, где общество стремительно раскалывалось на левых и правых, красных и белых, социалистов и либералов. При этом все российские граждане вольно или невольно втягивались в процесс политической дифференциации, предвещавший глубокий общественный раскол. Недооценка правящим классом политического потенциала народных масс, с одной стороны, и усиливающееся самосознание народа, с другой, создавали в стране острую революционную ситуацию.

Философская и теологическая мысль того периода едва успевала отразить эту тенденцию, тогда как искусство и литература

опережали науку не только в осмыслении жизни, но и в предвидении надвигающихся потрясений.

Удивительно точное ощущение времени и предчувствие перемен свойственны всему разноплановому литературному творчеству Л.Н. Толстого. Его художественные произведения и публицистика пронизаны жёсткими политическими оценками и критикой царского режима вопреки настойчиво декларируемой автором собственной аполитичности. Однако оценка и критика власти широко распространены в любом обществе и, как правило, банальны по содержанию. Л.Н. Толстой значителен другим: он создал идейную конструкцию, пригодную для нравственной ориентации человека в сложной общественной жизни.

Лев Николаевич Толстой был личностью многогранной. В.И. Ленин справедливо выделял три компоненты его незаурядной личности: писатель, мыслитель, проповедник. Великим писателем Л.Н. Толстой, бесспорно, останется в веках, в ряду же мыслителей его всё явственнее выделяет, хотя на сегодняшний день и не бесспорная, строгая философская концепция, достойная внимательного изучения. Эта система философских взглядов логично привела писателя к своеобразному пониманию сущности бытия, обозначила его отношение к религии, заложила основы теологии «толстовства». С высот сегодняшнего дня Л.Н. Толстой предстаёт как писатель, философ, теолог. Именно теолог с собственной богословской позицией, а не проповедник одного из известных религиозных культов. И если писатель Толстой занимает почётное место в истории литературы как «зеркало» своего времени, философ Толстой - как основатель школы «непротivления злу», то теолог Толстой скрывается в не систематизированном, а потому до конца не осмысленном, религиозном дискурсе, заслуживающем обстоятельного изучения.

Действительно, научно-публицистическое творчество Л.Н. Толстого продолжает оставаться неизвестным более или менее широкому кругу наших современников, примерно в той же мере, как оно было малоизвестным, по ленинской оценке, в конце XIX-начале XX веков, несмотря на то, что штамп «великого русского писателя» прочно укоренился в общественном сознании. «Великость» Л.Н. Толстого и сегодня продолжает оставаться у русского человека внушённым стереотипом - предметом, скорее, национальной гордости, веры, чем научного знания.

Философским и теологическим опытом Толстого в кругах узких и более просвещённых уделялось и уделяется определённое внимание. Оно сосредоточено преимущественно на отдельных деталях или сторонах философско-публицистического наследия

писателя. В его работах находят созвучие своим мыслям и социалисты, и анархисты, и либералы, и различных мастей сектанты. Но никто из них не может принять «толстовство» полностью. В частности, дружественность многих взглядов Толстого к идеям социалистов, как ни странно, всегда соседствовала с враждебностью последних к его учению в целом. Известно воинствующее неприятие «толстовства» В.Г. Плехановым, П.Б. Аксельродом, Н.К. Михайловским. Да и В.И. Ленин, признавая литературный талант А.Н. Толстого, постоянно упрекал его за ограниченность пассивной критикой власти и отрицание необходимости активных революционных действий. Но разве не слова *Л.Н. Толстого* «я радуюсь на революцию»?

Действительно, трудно избавиться от впечатления, что политические взгляды Л.Н. Толстого непоследовательны, эклектичны и не укладываются в рамки известных течений. И этому есть простое объяснение. Традиционные идеологии в большей или меньшей мере грешат против человеческой морали, в то время как конкретные практические задачи общественного развития легко решаются с нарушением определённых нравственных норм. Покушение на нравственность всегда связано с насилием. При этом к услугам власти - широкий выбор средств, опробированных историей, которые предлагаются партийными группами, объединёнными идеологическими вывесками. Так, в зависимости от обстоятельств власть отдаёт предпочтение той идеологии, которая оправдывает своей логикой планируемое насилие и связанный с ним отход от общественной морали.

Следовательно, любая идеология приемлет «толстовство» настолько, насколько глубока её нравственная позиция и критична к доктрине Л.Н. Толстого непотворения злу насилием в той мере, в какой готова попуститься моралью.

Однако было бы не верным считать «доктрину непотворения» Л.Н. Толстого исключительно этическим или религиозным феноменом. В современной терминологии доктрина эта обретает вид универсальной теории толерантности, охватывающей и национальные, и конфессиональные, и политические, и прочие социальные сферы человеческого бытия. Нетрудно показать, что «толстовство» является основой современного мультикультурализма, отношение к которому колеблется подобно маятнику между противоположными мнениями.

Важно подчеркнуть, что распространённый остракизм лозунга «непотворение злу насилием» зиждется на его примитивном восприятии как исключительно пассивной формы существования. На самом деле сам Л.Н. Толстой неоднократно разъяснял свою позицию по этому поводу: «Злу должно проти-



виться всякими праведными средствами, но никак не злом»<sup>453</sup>. По сути, речь идёт не об отношении к злу, которое не только у сторонников Л.Н. Толстого, но и у всех здравомыслящих людей не может не быть отрицательным, а о неразборчивости в средствах борьбы со злом. Говоря современным языком, реакция нравственного человека на причиняемое ему зло должна быть «несимметричной» - исключать зло и насилие. Но она не должна быть безучастной, терпимой, равнодушной. Какой может быть эта реакция и какой арсенал средств приемлем для борьбы со злом? Да и как идентифицировать зло? Ответы на эти и многие другие вопросы вариативны во времени и зависят от многих условий и обстоятельств. Они предполагают самые общие и принципиальные решения, учёт конкретной исторической обстановки.

Поэтому сторонники «толстовства» меняют принцип «непротравление злу насилеием» более активным принципом «противление злу ненасильственными методами».

Очевидно, что с позиций нравственности политическая и религиозная доктрины Л.Н. Толстого логически безупречны и последовательны.

Другое дело, что политическое и теологическое учения, основанные на моральных принципах, в настоящее время существенно расходятся с реалиями обыденной жизни, где в выигрыше оказываются субъекты, не только адекватно по принятым меркам реагирующие на зло («око за око»), но сами являющиеся источниками не провоцируемых насилия и агрессии. В таких условиях нравственные идеалы неизбежно приходят в противоречие с существующими принципами социальной справедливости. И если подставить злодею «щеку» или пожертвовать ему в назидание «зуб» возможно после нелёгкой внутренней нравственной борьбы, то предложить к закаланию оставшееся «око» вряд кому под силу. В этом состоит глубочайший утопизм «толстовства», не принимаемого ни реальной политикой, ни церковной жизнью и способного лишь играть роль идеального нравственного ориентира. Что, впрочем, не так уж и мало.

<sup>453</sup> Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви: О пути, об истине, о жизни / Сост. И предисл. О.А. Дорофеева. - М: РИПОЛ КЛАССИК, 2004. - С. 322.

### **3.1.2. В.И. Ленин о политическом значении творчества Льва Толстого (Фадеечева М.А.)**

#### **3.1J2. V. I. Lenin sobre la importancia política de la obra de Leon Tolstoi (Fadeicheva M. A.)**

*Резюме. Толстой Л.Н. (1828-1910) - гениальный русский писатель, один из величайших писателей мира, оказавший огромное влияние на развитие русской и мировой литературы. В своем творчестве Толстой осветил жизнь дореволюционной России, отразил сложные противоречивые условия того времени, которые определяли психологию различных классов и различных слоев русского общества в пореформенную эпоху и их поведение в революции 1905-1907 годов.*

*Resumen. Tolstoi L. N. (1828-1910) es un escritor ruso genial, uno de los literatos mas grandes del mundo que produjo un gran impacto al desarrollo de la literatura rusa y mundial. En su obra Tolstoi describio la vida de la Rusia vrrerrevolucionaria, reflejo las condiciones complejas contradktorws de aquel tiempo, las cuales determinaron la psicologia de diferentes closes y estratos de la sociedad rusa en la época de la postreprma y su comportamiento en la revolution de los anos 1905-1907.*

Для российского неопостсоветского времени в научных и общественных оценках феноменов политики, истории и культуры прошлого характерно эклектичное смешение различных, зачастую противоположных концептов и идей, идеологем и идеологий, что затрудняет понимание их значения для настоящего. В связи с этим может оказаться эвристически полезным обращение к отечественной классике с ее идеологической ясностью, теоретико-методологической определенностью и ярко выраженным социально-классовым подходом. Это в полной мере относится к феномену Льва Толстого. Столетие со времени смерти Льва Толстого - это и столетие большевистской оценки его творчества. Эта оценка была сформулирована в ряде статей В.И. Ленина, опубликованных в российских революционных газетах начала XX века. Самая известная статья под названием «Лев Толстой как зеркало русской революции» была написана по поводу 80-летнего юбилея Толстого и опубликована в газете «Пролетарий» в сентябре 1908 г. Несколько статей, посвященных творчеству Льва Толстого, были написаны в связи с его кончиной. Так, в ноябре 1910 г. в газете «Социал-демократ» вышла статья «Л.Н. Толстой». В этом же месяце газета «Наш путь» публикует статью «Л.Н. Толстой и современное рабочее движение». Статья «Толстой и пролетарская борьба» публикуется в декабре 1910 г. в «Рабочей газете». Финальная статья под названием «Л.Н. Толстой и его эпоха» появляется в январе 1911 г. в газете «Звезда». Таким образом, ленинская оценка была определена и толстовская тема закрыта. Однако ленинские статьи заслуживают особого внимания и переосмысления, так как именно они определили отношение к творчеству Толстого на протяжении всей советской и постсоветской истории.

В своих статьях Ленин дает творчеству Толстого политическую оценку, рассматривая его значение с точки зрения влияния на текущую политику и в более широком значении на существующий политический строй. Ленин рассматривает его не только и не столько как литературный и философский феномен, но как феномен политический, порожденный политической ситуацией, отражающий особенности российской власти и всего того, что было с ней неразрывно связано и явилось непосредственным результатом ее действий. Отношение Ленина к творчеству Толстого представляется политическим также и потому, что Ленин последовательно осуществлял классовый подход. Использование классового подхода в процессе исследования кардинально повлияло на полученные результаты и оценки, принципиально изменило картину мира Толстого, превратило мир его произведений в сферу политическую.

Прежде всего, следует обратить внимание на то, что ленинские оценки вызревают в жесткой критике других оценок творчества Толстого, которые были даны в легальной российской прессе по поводу 80-летнего юбилея мыслителя. Ленин подчеркивал, что легальная русская пресса была переполнена статьями, заметками, письмами, другими материалами, посвященными Льву Толстому. Его критика разворачивалась на двух фронтах против одинаково лицемерных мнений. С одной стороны, Ленин критиковал «казенное», «грубое лицемерие продажных писаек», обслуживающих заказ правительственных кругов. Их мнение и оценка зависела от официальной позиции властей, и если власти сначала вели «травить» Толстого, то в связи с юбилеем приказали найти в нем патриотизм, чтобы соблюсти приличия перед европейским общественным мнением. Казенная пресса охотно и успешно выполняла любой властный заказ за соответствующее вознаграждение, поэтому особого влияния эти оценки Толстого на российское общество оказать не могли. Более вредным и опасным Ленин считал «лицемерие либеральное», потому что истинный смысл оценок Толстого в либеральной прессе обнаружить было гораздо сложнее. Если корысть казенной прессы в хвалебных отзывах о Толстом была очевидна, то умысел либеральной прессы был завуалирован. По форме это было самое полное и горячее сочувствие великому писателю и его идеям, по содержанию - не что иное, как фальшивые идеи по поводу величия его взглядов. Самое главное, что за этим можно обнаружить политические цели - попытки «примазаться» к популярному имени осуществились для того, чтобы русские либералы могли приумножить свой политический капитал, присвоить себе роль общенациональной оппозиции, закрепив эту роль в общественном мнении. За этим следовали ленинские разоблачения русского либерализма, представлявшего собою именно лицемерие по отношению к Толсто-

му, так как русский либерал «ни в толстовского бога не верит, ни толстовской критике существующего строя не сочувствует».

Еще более резкой становится ленинская критика этих двух партий в российской легальной прессе в статьях, появившихся после смерти Толстого. Ленин категорически осуждал правительственные газеты, которые «льют крокодиловы слезы» по поводу смерти писателя и уверяли в своем уважении к нему, и которые вместе с тем защищали «святейший» синод, в свое время отлучивший Толстого от церкви, перед смертью якобы пытавшийся вернуть его в лоно церкви. Не менее, а более негативной становится реакция Ленина в отношении либеральных газет, которые не могли определенно выразить свою оценку взглядов великого писателя на капитализм, на российское государство, русскую православную церковь, частную поземельную собственность, положение крестьянства, ограничиваясь «казенно-либеральными», «избито-профессорскими» фразами о том, что Толстой - «великая совесть», «голос цивилизованного человечества». С его точки зрения оценка Толстого как «общей совести» и «учителя жизни» - не что иное, как ложь, сознательно распространяемая либералами, которые хотели использовать «противореволюционную» сторону его учения, пропаганда которой мешала движению вперед, движению к освобождению народа. В статье «Л.Н. Толстой и его эпоха» Ленин осуждал узкоклассовые попытки либеральной буржуазии идеализировать учение Толстого, оправдать его «непротивленство», поддержать его призывы к «нравственному усовершенствованию», увлечься его доктринами совести и всеобщей любви, слушать его проповеди аскетизма и квиетизма. Ленин видел причину лжи, двусмысленности и лицемерия либерального отношения к Толстому в самой классовой сущности российского либерализма, вместе с тем критика Толстым всех этих явлений оценивалась им как «пощечина буржуазному либерализму». Критикуя официальную и либерально-оппозиционную точку зрения на значение творчества Толстого, Ленин претендовал на правильную его оценку, которая, по его мнению, была возможна только с позиций социал-демократического пролетариата.

Российская социал-демократия не отрицала выдающегося таланта Льва Толстого. Пролетарская позиция была определенно сформулирована именно по поводу смерти мыслителя: «Русские рабочие почти во всех больших городах России уже откликнулись по поводу смерти Л.Н.Толстого и выразили, так или иначе, свое отношение к писателю, который дал ряд самых замечательных художественных произведений, ставящих его в число великих писателей всего мира, - к мыслителю, который с громадной силой, уверенностью, искренностью *поставил* целый ряд вопросов, касающихся основных черт современного политического и обще-

сгвенного устройства»<sup>454</sup>. Социал-демократические депутаты III Думы выразили классовое чувство в связи с трагическим событием, ими была послана телеграмма на имя близкого друга и последователя Л.Толстого В.Черткова, в которой было сказано: «Социал-демократическая фракция Государственной думы, выражая чувства российского и всего международного пролетариата, глубоко скорбит об утрате гениального художника, непримиримого, непоколебленного борца с официальной церковностью, врага произвола и порабощения, громко возвысившего свой голос против смертной казни, друга гонимых»<sup>455</sup>.

Ленин называл Толстого «великим художником», «гениальным художником», его произведения - «гениальными художественными произведениями», «великими произведениями», «первоклассными произведениями мировой литературы». Ленин признавал мировое значение Толстого как художника, мыслителя и проповедника и соизмерял его с мировым значением первой русской революции. Признание величия и гениальности не служило препятствием критики. Особенно жесткой эта критика, звучавшая как обвинительный приговор, была в статье, посвященной 80-летию Толстого, тогда как посмертные статьи содержат жесткие, но не столь беспощадные оценки. «Исторический грех толстовщины» представлялся Ленину весьма значительным. Прежде всего, он заключался в том, что мыслитель только поставил вопросы об особенностях и недостатках социально-политического устройства, не дав на них правильных ответов. Самый большой грех состоял в том, что Толстой абсолютно не понял рабочего движения, его истинной революционности, его роли в социалистической борьбе. Отразив одно из величайших событий российской истории - революцию 1905 г., Толстой не понял это событие до конца. Будучи великим художником, он должен был адекватно показать хотя бы некоторые существенные стороны этого события. Лев Толстой явно не осознал значение русской революции, явно отстранился от нее, оказался «зеркалом слабости» русской революции, ее кривым зеркалом.

Согласно ленинской идее, творчество Толстого, явившись зеркалом русской революции, отразило ее историческое своеобразие, ее сложности и противоречия, показало ее силу и слабость, ее недостатки. Однако все это не было до конца понято и обозначено, что было связано с противоречиями во взглядах великого писателя. Вместе с тем сами противоречия во взглядах были отражением всех противоречий и сложностей, существовавших в самой российской действительности последней трети XIX века,

<sup>454</sup> Ленин В.И. Л.Н. Толстой и современное рабочее движение // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Издание пятое. - Т. 20. - М: Изд-во политической литературы, 1976.-С. 38.

<sup>455</sup> Там же. - С. 446.

так как расцвет творчества Толстого приходится на период между двумя потрясшими имперскую Россию событиями: отменой крепостного права 1861 года и первой русской революцией 1905 года, Ленин подчеркивал, что противоречия во взглядах Толстого - это не его личные заблуждения, а следствие исторических традиций и результат социальных противоречивых условий своеобразной пореформенной и дореволюционной эпохи. Ленин подходил к творчеству Толстого конкретно исторически, видя, что это была идеология «переворотившегося» строя, что «вот именно идеологией восточного строя, азиатского строя и является толстовщина в ее реальном историческом содержании». Сам Толстой писал, что у нас теперь все «переворотилось» и только укладывается. Однако с точки зрения Ленина, Толстой рассуждал внеисторически, отвлеченно, говоря о вечных началах нравственности, вечных истинах религии, что было существенным недостатком его воззрений. Конкретно исторический подход к творчеству Толстого позволил ему сделать вывод о том, что русская революция и знаменательный 1905 год «принес с собой исторический конец толстовщине, конец всей той эпохе, которая могла и должна была породить учение Толстого»<sup>456</sup>.

Ленинская политическая оценка творчества Толстого весьма неоднозначна, более того, довольно противоречива, содержит в себе «да, но», «с одной стороны и с другой стороны», поскольку неоднозначен и противоречив сам объект критического отношения. Ленин выделяет «кричащие» противоречия в творчестве Толстого, показывая его взаимоисключающие особенности: «С одной стороны, гениальный художник..., с другой стороны - помещик, юродствующий во Христе. С одной стороны, замечательно сильный, непосредственный искренний протест против общественной лжи и фальши, - с другой стороны, «толстовец», т.е. истасканный, истеричный хлюпик, называемый русским интеллигентом... С одной стороны, беспощадная критика капиталистической эксплуатации, разоблачение правительственных насилий, комедии суда и государственного управления, вскрытие всей глубины противоречий между ростом богатства и завоеваниями цивилизации и ростом нищеты, одичалости и мучений рабочих масс; с другой стороны, - юродивая проповедь «непротивления злу насилием». С одной стороны - самый трезвый реализм, срывание всех и всяческих масок; - с другой стороны, проповедь одной из самых гнусных вещей, какие есть только на свете, именно: религии, стремление поставить на место попов по казенной должности попов по нравственному убеждению, т.е. культивирование самой утонченной и потому особенно омерзительной

<sup>456</sup> Ленин В.И. Л.Н. ТОЛСТОЙ И его эпоха // Ленин В.И. ПСС. Изд-е пятое. - Т. 20. - М: Изд-во полит. лит., 1976. - С. 103.

поповщины...Толстой смехон, как пророк, открывший новые рецепты спасения человечества...Толстой велик, как выразитель тех идей и тех настроений, которые сложились у миллионов русского крестьянства ко времени наступления буржуазной революции в России»<sup>457</sup>. В статье «Л.Н. Толстой», написанной на смерть Толстого, Ленин продолжает анализ противоречий во взглядах писателя, его достоинства оборачиваются недостатками: «Но горячий протестант, страстный обличитель, великий критик обнаружил вместе с тем в своих произведениях такое непонимание причин кризиса и средств выхода из кризиса, надвигавшегося на Россию, которое свойственно только патриархальному, наивному крестьянину, а не европейски образованному писателю»<sup>458</sup>. Во взглядах Толстого Ленин замечал негативные стороны, видел, что «учение Толстого безусловно утопично и, по своему содержанию, реакционно в самом точном и в самом глубоком значении этого слова»<sup>459</sup>, однако признавал, что произведения Толстого содержат в себе революционный потенциал. По мнению Ленина, это учение представляло собой с точки зрения идеологии феодальный и критически-утопический социализм.

Оценивая взгляды Толстого, Ленин использовал повод дать свою политическую характеристику исторических особенностей первой русской революции. Ленин определил три основных ее особенности. Во-первых, это была *крестьянская* буржуазная революция в эпоху очень высокого развития капитализма в мире и сравнительно высокого его развития в России. Согласно ленинской оценке, «этот период был периодом усиленного роста капитализма снизу и насаждения его сверху». Однако это был особый капитализм, который представлял собой, по сути старую крепостническую систему хозяйства. Также и «политический строй России за это время был тоже насквозь пропитан крепостничеством»<sup>460</sup>. Дополнив классика, можно заметить, что первая русская революция происходила в уникальных условиях российского капитализма с феодальным лицом. Во-вторых, это была *буржуазная* революция, так как была направлена на свержение царской самодержавной власти и помещичьего землевладения, но не на свержение буржуазии. В-третьих, это была *крестьянская буржуазная* революция, так как объективные условия определили и ее задачу - свержение средневековых порядков, «расчистку земли» для капитализма, и ее движущие силы - российское крестьянство.

<sup>457</sup> Ленин В.И. Лев Толстой как зеркало русской революции // Ленин В.И. ПСС. Изд-е пятое. - Т. 17. - М.: Изд-во полит, лит., 1961. - С. 209-210.

<sup>458</sup> Ленин В.И. Л.Н. Толстой // Ленин В.И. ПСС. Изд-е пятое. - Т. 20. - М.: Изд-во полит, лит., 1976. - С. 21.

<sup>459</sup> Ленин В.И. Л.Н. Толстой и его эпоха // Ленин В.И. ПСС. Изд-е пятое. - Т. 20. - М.: Изд-во полит, лит., 1976. - С. 103.

<sup>460</sup> Ленин В.И. Л.Н. Толстой и современное рабочее движение // Ленин В.И. ПСС. Изд-е пятое. - Т. 20. - М.: Изд-во полит, лит., 1976. - С. 38.

Существенным недостатком в позиции Толстого, с точки зрения Ленина, явилось толстовское воздержание от политики, его отречение от политики, отсутствие интереса и понимания политики, его политическая невоспитанность. В отрицание политики, в учение о «непротивлении злу», в проповедь всеобщей любви превратилась толстовская критика монархии, крепостничества, полицейского государства, что в свою очередь привело к апатии, к отказу от революционной борьбы, к непониманию исторической миссии пролетариата. Это было явлением крестьянской, патриархальной сущности его идеологии, так как особенностью русской буржуазной революции была именно ее крестьянская социальная база, определившая развитие и результат революции. Тяжелое положение крепостного крестьянства и окончательное разорение крестьянства после отмены крепостного права сформировали у этого сословия целый ряд негативных политических чувств: отчаяние и злобу, ненависть к угнетателям, протест против сложившегося общественно-политического строя, а также революционное стремление изменить старый порядок, свергнуть полицейское государство, уничтожить помещиков и помещичье землевладение, отказаться от казенной церкви. Однако крестьянская природа русской буржуазной революции определила и методы борьбы, которые не были по-настоящему революционными: «большая часть крестьянства плакала и молилась, резонерствовала и мечтала, писала прошения и посылала «ходателей»<sup>461</sup> вместо того, чтобы выступить с оружием против власти. Пессимизм Толстого, его «непротивленство», обращение к «Духу» было идеологией эпохи «ломки». Ленин считал, что толстовское непротивление злу было серьезнейшей причиной поражения первой русской революции.

Рассматривая творчество Толстого, Ленин признавал, что оно известно в России весьма узкому кругу читателей. Однако он полагал, что необходимо изучать художественные произведения Толстого, так как это позволит русскому рабочему классу лучше узнать своих классовых врагов и понять, в чем заключается его собственная слабость: «Только тогда добьется русский народ освобождения, когда поймет, что не у Толстого надо ему учиться добиваться лучшей жизни, а у того класса, значения которого не понимал Толстой и который единственно способен разрушить ненавистный Толстому старый мир, - у пролетариата»<sup>462</sup>. Ленинская критика Толстого не была самоцелью. Критикуя Толстого, Ленин особенно подчеркивая его непонимание значения пролетариата в революции. Признавая силу и искренность толстов-

<sup>461</sup> Ленин В.И. Лев Толстой как зеркало русской революции // Ленин В.И. ПСС. Изд-е пятое. - Т. 17. - М.: Изд-во полит, лит., 1961. - С. 211.

<sup>462</sup> Ленин В.И. Толстой и пролетарская борьба // Ленин В.И. ПСС. Изд-е пятое. - Т. 20. - М.: Изд-во полит, лит., 1976. - С. 71.



ской критики общественного строя, власти и ее опоры в виде церкви, суда, армии, буржуазной науки и прочих существующих порядков, Ленин делал вывод, что учение Толстого находилось в полном противоречии с борьбой пролетариата. Это было лейтмотивом всех статей Ленина о Толстом и главным пунктом его критики, принципиальным положением в оценке всего творчества Толстого. Ленин определенно проводил главную идеологию о революционной роли социалистического пролетариата, «который единственно способен разрушить ненавистный Толстому старый мир»<sup>463</sup>, и социал-демократии как политических сил способных последовательно решить историческую задачу свержения царской самодержавной власти. В ленинских статьях нет понятий «политическая философия Льва Толстого» или «политическая философия первой русской революции». Однако можно утверждать, что ленинский критический анализ творчества Льва Толстого, представленный в жанре газетных статей по поводу событий биографии мыслителя, позволяет выявить основные идеи политической философии периода 1905-1907 гг., вписанные в социально-политический контекст революционной эпохи.

### **3.1.3. А.Н. ТОЛСТОЙ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТЕРРОР: в поисках альтернативного дискурса (Сибиряков И.В.)**

#### **3.1.3. L. N. Tolstoi y el terror político: en búsqueda de un discurso alternativo (Sibiriakov I. V.)**

*Резюме. В этой части проанализирован ряд аспектов такой актуальной научной проблемы как отношение Л.Н. Толстого к политическому террору. Выявлены наиболее важные факторы, определившие позицию А.Н. Толстого, отмечены основные этапы эволюции его взглядов, проанализированы наиболее известные оценки и суждения, посвященные террору и террористам. Особое внимание в статье уделено альтернативным дискурсивным практикам А.Н. Толстого, которые не получили поддержки влиятельных групп населения России в начале XX в.*

*Resumen. En este apartado se analiza la actitud de L. N. Tolstoi ante el terror político. Se revelan los factores más significativos que determinaron su posición; se destacan las etapas principales en la evolución de sus puntos de vista; se toman en consideración las evaluaciones y juicios más divulgados dedicados al terror y al terrorismo. Se dedica una atención especial a las prácticas alternativas del discurso de Tolstoi que no obtuvieron apoyo entre los grupos influyentes de la población rusa principio del siglo XX.*

Л.Н. Толстой относится к разряду знаковых фигур российской интеллигенции. Его произведения оказали большое влияние на формирование мировоззрения нескольких поколений отечественной интеллектуальной элиты. Особый нравственный авторитет Л.Н. Толстого признавали как его единомышленники, так и оппоненты. Именно поэтому взгляды Л.Н. Толстого, тексты его литературных произведений, дискурсивные практики всегда вы-

<sup>463</sup> Ленин 8. И. Толстой и пролетарская борьба // Ленин В.И. ПСС. Изд-е пятое. - Т. 20. - М.: Изд-во полит, лит., 1976. - С. 71.

зывали и вызывают большой интерес у наиболее образованной и думающей части социума. Детальный анализ наследия Л.Н. Толстого дает возможность лучше понять многие исторические, политические, социальные процессы, происходившие в России на рубеже веков. Важное место в этом наследии занимает проблема политического террора.

В отличие от многих других классиков отечественной литературы XIX в. Л.Н. Толстой почти не имел личных знакомств с революционерами. Как утверждает Н.А. Троицкий «в 60-х годах Толстой относился к революционерам - «нигилистам» с подчеркнутой враждебностью, о чем свидетельствуют его «антинигилистические» пьесы «Зараженное семейство» и «Нигилист»»<sup>464</sup>. Но на рубеже 70-80-х гг. во взглядах Л.Н. Толстого произошел перелом. Он даже обращался к императору Александру III с известным письмом, в котором предлагал помиловать революционеров, причастных к террористическому акту 1 марта 1881г. Убеждая царя в бесплодности репрессий против революционеров, он писал: «убивая, уничтожая их, нельзя бороться с ними. Не важно их число, а важны их мысли. Для того, чтобы бороться с ними, надо бороться духовно. Их идеал есть общий достаток, равенство, свобода. Чтобы бороться с ними, надо поставить против них идеал такой, который был бы выше их идеала, включал бы в себя их идеал»<sup>465</sup>. Однако повлиять на позицию императора Л.Н. Толстой не сумел. Не удалось ему найти «общего языка» и с представителями революционного движения. Не случайно роман Л.Н. Толстого «Воскресенье» (1889-1899гг.), в котором затрагивались «народнические сюжеты», вызвал в российском обществе неоднозначную реакцию.

Вновь к проблеме террора Л.Н. Толстой обратился в 1900г. после того как анархист Г. Бресси убил итальянского короля Гумберта I. Монархическая и церковная печать развернули тогда мощную кампанию критики радикальных борцов с самодержавием. В ответ Л.Н. Толстой подготовил статью, которую первоначально назвал «Убийство Гумберта», но затем подверг ее многократной переработке и дал ей другое название. Статья была напечатана в Лондоне под заглавием «Не убий!».

В России эта статья получила широкую известность благодаря ее заграничным изданиям и рукописным копиям. За издание статьи в Петербурге редактор издательства «Обновление» Н.Е. Фельтен в 1907 г. был отдан под суд. Легально статья была впервые напечатана в 1917 г. издательством «Задруга».

Статья открывалась очень показательным саркастическим разделением убитых королей на «добрых» и «недобрых». Первые, по словам Л.Н. Толстого, были «виновниками, участниками и сооб-

<sup>464</sup> [http://www.situation.ru/app/j\\_ait\\_755.htm](http://www.situation.ru/app/j_ait_755.htm).

<sup>445</sup> Там же.

щниками» убийства десятков тысяч людей, погибших на полях сражений, вторые были «виновниками сотен тысяч, миллионов убийств». Л.Н. Толстой отказал королям и императорам в праве выразить свое возмущение применением к ним закона «око за око, зуб за зуб». Он писал: королям и императорам не только нельзя возмущаться такими убийствами, как убийства «Александра II или Гумберта, но должно удивляться, как так редки такие убийства после того постоянного и всенародного примера убийства, который они подают людям»<sup>466</sup>.

Л.Н. Толстой обратил внимание на то, что «если убийцы королей делают это под влиянием личного чувства негодования, вызванного страданиями порабощенного народа, виновниками которых им представляются Александр, Карно, Гумберт, или личного чувства оскорбления и мести, - то, как ни безнравственны такие поступки, они понятны...».

Однако такого рода поступки не могут решить проблему, считал Л.Н. Толстой. Он утверждал: «Бедствия людей происходят не от отдельных лиц, а от такого устройства общества, при котором все люди так связаны между собою, что все находятся во власти нескольких людей, или, чаще, одного человека, который или которые так развращены этим своим противоестественным положением над судьбою и жизнью миллионов людей, что всегда находятся в болезненном состоянии...»<sup>467</sup>.

С детских лет «они учатся убийству во всех возможных формах, всегда носят при себе орудия убийства: сабли, шпаги, наряжаются в разные мундиры, делают парады, смотры, маневры, ездят друг к другу, даря друг другу ордена, полки, и не только ни один человек не назовет им того, что они делают, настоящим именем, не скажет им, что заниматься приготовлениями к убийству отвратительно и преступно, но со всех сторон они слышат только одобрения, только восторги перед этой их деятельностью. За всяким их выездом, парадом, смотром бежит толпа людей и восторженно приветствует их, и им кажется, что это весь народ выражает одобрение их деятельности. Та часть прессы, которую одну они видят и которая им кажется выражением чувств всего народа или лучших представителей его, самым раболепным образом не переставая, возвеличивает все их слова и поступки, как бы глупы и злы они ни были. Приближенные же мужчины, женщины, духовные, светские, - все люди, не дорожащие человеческим достоинством, стараясь, перещеголять друг друга утонченной лестью, во всем потворствуют им и во всем обманывают их, не давая им возможности видеть настоящую жизнь. Люди эти могут прожить сто лет и никогда не увидать настоящего свободного человека и никогда не услышать правды.

<sup>466</sup> Ъйр:/\уш\у.егНЬ.сот/Лев\_Толстой/Не\_\_убий/1/.

<sup>467</sup> Там же.

Ужасаешься иногда, слушая слова и видя поступки этих людей; но стоит только вдуматься в их положение, чтобы понять, что всякий человек на их месте поступал бы так же. Разумный человек, очутившийся на их месте, может сделать только один разумный поступок: уйти из этого положения; оставаясь же в их положении, всякий будет делать то же самое».

Убийства таких людей, утверждал Л.Н. Толстой, ужасны, но «не по жестокости и незаслуженности, а по неразумению тех, которые их совершают». Только при самом поверхностном взгляде убийство этих людей может представляться средством спасения от угнетения народа и войн, губящих жизни человеческие. Л.Н. Толстой настаивал: «Убивать этих людей - все равно, что избаловать детей, а потом сечь их». Для исправления ситуации, считал Л.Н. Толстой: «не убивать надо Александров, Николаев, Вильгельмов, Гумбертов, а перестать поддерживать то устройство обществ, которое их производит. А поддерживает теперешнее устройство обществ - эгоизм людей, продающих свою свободу и честь за свои маленькие материальные выгоды».

Л.Н. Толстой предложил своим читателям отказаться от надежды одним или двумя террористическими актами решить, накопившиеся в обществе проблемы, но призвал их к масштабной, многолетней работе по переустройству общества, итогом которой стало бы исчезновение террора.

В 1902 г. после новой серии терактов в России, по воспоминаниям А.П. Чехова и С.Я. Елпатьевского, Л.Н. Толстой вновь проявил огромный интерес к актам политического террора<sup>468</sup>. Как писал В.Г. Короленко «Террористы с удивительным самоотвержением шли на убийство и на верную смерть<...> В этой борьбе проявилось много настроения, и оно, в свою очередь, начинало заражать Толстого». В.Г. Короленко в 1902 г. в Крыму встретился с Л.Н. Толстым и рассказал ему об убийстве министра внутренних дел Д.С. Сипягина. Ответ Л.Н. Толстого его сильно удивил: «Как будто и есть за что осудить террористов<...> - сказал Толстой. - Ну, вы мои взгляды знаете<...> И все-таки не могу не сказать: это целесообразно»<sup>469</sup>.

Как пишет И.М. Пушкарева: «Великий Толстой был сам плоть от плоти народа. И хотя любимым героем автора теории «непротivления злу насилieм» был Платон Каратаев, Толстой старался понять людей, решившихся на политический террор. И в том, что люди доходили до эпатирующих общество убийств, Толстой обвинял правительство»<sup>470</sup>.

В 1906 г. Л.Н. Толстой закончил работу над рассказом «Божеское и человеческое». В нем он в литературной форме вновь

<sup>468</sup> <http://www.raemo.m/history/terror/push!careva.htm>.

<sup>469</sup> Короленко В.Г. Земли! Земли! - М, 1991. - С. 76-77.

<sup>470</sup> <http://www.memo.ru/history/terror/pushkareva.htm>.

затронул вопрос о том, на чьей же стороне правда. Но так и не дал на него прямого однозначного ответа.

В августе 1907 г. Л.Н. Толстой написал статью «Не убий никого», которой стала своеобразной реакцией на тот факт, что издатель статьи «Не убий!» Н.Е. Фельтен был арестован и посажен в тюрьму. Л.Н. Толстой еще раз вернулся к тексту статьи «Не убий!» и констатировал, что по-прежнему разделяет основные положения этой статьи.

Он писал: «в брошюре говорится, что кроме того, что всякое убийство человека человеком преступно и противно тому религиозному учению, которое мы исповедуем, убийства революционерами королей, императоров, вообще правителей, бессмысленны, так как строй государственной жизни не может измениться вследствие убийства правителей; мотивы же таких убийств неосновательны, так как, убивая правителей за совершаемые ими дела насилия, люди забывают, что виноваты в этом они сами своим повиновением правительствам и содействием тому, за что они упрекают правителей»<sup>471</sup>.

На наш взгляд, в своей новой публикации, посвященной проблемам террора, Л.Н. Толстой несколько изменил акценты, что привело к заметной трансформации всей философско-нравственной конструкции. Если в статье «Не убий!» главным виновником трагических событий признавались монархи и несовершенство строя государственной жизни, то в статье «Не убий никого» Л.Н. Толстой все больше внимание уделяет критике общества, пораженного огромным количеством болезней.

Л.Н. Толстой признавал: «Положение России ужасно. Но ужаснее всего не материальное положение, не застой промышленности, не земельное неустройство, не пролетариат, не финансовое расстройство, не грабежи, не бунты, не вообще революция. Ужасно то, душевное, умственное расстройство, которое лежит в основе всех этих бедствий. Ужасно то, что большинство русских людей, живет, без какого бы то ни было, нравственного или религиозного, обязательного для всех и общего всем закона. Так, что большинство людей, действующих теперь в России, под предлогом самых разноречивых соображений о том, в чем заключается благо общества, в сущности, руководятся только своими эгоистическими, почти животными побуждениями».

Именно звериные инстинкты, по мнению Л.Н. Толстого, вызывали все новые и новые убийства в России. «Вся Россия стонет от ужаса вырвавшихся наружу, ничем не сдерживаемых зверских инстинктов, побуждающих людей совершать самые ужасные, бессмысленные убийства».

<sup>471</sup> <http://agnome.narod.ni/Arc/pub91itm>.

Но при этом общество оказалось не готово осудить все эти убийства. Л.Н. Толстой подчеркивал: «И вот самые либеральные, отстаивающие всякие свободы люди на вопрос о том, следует ли соблюдать свободу жизни, то есть не убивать людей, люди эти не могут поступать иначе, как молчать и молчанием своим признавать необходимость убийств, или явно признавать эту необходимость, как явно признают эту необходимость революционеры и правительство»<sup>472</sup>.

Осуждение террора в рамках любых политических конструкций и идеологий, с точки зрения Л.Н. Толстого, не могло быть масштабным и полноценным. Для Л.Н. Толстого и «люди правительственные», «и люди революционные» допускают одну и ту же ошибку. Первые «придумывают и проповедуют самые утончённые, хитроумные научные и государственные законы». Вторые «ещё более хитроумные, сложные и дальновидные планы о том, как в будущем должно устроиться человечество». Но и те, и другие, и третьи «для достижения своих целей считают не важным делом до времени допустить необходимость и законность убийства, и потому, несмотря на все глубокомыслие, старательность и усердие этих людей, все их утонченные и хитроумные соображения не улучшают жизни, а напротив, жизнь становится всё хуже и хуже».

Возвращаясь к анализу глубинных причин террора, захлестнувшего страну, Л.Н. Толстой признавал: «то, что происходит теперь в России, есть эта самая борьба людей, потерявших внутреннюю религиозную связь между собой, потерявших и веру в необходимость повиновения власти. Борьба эта состоит в том, что люди стараются освободить себя от насильнической власти теми же самыми грубыми и жестокими средствами, которые употребляла и употребляет власть для удержания их в повиновении себе».

Для преодоления этой страшной болезни Л.Н. Толстой предлагает уже знакомое его читателям средство: «Нужно только одно: понять, признать и проводить в жизнь мысль о том, что мы не призваны устраивать жизнь других людей насилем, неизбежно влекущим за собой убийство, и что всякое убийство, которое мы совершаем, в котором участвуем, на котором строим выгоды своей жизни, не может быть полезно ни другим, ни нам, а, напротив, только увеличивает то зло, которое мы хотим исправить».

Свою новую статью, посвященную теме террора, Л.Н. Толстой завершал идеей о необходимости признания и введения в жизнь «открывающего новую эру человечества истинного христианского учения, которое без признания основного положения его непротивления злу злом есть только лицемерное,

<sup>472</sup> <http://agnome.narod.ru/Arc/pub9.htm>.

никого ни к чему не обязывающее учение, не только не изменяющее той зверской животной жизни, которой живут теперь люди, но ещё поддерживающее её»<sup>473</sup>.

Отвечая на вполне ожидаемые упреки о том, что это опять «старая песня непротивления», Л.Н. Толстой философски заметил: «Но, что, же делать человеку, который видит, что толпа, давя и губя, друг друга, валит и напирает на неразрушимую дверь, надеясь отворить её наружу, когда он знает, что дверь отворяется только внутрь».

Обе публикации Л.Н. Толстого, посвященные проблеме террора, вызвали в России и за ее пределами очень неоднозначную реакцию. Среди множества критических выступлений в адрес Л.Н. Толстого можно отметить особо заметку Н.Ф. Федорова «По поводу статьи Л. Толстого «Не убий»». В ней, как и во многих других публикациях того времени, было высказано много «жестких» суждений по поводу позиции Л.Н. Толстого и его манеры излагать собственные взгляды. Но, критикуя форму, Н.Ф. Федоров, достаточно большое внимание уделил и сущностной характеристике взглядов Л.Н. Толстого. Он писал: «Говоря об убийстве в ветхозаветном смысле, Толстой забывает об убийстве в новозаветном смысле, о котором говорится в Нагорной проповеди, особенно им превозносимой. В этом смысле, в самом глубоком смысле, все вредящие словом и делом суть убийцы, но убийцы не в одинаковой [степени.]... Толстой хорошо знает, что власть есть сдерживающая сила, и что как бы властители ни злоупотребляли своею властью, тем не менее, устранение этой власти произвело бы в миллионы раз больше зла».

Хорошо известна и та оценка работ Л.Н. Толстого, которую дал В.И. Ленин. «С одной стороны, замечательно сильный, непосредственный и искренний протест против общественной лжи и фальши, - с другой стороны, «толстовец», т. е. истасканный, истеричный хлюпик, называемый русским интеллигентом, который, публично бия себя в грудь, говорит: «я скверный, я гадкий, но я занимаюсь нравственным самоусовершенствованием; я не кушаю больше мяса и питаюсь теперь рисовыми котлетками»<sup>474</sup>.

Противоречивость взглядов Л.Н. Толстого отмечали многие исследователи его творчества. На наш взгляд, она носит объективный характер и связана с динамичными процессами обновления социальной, экономической, политической жизни в России в начале XX века, событиями в личной жизни самого писателя, особенностями его творческого процесса. Он много раз и в самых разных произведениях еще возвращался к теме террора, уточняя, детализируя, а порой частично видоизменяя свою позицию (особенно показательны в этом плане

<sup>473</sup> <http://agnome.natod.ru/Arc/pub9.htm>.

<sup>474</sup> [http://www.patriotica.ru/history/icnin\\_tolstoy.html](http://www.patriotica.ru/history/icnin_tolstoy.html).

статьи «Не могу молчать», «Закон насилия и закон любви», «Смертная казнь и христианство» и т.д.).

Однако ее фундаментальные основы остались неизменными. Если попытаться свести к неким системообразующим конструкциям, то по-нашему мнению они могли бы выглядеть следующим образом:

Во-первых, Л.Н. Толстой считал, что одной из главных причин возникновения феномена политического террора являются действия высших носителей государственной власти и государства в целом.

Во-вторых, *Л.И.* Толстой был уверен, что представители революционного движения, организуя и совершая террористические акты, совершают безнравственные поступки, но эти поступки имеют рациональное объяснение и частичное оправдание.

В-третьих, Л.Н. Толстой полагал, что разорвать порочную цепь насилия может только кропотливая многолетняя работа по нравственному совершенствованию человека и общества в целом, изменению фундаментальных основ государства, возможная только в рамках истинное христианской веры.

Показательно, что такие взгляды не нашли поддержки ни у одной влиятельной политической силы в России в начале XX века. Не пользуются они популярностью и в современной России.

### 3.1.4. «Камень преткновения» Льва Толстого (Вишев И.В.) 3.1.4. «La piedra obstaculo» de Leon Tolstoi (I. V. Vishev)

*Резюме. В контексте истории и основных идей толстовства рассматривается оригинальная теологическая концепция Л.Н. Толстого о смерти и бессмертии. В ней, отказываясь от традиционного взгляда религии на посмертное существование личности и идеи воздаяния, он обосновывает учение о слиянии личности после смерти с бесконечным всеобщим божественным началом и утрате ею индивидуальных особенностей, т.е. бессмертие в безличностной форме.*

*Resumen. En un contexto historico y en el cauce de las ideas claves del iolstoismo, se analiza la conception original teologica de L. N. Tolstoi sobre la muerte y la inmortalidad. El pensador ruso refuta las visiones tradicionales de la religion en relacion a la existencia post mortem y a la idea de redencion y planum la doctрма Sequela persona, despues de la muerte, sefusiona con el principio divino, infinite y universal y pierde sus particularidades individuates, lo cual representa la inmortalidad en sujbrma anonima.*

Время влияет не только на личные судьбы, но и на исторические судьбы личности. Меняющиеся во времени обстоятельства, прежде всего социально-политического и идеологического характера, определяют новые взгляды и подходы, акценты и оценки тех или иных событий, учений и персоналий истории. Это в полной мере относится к Льву Николаевичу Толстому и его учению. За прошедшее столетие со дня смерти великого



писателя и оригинального мыслителя отношение и к нему самому, и к его взглядам тоже менялось. Наше время - наглядный пример этому. Так, вступительная статья К.Г. Исупова с примечательным заголовком «Чары троянского наследия: Лев Толстой в пространствах приязни и неприятия» к книге с не менее показательным названием «Л.Н. Толстой: pro et contra» начинается такими словами: «Множество людей, читая позднего Толстого-мыслителя, испытывают смешанное чувство неловкости и гаснувшего пиетета перед великим именем, за которым стоит неоспоримый по своему художественному великолепию мир Толстого-писателя»<sup>\*75</sup> Так что сегодня, в условиях нарастающего процесса клерикализации страны, Толстой, действительно, снова оказался в эпицентре идейных потрясений и столкновений. Более того, именно в современной ситуации колебаний и сомнений, готовности отречься от прежних воззрений в угоду меркантильных и прочих соображений того же рода его пример мужества и верности убеждениям стали крайне актуальными и наиболее востребованными.

Одним из наиболее остро дискуссионных в современной полемике стал вопрос о том, дезавуирует ли Русская православная церковь Определение Священного Синода 1901 года, осудившего Толстого и толстовство как «лжеучителя» и «лжеучение». Синод объявил, что «Церковь не считает его своим членом»<sup>476</sup>, иными словами, Толстой, по существу, был отлучен от нее и предан анафеме. Кого-то это устрасило и настроило против, для кого-то толстовство стало еще пригягательнее. Так было прежде, таким же остается положение вещей и сейчас, хотя, казалось бы, дело это уже столетней давности, утратило свою прежнюю актуальность и опасность для власти. Наиболее удобным поводом для пересмотра синодального решения начала прошлого века могло бы как раз стать столетие со дня кончины Толстого, поскольку оно, особенно с точки зрения российской интеллигенции, да и определенной части представителей церковной среды, резко диссонирует с современными ценностями свободы слова и мнений. Однако, судя по всему, Определение Синода нынешняя РПЦ намерена по-прежнему оставить в силе, лишний раз демонстрируя тем самым свою непреходящую консервативность. Это обстоятельство, как представляется, способно лишь осложнить ситуацию, сложившуюся в стране.

Вместе с тем столь непримиримое отношение РПЦ к Толстому и прежде, и теперь отнюдь не является случайным, а тем более

475 исупов К.Г. Чары троянского наследия: Лев Толстой в пространствах приязни и неприятия // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 7.

<sup>476</sup> Определение Святейшего Синода от 20-23 февраля 1901 г. № 557 с посланием верным чадам Православной Греко-Российской Церкви о графе Льве Толстом // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 345.

надуманным. Об этом свидетельствует вся жизнь и творчество выдающегося русского писателя и мыслителя.

Жизненный путь Толстого, его идейного и духовно-нравственного становления и развития, был изначально серьезно осложнен, далеко не однозначен, крайне противоречив и долог. Эти осложнения в жизни Толстого, действительно, начались очень рано. Достаточно в этой связи вспомнить то печальное обстоятельство его биографии, что уже в двухлетнем возрасте у него умерла мать, а в девять лет он потерял отца. Иначе говоря, Толстой рос без материнской ласки и заботы, а вскоре и без отцовского наставничества. В этом смысле он с самого начала был предоставлен самому себе. Формированию психологических и других особенностей его характера способствовала также специфика домашнего образования, т.е. ему осталась неведомой школьная дисциплина. Так что Толстой, по словам одного из его биографов, «воспитывал себя сам», да и вообще «привык полагаться только на самого себя»<sup>477</sup>. Но, как всегда, в этом были несомненные плюсы, однако и минусы тоже.

Будучи крещеным и воспитанным в православном духе, Толстой, тем не менее, как он вспоминает в своей «Исповеди», очень рано перестал серьезно верить в то, чему его учили и относился к этому лишь с довольно шатким доверием. Он, например, вспоминает: «Помню, что когда мне было лет одиннадцать, один мальчик, давно умерший, Володенька М., учившийся в гимназии, придя к нам на воскресенье, как последнюю новинку объявил нам открытие, сделанное в гимназии. Открытие состояло в том, что Бога нет и что все, чему нас учат, одни выдумки (это было в 1838 году)», причем известие это было принято, по его словам, «как что-то очень занимательное и весьма возможное»<sup>478</sup>. Впоследствии у него сложилось сначала скептическое, а затем и вовсе нигилистическое отношение к официальной религии. Таким образом, процесс критического отношения к ней и в России, и у Толстого имеет весьма давние корни и истоки.

Такое отношение к церкви коснулось прежде всего религиозной обрядности, культовой стороны православия, которая является особенно архаичной, схожей с древними магическими и другими приемами. Отвечая на упомянутое выше постановление Синода о своем отлучении от церкви и письма, осуждающие писателя и мыслителя, Толстой, опираясь, как он сам особо отметил, на всестороннее изучение данного вопроса, отметил именно этот его момент. «И я убедился, - писал Толстой, - что учение Церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же - собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающе-

<sup>477</sup> Полнер Т.И. Лев Толстой и его жена. История одной любви. - М.: Издательство «Наш дом - L. Age d. Homme», Екатеринбург: издательство «У-Фактория», 2000. - С. 199.

<sup>478</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 55.

го совершенно весь смысл христианского учения»<sup>479</sup>, И уточнил далее: «Стоит только почитать требник, проследить за теми обрядами, которые не переставая совершаются духовенством и считаются христианским богослужением, чтобы увидеть, что все эти обряды — не что иное, как различные приемы колдовства, приспособленные ко всем возможным случаям жизни»<sup>480</sup>. А затем с горькой иронией перечисляет многочисленные и разнообразные «колдовские» манипуляции, характерные для православной обрядности. И Толстой следующим образом резюмировал отношение к ней: «Я действительно отрекся от Церкви, перестал исполнять ее обряды и написал в завещании своим близким, чтобы они, когда я буду умирать, не допускали ко мне церковных служителей и мертвое мое тело убрали бы поскорее, без всяких над ним заклинаний и молитв, как убирают всякую противную и ненужную вещь, чтобы она не мешала живым»<sup>481</sup>. Так окончательно разошлись пути Толстого и официальной церкви. Но ведь в отношении церковной обрядности с тех пор ничего не изменилось, так что суждения Толстого по этому поводу не утратили своего значения и в наше время.

В то же время эволюция убеждений Толстого отнюдь не была сколько-нибудь однозначной и прямолинейной. У него, с одной стороны, рано возникло осознанное стремление к совершенствованию, но с другой — сохранились некие остатки прежней веры. «Я с шестнадцати лет, — вспоминает он, — перестал становиться на молитву и перестал по собственному побуждению ходить в церковь и говеть. Я перестал верить в то, что мне было сообщено с детства, но верил во что-то»<sup>482</sup>. Логично было ожидать, что оставалось сделать последний и решительный шаг, понять — «все вероучения ложны»<sup>483</sup>. Но необходимого для этого немалого мужества, соответствующего жизненного опыта и последовательности мысли у Толстого, в конечном счете, все-таки не нашлось. Так что остаточные следы прежней веры («но верил во что-то») и другие обстоятельства развернули мысль Толстого и поиск им истины в принципиально ином курсе.

Не приняв христианства в его официально церковном смысле и виде, но и не отказавшись от него в принципе, как уже было отмечено, Толстой попытался дать и христианской религии, и религии вообще собственную интерпретацию. Естественно, это прямо сказалось на подходе Толстого к таким существенно зна-

<sup>479</sup> ТОЛСТОЙ Л.Н. Ответ на постановление Синода от 20-22 февраля и на полученные мною по этому поводу письма // Л.Н. Толстой: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 2000. — С. 350.

<sup>480</sup> Там же.

<sup>481</sup> Там же. — С. 351.

<sup>482</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Л.Н. Толстой: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 2000. — С. 57.

<sup>483</sup> Там же. — С. 105.

чимым вопросам, как религия, нравственность и их взаимосвязь. Эту проблему он решил вполне однозначно и категорично.

Толстой, прежде всего, стал считать религию всеобщим непреложным началом духовной жизни, исключая любое другое возможное представление на этот счет. Так, он утверждал, что «религиозное познание есть то, на котором зиждется всякое другое и которое предшествует всякому другому познанию»<sup>484</sup>. И Толстой продолжал: «На богословском языке познание это называется откровением. И название это, если не приписывать слову «откровение» никакого мистического значения, совершенно правильно, потому что познание это приобретает не изучением и не усилиями отдельного человека или людей, а только восприятием отдельным человеком или людьми проявления бесконечного разума, постепенно открывающего себя людям»<sup>485</sup>. Так, с одной стороны, религиозное познание представлялось ему исконным и неопределимым, чем-то изначально заданным, а с другой – Толстой, по существу, становится теологом, но только, как он сам считал, без «мистического значения». Впрочем, не все его комментаторы были с ним в этом солидарны.

Толстой полагал также, будто «религия есть установленное человеком между собой и вечным бесконечным миром или началом и первопричиной его известное отношение»<sup>486</sup>. Следуя этому убеждению, он нравственность выводил непосредственно из религии. «Если религия есть установленное отношение человека к миру, определяющее смысл его жизни,—утверждал он, – то нравственность есть указание и разъяснение той деятельности человека, которая сама собой вытекает из того или другого отношения человека к миру»<sup>487</sup>. Таким образом, нравственность, действительно, представлялась ему непосредственно выводимой из религии, исключая какие-либо иные приемлемые варианты, в частности существование светской нравственности, которая выступает сегодня как альтернатива религиозной. В результате появилась еще одна, толстовская, версия религии и нравственности, религиозной нравственности. Но в итоге она породила лишь новые раздоры, конфликты, отлучение от церкви, преследования и т.п.

Однако подлинным «камнем преткновения»<sup>488</sup> в мировоззренческом поиске Льва Толстого стала, как и для большинства религиозно-идеалистически настроенных мыслителей, проблема смерти, т.е. того, что для человека, по его словам, «значительнее

<sup>m</sup> Толстой Л.Н. Религия и нравственность //Л.Н. Толстой: pro et contra.. - СПб: РХГИ, 2000. - С. 43.

<sup>485</sup> Там же.

<sup>486</sup> Там же. - С. 44-45.

<sup>487</sup> Там же. - С. 45.

<sup>488</sup> Камень преткновения (лат. *petra scandali*) - крылатое выражение, обозначающее препятствие на пути к достижению какой-то дали или решению какой-либо задачи.

всего в мире»<sup>4\*</sup>. П.М. Бицилли, русский философ, историк, культуролог, литературовед, социолог, эмигрировавший из России в 1920 году, считал, что эта проблема в отношении Толстого есть «некоторая основная интуиция, определяющая все его творчество»<sup>490</sup>. Подобная оценка представляется вполне оправданной.

Этот автор в ходе своих размышлений высказал следующее небезынтересное суждение. «У гения, - писал он, - есть предмет, на который всегда обращено его внимание, причем отличие гения от просто маньяка состоит, с этой точки зрения, в том, что эта обращенность на одно и то же у гения не истощает его сил, а, напротив, укрепляет их»<sup>491</sup>. Однако, на мой взгляд, такая категоричная и прямолинейная параллель является несостоятельной. Аналогия в данном случае явно «хромает», и не только потому, что последствия траты энергии принципиально различны. Если говорить о Толстом, то его «основную интуицию» вряд ли можно считать «болезненным» состоянием, хотя некоторые внешние признаки, может быть, и схожи, но не патологически, а именно как сконцентрированный и углубленный мировоззренческий поиск решения проблемы смерти. Скорее всего, и в том, и в другом случае в основе лежит своя «доминанта», согласно учению А.А. Ухтомского, но не более того. Иными словами, у гения и «просто маньяка» могут быть лишь внешние черты сходства, но они различны по своему существу, иное сравнение, по меньшей мере, не корректно.

Что касается «основной интуиции» Толстого, то Бицилли по этому поводу особо отмечает: «Предметом, на который неизменно была устремлена душа Толстого, была - смерть не как метафизически случайный, хоть и неизбежный конец жизни (как у Пушкина), но как ее *завершение* и ее *отрицание*, как загадка, являющаяся загадкой *самой жизни*»<sup>492</sup>. И несколько ниже: «Начал он с ужаса перед смертью, перед ее тайной»<sup>493</sup>. Однако, по моему мнению, БИЦИЛЛИ излишне подчеркивает «загадочность» и «гаинственность» феномена смерти для Толстого, т.е. вполне определенное ее мистическое восприятие, характерное для мыслителей религиозно-идеалистической направленности, которое они склонны приписывать и другим. Смерть, прежде всего, есть сложная и трудно решаемая проблема, но не какая-то особая «загадка», а, тем более, «тайна». В лучшем случае эти понятия применимы к ней как своего рода метафоры. Люди, особенно неверующие, будучи убежденными, что смерть неизбежна и с ней для них лично все заканчивается, не страшатся ее, они не желают ее,

\*<sup>1</sup> ТОЛСТОЙ Л.Н. Исповедь // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 64.

<sup>4,0</sup> Бицилли П.М. Проблема жизни и смерти в творчестве Толстого // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 473.

<sup>491</sup> Там же.

<sup>492</sup> Там же.

<sup>493</sup> Там же.

стремятся продлить жизнь, и потому встречаются трагический финал своего индивидуального бытия сравнительно спокойно, в отличие от верующих, которых, согласно их вероучению, не может не страшить возможность ада и многое другое

Толстой, как художник слова с богатейшим воображением, воспринимал смерть не только как явление, несовместимое с ценностью жизни, но и исключительно эмоционально. Она рисовалась ему как нечто абсолютно неотвратимое и самыми мрачными красками. «Не нынче - завтра, - сетовал он, - придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей»<sup>494</sup>. Толстого, несомненно, крайне удручала безрадостность конечной перспективы человеческого существования, безысходный трагизм и отталкивающая картина исхода жизни людей. Кстати сказать, современные приемы криосохранения или кремации, в частности, при условии сохранения волос с луковицами с целью последующего клонирования человека, делают картину, нарисованную Толстым, вовсе необязательной.

Великий писатель, например, мастерски описал в своей известной повести «Смерть Ивана Ильича» угасание человеческой жизни, судя по всему, от ракового заболевания. В течение трех месяцев главного ее персонажа терзали по нарастающей телесные и душевные страдания, причем страшна была не только сама смерть, но как раз ее неотвратимое приближение и непрекращающаяся боль. Времени было более чем достаточно, чтобы и жизнь свою осмыслить, и вообще назначение человека, и человеческие взаимоотношения, и многое другое. Но на все эти размышления и переживания накладывали свою печать неотвязные страдания и близкая смерть. Их бессмысленность и несправедливость Толстой раскрыл с огромной художественной и психологической выразительностью.

Он, в частности так повествует о состоянии умирающего Ивана Ильича: «Он плакал о беспомощности своей, о своем ужасном одиночестве, о жестокости людей, о жестокости бога, об отсутствии бога»<sup>495</sup>. И задавался неотвязными вопросами: «Зачем ты все это сделал? Зачем привел меня сюда? За что, за что так ужасно мучаешь меня?..» Он и не ждал ответа и плакал о том, что нет и не может быть ответа. Боль поднялась опять, но он не шевелился, не звал. Он говорил себе: «Ну еще, ну бей! Но за что? Что я сделал тебе, за что?»<sup>496</sup>. Разумеется, такие мысли могли быть только у человека верующего, но вера которого явно ослабевает, подвергается разрушительным сомнениям, которые вообще могут приве-

<sup>494</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХТИ, 2000. - С. 66.

<sup>4,5</sup> Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича // Л.Н. Толстой. Повести и рассказы. - М: Сов. Россия, 1984. - С. 175.

<sup>496</sup> Там же.

ста к отказу от нее. Вместе с тем принципиально важно осознать тот факт, что такой же участи - болезням, страданиям и смерти - подвержены так же и животные, вообще все живое, только они не задаются, по существу, бессмысленными вопросами. Насущной задачей человека является поиск путей и средств предупреждения или устранения и того, и другого, и третьего.

В подобных ситуациях наиболее логичным актом должен был бы стать отказ от веры в существование сверхъестественных сил, поклонения им и упования на них. Он означал бы переход на позиции принципиально иного, материалистического, мировоззрения, который требовал в то время немало мужества, вполне определенного сочетания ряда объективных и субъективных факторов, сосредоточения внимания на научном исследовании данного круга проблем в случае наличия этих возможностей или поиска их. Подобных мыслителей в позапрошлом веке было еще совсем немного. К их числу относился, например А.И. Герцен, русский философ-материалист, революционный демократ. Говоря о том, что человек не может прожить триста лет, как это будто бы сделал, согласно «священному» преданию, Симеон Богоприимец, столько времени дожидавшийся встречи с младенцем Иисусом, он заключал: «Как ни тяжела эта истина, надобно с ней примириться, сладить, потому что изменить её невозможно»<sup>497</sup>. Именно к такому выводу подводил тогдашний уровень развития, прежде всего, естествознания.

Но тот же Герцен, предвидя, утверждал: «Старчество и болезнь протестуют своими страданиями против смерти, а не зовут её, и, найди они в себе силы или вне себя средства, они победили бы смерть»<sup>498</sup>. Таким образом, Герцен, исходя из уровня развития современной ему науки, не способной в его время бросить вызов смерти, с одной стороны, разделял пессимистические умонастроения в этой области исследований, но, с другой - был готов, как и другие материалисты того исторического периода, к новым научным открытиям и принятию их. Дальнейший ход научно-технического и социального прогресса подтвердил оправданность ожиданий этого русского философа. Что касается бессмертия, то подобно материалистам той эпохи, он понимал лишь метафорически - увековечение себя в делах, потомках и их памяти. Дальше этого материалистическая мысль пойти тогда еще не могла.

Однако подобную мировоззренческую позицию Толстой, разумеется, разделить не мог. Дали свои плоды остатки «веры во что-то», его живое воображение не могли не шокировать омерзительные образы финальной участи людей («смерд и черви»), они

\* Герцен А.И. Концы и наяла. // Герцен А.И., Соч. В 2 т. - Т. 2. - М., 1986. - С. 387.

<sup>4,8</sup> Там же,

настоятельно заставляли его искать какой-то выход из такого положения уже сейчас, немедленно, он не хотел ждать, когда наука, прогресс скажут свое решающее слово. Но в таком случае никакого иного выхода, кроме религиозного, Толстой усмотреть, к сожалению, не смог, даже помыслить. Он был убежден: «В самом *деле*, всякий человек, как только он выходит из животного состояния ребячества и первого детства, во время которого он живет, руководясь только теми требованиями, которые предъявляются ему его животной природой, - всякий человек, проснувшись к разумному сознанию, не может не заметить того, что все вокруг него живет, возобновляясь, не уничтожаясь и неуклонно подчиняясь одному определенному, вечному закону, а что он только один, сознавая себя отдельным от всего мира существом, приговорен к смерти, к исчезновению в беспредельном пространстве и бесконечном времени и к мучительному сознанию ответственности в своих поступках, т.е. сознанию того, что, поступив нехорошо, он мог бы поступить лучше»<sup>499</sup>. Но как раз в этом Толстой и не мог тоже усмотреть созидательной роли науки, а значит, и прогресса вообще. Никаких иных перспектив на этом пути он не увидел.

Поэтому Толстой, в конечном счете, счел принятие прогресса просто «верой», даже «суеверием». Находясь в Париже, Толстой стал свидетелем смертной казни через гильотинирование, которая произвела на него тягостнейшее впечатление. «Когда я увидел, - рассказывает он, - как голова отделилась от тела, и то, и другое врозь застучало в ящике, я понял - не умом, а всем существом, - что никакие теории разумности существующего прогресса не могут оправдать этого поступка и что если бы все люди в мире, по каким бы то ни было теориям, с сотворения мира, находили, что это нужно, - я знаю, что это не нужно, что это дурно и что поэтому судья тому, что хорошо и нужно, не то, что говорят и делают люди, и не прогресс, а я со своим сердцем»<sup>500</sup>. Такие выражения, как «не умом, а всем существом» и «своим сердцем» очень характерны для толстовского подхода к данной проблеме, и вообще для религиозного умонастроения, которое откровенно порывает с рациональностью.

Но для Толстого, как и для других людей, крайне важными были также и события личного порядка. «Другой случай сознания недостаточности для жизни суеверия прогресса, - пишет он, - была смерть моего брата. Умный, добрый, серьезный человек, он заболел молодым, страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает. Никакие теории ничего не могли ответить на эти вопросы ни мне,

<sup>499</sup> ТОЛСТОЙ Л.Н. Религия и нравственность // Л.Н. Толстой: pro et contra.. - СПб: РХГИ, 2000. - С. 36-37.

<sup>500</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 61-62.



ни ему во время его медленного и мучительного умирания»<sup>501</sup>. Это были, по сути дела, опять-таки явно некорректно поставленные вопросы, характерные для религиозного умонастроения, и, можно сказать, искал он возможные на них ответы совсем не там и не в том, где и в чем нужно. Действительно, судьба животных, всего живого и в этом отношении мало чем отличается от человеческой, так что и в том, и в другом случае вопросы подобного рода тоже являются надуманными и бессмысленными. Что же касается прогресса, прежде всего научного и социального, то, не смотря на его нелинейность и противоречивость, он объективен, неодолим и неустраним. Но, как бы там ни было. Толстой, пожалуй, как никто другой, остро и ярко поставил вопрос о мировоззренческой роли и значении проблемы смерти, чаще всего замалчиваемой, будто ее и нет вовсе.

Но альтернативой науке и прогрессу, в способность которых решить проблему смерти Толстой не верил, является именно религия. Поэтому его неколебимая убежденность в неизбежности смерти человека, обреченности человеческого индивида на небытие, неприятие им официальных православно-церковных верований относительно смерти и бессмертия человека определила религиозную направленность духовного поиска великого русского писателя и мыслителя. При этом он ассимилировал в своем учении и элементы пантеизма, т.е., как его характеризовал В.В. Зеньковский, русский философ-эмигрант, теолог и историк, «чувство божественности, разлитой во Вселенной, прозрение Бога во всем, Им созданном»<sup>502</sup>, и рационализма (но, как уже было отмечено, далеко не всегда последовательно), и многое другое.

Что касается рационализма, то этот свой первоначальный подход Толстой не сумел выдержать сколько-нибудь последовательно. Он, в конечном счете, пришел к выводу, согласно которому «в ответах, даваемых верою, хранится глубочайшая мудрость человечества, и что я не имел права отрицать их на основании разума, и что, главное, ответы эти одни отвечают на вопрос жизни»<sup>503</sup>. Но несколько ниже он уточнял: «Я готов был принять теперь всякую веру, только бы она не требовала от меня прямого отрицания разума, которое было бы ложью»<sup>504</sup>. Так у Толстого появился очевидный эклектизм.

В связи с этим вопросом тот же Зеньковский, говоря о Толстом, отмечал: «Он менее всего рационалист, хотя он упорно претендует на это и хотя его любят так характеризовать: на самом деле рационализм, вырастающий на основе мистических

<sup>501</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 62.

<sup>502</sup> Зеньковский В.В. Проблема бессмертия у Л.Н. Толстого // Лев Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 509.

<sup>503</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. S8.

<sup>504</sup> Там же. - С. 88-89.

переживаний, никогда не чуждается Откровения»<sup>505</sup>. И несколько ниже продолжал: «У Толстого же мы найдем рационализм лишь в отрицательной части его религиозной системы, в его критике церковного христианства. И кто захочет углубиться в смысл и значение этой критики, тот увидит, что ссылки на разум, отрицание всего непостижимого появляются лишь там, где это нужно Толстому»<sup>506</sup>. Приведенная оценка небезынтересна и полезна, но вместе с тем, как мне представляется, является очевидно предвзятой и не может считаться сколько-нибудь одно-значно верной. Реальная личность Толстого, его учение намного сложнее и противоречивее.

Особенно наглядно это проявляется в учении Толстого о личном бессмертии, поскольку оно неразрывно сопряжено с понятием «смерть человека». Не приняв смерть, не примирившись с ней, как всеобщим явлением живой природы, он вынужден был начать искать решение проблемы бессмертия. Но Толстой заведомо не мог найти его в исключаяющих друг друга вероучениях и связанных с ними бессмысленной обрядности. Единственно возможным для него выход был найден им в отказе от любого конкретного вероучения, в том числе о боге, от признания отдельного, индивидуального смысла жизни и именно личного бессмертия. Толстой пришел к вере в бога вообще как некую всеобщую вселенскую силу именно в пантеистическом смысле, через проявление которой человек только и может обрести смысл своего собственного бытия и бесконечность существования. «Жизнь мира, - считал Толстой, - совершается по чьей-то воле, - кто-то эту жизнь всего мира и нашими жизнями делает свое какое-то дело»<sup>507</sup>. Так выглядел обретенный им пантеистический бог, не связанный ни с какой особой обрядностью.

Путь Толстого к нему был долгим и мучительным, но исключительно выразительным и многое разъясняющим. «Я, - резюмировал Толстой, - отрекся от жизни нашего круга, признав, что это не есть жизнь, а только подобие жизни, что условия избытка, в которых мы живем, лишают нас возможности понимать жизнь и что, для того чтобы понять жизнь, я должен понять жизнь не исключений, не нас, паразитов жизни, а жизнь простого трудового народа, того, который делает жизнь, и тот смысл, который он придает ей»<sup>508</sup>. И далее он продолжал: «Простой трудовой народ вокруг меня был русский народ, и я обратился к нему и к

<sup>505</sup> Зеньковский В.В. Проблема бессмертия у Л.Н. Толстого // Л.Н. Толстой: pro et contra.. - СПб: РХГИ, 2000. - С. 503.

<sup>506</sup> Зеньковский В.В. Проблема бессмертия у Л.Н. Толстого // Л.Н. Толстой: pro et contra.. - СПб: РХГИ, 2000. - С. 503.

<sup>507</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 93.

<sup>508</sup> Там же. - С. 97.

тому смыслу, который он придает жизни»<sup>509</sup>. И заключал: «Смысл этот, если можно его выразить, был следующий. Всякий человек произошел на этот свет по воле Бога. И Бог так сотворил человека, что всякий человек может погубить свою душу или спасти ее. Задача человека в жизни - спасти свою душу; чтобы спасти свою душу, нужно жить по-Божьи, а чтобы жить по Божьи, нужно отречься от всех утех жизни, трудиться, смириться, терпеть и быть милостивым»<sup>510</sup>. Тем самым «Бог народа», абстрагированный от народных суеверий и обрядности, стал богом самого Толстого, а личное бессмертие - безличным.

Подытоживая толстовское учение о бессмертии, Зеньковский писал: «Истинная, разумная жизнь вечна, бессмертна, бесконечна, так как она и есть Бог, источник всего живого, вневременная сущность. Бессмертие поэтому не связано с личностью, оно безлично: бессмертно в нас разумное сознание, которому не может быть приписан признак личности, бессмертна в нас любовь ко всему живому, тот универсальный разум, который может раскрыться в нас»<sup>511</sup>. И далее он добавляет: «Если же не может быть признана бессмертной вся личность человека, так как субъектом бессмертия является тождественный во всех людях Разум, то тем менее можно говорить о восстановлении тела, о его воскресении. Личность есть преходящая форма проявления Бога, и лишь это приобщение к Богу через разумную жизнь и дает право каждому индивидуально искать бессмертия»<sup>512</sup>. Таким образом, у Толстого, действительно, речь не идет о личном бессмертии в строгом смысле этого слова. Следовательно, его учение и в этом отношении принципиально отличается от традиционно христианского.

Весьма показательным, что, согласно последнему, бессмертна не только душа, но и тело, о чем нередко забывают и потому не учитывают. По наиболее распространенной версии христианского вероучения, тело должно быть обновлено и совершенно. В конечном итоге, оно будет воссоединено с бессмертной душой после так называемого «второго пришествия». Такое представление играло важную роль в идейной конкуренции различных учений о смерти и бессмертии человека. Так, учитель церкви еще III века Тертуллиан, подчеркивая преимущество христианского вероучения в ней, утверждал: «Такое верование гораздо благороднее Пифагорова, потому что оно не превратит тебя в зверя; гораздо совершеннее Платонова, потому что возвратит тебе тело и через то составит все твое целое; гораздо утешительнее Эпикурова, потому что оградит

<sup>509</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 97..

<sup>510</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 97.

<sup>511</sup> Зеньковский В.В. Проблема бессмертия у Л.Н. Толстого // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 517.

<sup>512</sup> Там же.

тебя от уничтожения»<sup>513</sup>. Надо заметить, что в этом вероучении есть разные нюансы на сей счет, но не о них идет речь в данном контексте.

В качестве обобщающего и заключительного необходимо привести еще одно суждение Зеньковского. «Жажда бессмертия, возникающая в пределах личности, - пишет он, — для того только и просыпается по Толстому, в нас, чтобы мы вышли за пределы личности; она манит к себе, она волнует личность лишь для того, чтобы сердце наше, с разбитыми надеждами на личное бессмертие, навсегда отвернулось от любви ко всему личному, индивидуальному, чтобы научилось оно любить лишь Бога в мире и презрело всю эту дивную красоту индивидуального, Богом же созданного!..»<sup>514</sup>. Иначе говоря, согласно учению Толстого, слияние с Богом, божественным всеобщим, должно произойти вплоть до утраты личностью своих индивидуальных характеристик и тем самым осуществляется также глубокая ревизия, хотя и не всегда последовательная, традиционных представлений о христианской любви не только к богу, но и к ближнему, к самому себе. Последнее, по сути дела, он считал делом уже не столь существенным.

Весьма показательны в этой связи и некоторые высказывания Толстого в его письмах. Например, в письме около 20 ноября 1898 года духобору П.В. Веригину он писал: «При первом взгляде и мир и человек начались и потому должны и кончиться и страшны делаются и смерть и кончина мира; при втором, разумном взгляде - как мир никогда не начинался и никогда не кончится, так никогда не начиналась наша жизнь и никогда не кончится и потому кончины мира не может быть, а смерть не страшна, потому что есть только более резкая перемена, чем все те, которые совершаются во временной жизни. Нет ни награды, ни наказаний, а есть только то, что и здесь, что свое добро ведет всегда к общему добру, а свое зло ведет к общему злу, и добро радостно, а зло мучительно. Добро это единение - любовь. Зло это разъединение, злоба»<sup>515</sup>. Спустя пять лет Толстой сетовал в письме тому же адресату: «Пишу Вам не своей рукой, потому что чувствую себя нынче не совсем хорошо. Здоровье же мое вообще таково, каким оно должно быть в человеке, быстро приближающемся к перемене формы жизни»<sup>516</sup>. Впрочем, до кончины великого писателя и мыслителя, т.е. перемены «формы жизни» оставалось еще семь наполненных творчеством лет, которым была наполнена вся его жизнь.

<sup>513</sup> Творения Тертуллиана. - СПб., 1847. Ч. 1. - С. 198.

<sup>514</sup> Зеньковский В.В. Проблема бессмертия у Л.Н. Толстого /У Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб: РХГИ, 2000. - С. 517.

<sup>515</sup> Толстой Л.Н. и Веригин П.В.: Переписка. - СПб.: РАН; НМЛ им. А.М. Горького, 1995. - С. 45.

<sup>516</sup> Там же. - С. 60.

Но Толстой разработал не только свою особую, по существу, теологическую концепцию смерти и бессмертия. Им было создано целостное учение, которое получило его имя - толстовство. Это учение нередко расценивают как религиозно-утопическое направление. Оно превратилось в широко известное и весьма распространенное оппозиционное движение в общественной мысли России конца 19 - начала 20 столетий. О нем нельзя не упомянуть, хотя бы кратко.

Объединение толстовцев, «культурные скиты», появились не только в Тверской, Симбирской, Харьковской губерниях и других регионах, но и за рубежом - в Западной Европе, Южной Африке, Японии и других странах. Особенно сильное влияние идеи Толстого о непротивлении злу насилеием оказали на взгляды Махатмы Ганди, возглавившего ненасильственное сопротивление колониальному господству англичан в Индии, которое, в конечном счете, было успешно устранено.

Для толстовства характерной стала критика с позиций нравственного осуждения аппарата власти, государственных учреждений, судебной системы и официальной, государственной, церкви. Главным «грехом» последней он считал ее участие в освящении и укреплении общественных порядков, которые основаны на угнетении и насилии.

Для Толстого всякая власть была злом. Поэтому он пришел к отрицанию государства как такового, т.е. к представлениям анархистского характера. Но упразднение государства, по Толстому, должно было произойти путем мирного и пассивного сопротивления ему, уклонения от всех государственных обязанностей и должностей, отказа каждого члена общества от какой-либо политической деятельности.

Толстовцы стремились создавать вместо помещичьего землевладения и царского государства очаги общежития свободных и равноправных крестьян, производственные земледельческие общины и т.п. Но при этом они идеализировали патриархальный образ жизни и рассматривали исторический процесс с точки зрения неких вечных и изначальных понятий религиозно-нравственного сознания человечества. Толстовцы призывали также отказаться от уплаты податей и несения воинской повинности. Иными словами, Толстой и толстовцы, по сути дела, посягнули в конце концов на сами устои самодержавного государства и государственной церкви. Неудивительно, что и церковь, и власти притесняли и преследовали их, ссылали в Сибирь и Закавказье. Так что, в отличие от индийского опыта, возникшие в 80-е годы позапрошлого века объединения толстовцев в России оказались далеко не столь успешными.

Критикуя официальную культуру буржуазной Европы и самодержавной России, Толстой справедливо считал, что ее плоды в то время оставались недоступными для народа, более того, воспринимались им как что-то чуждое и ненужное ему. Однако вполне оправданная толстовская критика неравномерного распределения культурных благ оборачивалась необоснованной критикой самих этих благ вообще. Точно такое же отношение сложилось у Толстого к философии и науке в целом, к искусству и т.п. «Со мной, - пишет он, - случилось то, что жизнь нашего круга - богатых, ученых - не только опротивела мне, но потеряла всякий смысл. Все наши действия, рассуждения, наука, искусство - все это предстало мне как баловство. Я понял, что искать смысл в этом нельзя. Действия же трудящегося народа, творящего жизнь, представились мне единым настоящим делом. И я понял, что смысл, придаваемый этой жизни, есть истина, и я принял его»<sup>517</sup> Это высказывание Толстого также очень многое объясняет в его жизненной позиции и творчестве.

Таким образом, Толстой считал, что современная ему наука утратила понимание того, в чем именно назначение и благо человека. Ответ на главный вопрос - о смысле жизни, без которого люди теряются в многочисленных и разнообразных знаниях, может быть, по Толстому, получен не в специальных научных исследованиях, а лишь из разума и совести осознавшей себя личности, усвоившей многовековую народную мудрость и религиозную веру, будто бы только и способной уяснить назначение человека. Религиозно-философское учение Толстого в значительной своей части сводилось поэтому к этике любви и непротивленчества. Оно отличалось определенной симпатией к некоторым направлениям протестантизма, особенно русского происхождения (духоборы и т.п.), которые умаляли ценность мифологических, ряда сверхъестественных элементов религиозной веры и обрядности. Толстовцы считали возможным преодолеть насилие в отношениях между людьми посредством нравственного самосовершенствования каждого отдельного человека. По его мнению, главную часть первоначального христианства составляло именно этическое учение, но впоследствии центр тяжести переместился из этической области в метафизическую и обрядовую. Именно против такого смещения Толстой и боролся всю свою творческую жизнь.

Но все когда-нибудь заканчивается. Подошла к концу и жизнь Толстого. Ему шел 83-й год, когда, после долгих и мучительных колебаний, в ночь на 10 ноября (28 октября) он тайком все-таки оставил Ясную Поляну. Тяготясь сложившимся барским укладом в усадьбе, режимом слезки, когда все две-

<sup>517</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Л.Н. Толстой: pro et contra. - СПб.: РХГИ, 2000. - С. 91.

ри держались открытыми, чтобы не допустить уход Толстого, а жена, Софья Андреевна, грозила в этом случае самоубийством (такого рода попытки она, действительно, впоследствии предприняла) и стремясь привести свой образ жизни в соответствие со своими убеждениями, желая обрести свободу действий, он, не взирая ни на что, покинул отчий дом<sup>518</sup>. Это было мужественное, но явно запоздалое и роковое для него решение. Оно во многом было вызвано также и тем, что в последнее время своей жизни, когда Толстой составлял завешание, он оказался в центре интриг и раздоров, которые крайне обострились между, с одной стороны, «толстовцами», а с другой - опять-таки его женой, которая решительно встала на защиту интересов своей семьи, ее благополучия - прежде всего детей (Толстой отказывался от гонораров за свои сочинения и т.п.). Это заставляло Толстого жить по принципу «вместе-врозь», с чем он смириться тоже не мог. Однако силы великого старца были уже на исходе. По дороге Толстой заболел воспалением легких, был вынужден сделать остановку на маленькой станции Астапово (ныне Лев Толстой) Рязанско-Уральской железной дороги. Там он и умер 20 ноября (7 ноября) 1910 года.

Его похоронили в родной Ясной Поляне, куда он, таким образом, оказался «вынужденным» вернуться. Толстой был погребен, как свидетельствует Интернет, «в лесу, на краю оврага, где в детстве он вместе с братом искал «зеленую палочку», хранившую «секрет», как сделать всех людей счастливыми»<sup>519</sup>. Этому идеалу, как он его понимал, Толстой и служил всю свою жизнь. Уже упоминавшийся выше биограф великого писателя так дополняет картину его захоронения. «Толстой, - пишет он, - погребен в глубине парка, на краю оврага, под большими, развесистыми деревьями. Вокруг необделанной земляной насыпи - деревянная решетка. Внутри - простая скамья. Все было тихо в этом уединенном месте. И только непонятный шелест низко склонившихся ветвей будил грустные мысли»<sup>520</sup>. Но этим «грустным мыслям» неизбежно идут мысли светлые, радужные, поскольку Толстой, пусть по-своему, пусть даже неверно, но выходил на идею бессмертия.

Великий русский писатель и оригинальный мыслитель всегда находился в напряженном поиске истины и своего места в этом несправедливом и сложном мире. Тот же биограф рассказывает: «И на смертном одре в Астапове уже холодеющими устами он шептал: «Искать, всегда искать.. -»»<sup>521</sup>. Эти слова были и остались девизом всей его жизни. Они могут и должны стать девизом каждой творческой личности.

<sup>518</sup> URL: <http://w\vw.levtolstov.org.rufilib/ar/author/412>.

<sup>519</sup> URL: <http://www.levtolstov.org.ru/lib/ar/author/412>.

<sup>520</sup> Полнер Т.И. Лев Толстой и его жена. История одной любви. - М.: Издательство «Наш дом - L, Age d, Homme», Екатеринбург: издательство «У-Фактория», 2000. - С. 195.

<sup>521</sup> Там же. - С. 10.

О всемирном значении творчества Толстого, его гуманистической направленности и ценности свидетельствует тот показательный факт, что первую в истории Нобелевскую премию мира (1897) предполагалось вручить именно Толстому - выдающемуся классику литературы и мыслителю-гуманисту. Однако этого не произошло. Толстой обратился с открытым письмом в шведскую газету «Stockholm Tagblatt» с отказом от премии и предложением присудить ее духоборцам. Его письмо, разумеется, было опубликовано, но премию ни духоборцам, ни ему самому так и не дали. Об этом остается только сожалеть, впрочем, как и о многом другом (неверии Толстого в способность науки решить проблему смерти и бессмертия человека, отрицании им благ культуры, искусства, философии, прогресса и т.п.). Но никто не может обогнать свое время, и Толстой тоже был, прежде всего, его сыном.

Между тем именно успехи научно-технического и социального прогресса, спустя менее столетия со времени кончины Толстого, открыли новую эру человеческой истории - реальную возможность победы над смертью, торжества жизни. Клонирование человека, расшифровка его генома, регенерация стволовых клеток, крионика, нанотехнология и многое другое открывают неведомые ранее перспективы достижения практического бессмертия людей и их реального воскрешения. Поэтому уже теперь с достаточным основанием и уверенностью можно возразить Толстому, что смерть не является неизбежной, наука может устранить ее фатальность, а в случае наступления смерти человека - вернуть его к жизни. Можно также утверждать, что смысл жизни — именно в самой жизни, она сама по себе есть благо, поскольку, действительно, самоценна, тем более, если человек в течении ее служит высоким идеалам. Исключительно важно осознать тот очевидный факт, что каждый человек, решая те или иные свои насущные задачи, ближайшие и более отдаленные, в то же время, понимая это или нет, своей деятельностью поддерживает эстафету поколений, ход человеческой истории и суверенность человеческого мышления, приближает всех к достижению заветной цели - обретению реального личного бессмертия.

Еще одним свидетельством этому является присуждение Нобелевской премии по физиологии и медицине за 2010 год британскому ученому Роберту Эдвардсу, заслуженному профессору (professor emeritus) Кембриджского университета, «за разработку [метода] экстракорпорального оплодотворения» (ЭКО), т.е. вне тела, получение детей «из пробирки». Роберт Эдвард и его коллега Патрик Стептоу, скончавшийся еще в 1988 году (умершим ученым, согласно завещанию Альфреда Нобеля, премия не присуждается), разработали этот метод полвека тому назад. С самого начала они приняли единственно верное и достойное



решение, что не станут продолжать свои исследования в случае угрозы жизни или здоровью пациентов или их будущих детей, но не будут и придавать значения «невнятным религиозным или политическим соображениям»<sup>522</sup>.

Первый «ребенок из пробирки» родился в 1978 году. С тех пор миновало уже почти треть столетия и метод ЭКО получил широкое применение. С его помощью за это время появились на свет уже около четырех миллионов детей, т.е. четыре миллиона новых жизней, которых иначе не было бы. И он, естественно, еще не раз послужит этому высокому назначению. Этот метод, что тоже чрезвычайно важно, помогает предотвращать передачу детям тяжелых наследственных заболеваний. В то же время в процессе экстракорпорального оплодотворения можно также получить избыточные человеческие эмбрионы на ранних стадиях развития. Этот материал используется сегодня в важнейших биомедицинских исследованиях, из которого, в частности добывают эмбриональные стволовые клетки. Кстати следует заметить, что их сейчас можно получать и из кожи взрослых особей, в том числе мужчин. Это позволяет решить немало так называемых «этических» проблем (как правило, надуманных). Оградно, что метод экстракорпорального оплодотворения нашел поддержку в Послании Президента РФ Федеральному Собранию, с которым он выступил 25 ноября 2010 года.

Между тем эти исследования вызывают решительное осуждение со стороны различных конфессий и некоторых консервативно мыслящих ученых, которые, как правило, находятся под тем или иным влиянием религиозных верований. Так, очень примечательно, что Ватикан незамедлительно выступил с осуждением Нобелевского комитета за подобный выбор, поскольку сами исследования такого рода были осуждены католической церковью намного раньше, по сути дела, с самого их начала. Неудивительно, что точно так же и Русская православная церковь принципиально выступает не только против клонирования человека, объявляя его аморальным, безумным актом, будто бы ведущим к разрушению человеческой личности и бросающим вызов своему «Создателю», но и метода «суррогатного материнства»<sup>523</sup>. Христианская религия отнюдь неслучайно не приемлет и осуждает научный поиск действенных путей и средств достижения практического бессмертия людей и их реального воскрешения. Так, по существу дела, подлинные интересы человека, приносятся в жертву идеологическим установкам религии в любых ее проявлениях. Но научно-технический и социальный прогресс ради блага человека, действительно, неодолим. Это особенно убедительно и наглядно видно в сравнении с попытками Толстого решить проблему смерти и бессмертия.

<sup>522</sup> URL: <http://elementv.ru/news/431426>.

<sup>523</sup> URL: [http://www.aze.az/news\\_surroqatnoe\\_materinstvo\\_z\\_981.html](http://www.aze.az/news_surroqatnoe_materinstvo_z_981.html)

Тем не менее, жизнь и творчество Льва Николаевича Толстого, гениального писателя и оригинального мыслителя, «проповедника и пророка», как его называли и сто лет тому назад, и как нередко называют в наше время, несомненно, были и остаются неповторимым феноменом непреходящего значения на небосводе отечественной и мировой культуры, он и сегодня живет в своих выдающихся творениях, многочисленных потомках и нашей признательной памяти.

### 3.1.5. Л. Шестов о Л. Толстом

#### 3.1.5. L. Shestov sobre L. Tolstoi

#### 3.1.5.1. Размышление о смерти Льва Толстого в экзистенциальной герменевтике Льва Шестова (Мальшев М.А.)

#### 3.1.5.1. Reflexiones sobre la muerte de Leon Tolstoi en le hemeunica existencial de Leon Shestov (Malishev M. A.)

*Резюме. Автор анализирует два художественных произведения А. Н. Толстого в свете герменевтики русского философа Льва Шестова; показывает, что люди, оказавшиеся в «пограничной ситуации», иногда радикально изменяют свои привычные убеждения и превращаются в непримиримых судей своих собственных ценностей и экзистенциальных ориентации, которые раньше направляли их жизнь.*

*Reswnen. El autor amliza dos ckras artisticas de Leon Tolstoi en la luz de la hemeunica defilosafb ruso Leon Shestov; muestra que fos seres humanos, puestos en las «situaciones-limite», a veces cambian radicalmente sus convicciones habituates y se convierten en los jueces implacables de sus propios valores y orientaciones existenciaks que anteriormente guiaron sus vidas.*

Известный американский филолог-гебраист Джордж Стейнер в своей статье «Текст - родина нашего очага» утверждает, что священные книги евреев, Тора и Талмуд, служили не только «духовной пищей», но и инструментом выживания и консолидации вечных изгнанников, расселенных по воле исторических судеб по разному уголкам земного шара. С точки зрения Стейнера, для рассеянной еврейской диаспоры родина - это, прежде всего, «Дом Книги», ибо евреям писание заменяло собой отчизну и родительское наследие. Текст - это домашний очаг, а каждый комментарий к нему - возвращение на землю своих предков. Когда еврей читает, когда он превращает диалог в комментарий, в животворный отклик на содержание прочитанного, он «становится, если воспользоваться метафорой Хайдеггера, «пастухом бытия»<sup>524</sup>, менно таким «пастухом» бытия радикальной индивидуальности человека, несводимой к самодовольству разума и уравнительности «всемства», и был, на мой взгляд, Лев Исаакович Шестов, самый еврейский по духу философ из всей когорты дореволюци-

<sup>524</sup> George Sterner. *El texto, tierra de mestro hogar. II Pasion intacta*. Siruela, Madrid, p. 351.

онных русских мыслителей. Философия Шестова - это своеобразный «дом герменевтики», возведенный не столько на фундаменте текстов Священного Писания, о которых философ был прекрасно осведомлен, сколько на платформе произведений великих классиков философии прошлого и не менее великих мыслителей современной ему эпохи. С одними из них, по-преимуществу философами рационалистической линии, утверждавших примат разума, порядка и необходимости, (Платоном, Аристотелем, Спинозой, Декартом, Кантом, Гегелем и Гуссерлем) Шестов вел отчаянную полемику, тогда как других, отказывавшихся сводить человеческое существование только лишь к разуму и необходимости, к которым он относил Лютера, Паскаля, Кьеркегора, Ницше, Толстого и Достоевского, он зачислял в ряды своих союзников и искал в их творчестве концептуальную опору собственному экзистенциальному кредо. Справедливости ради следует отметить, что Шестов не только «принуждал» других мыслителей приводить доводы в пользу собственных суждений, но нередко и он сам пытался мыслить за них, вплетая свои идеи в их концептуальные конструкции.

Несмотря на то, что формально Шестов принадлежит к мыслителям русского религиозно-философского Возрождения начала XX века, и содержание его мышления несомненно связывает его с кругом идей Дмитрия Мережковского, Василия Розанова, Николая Бердяева, Сергея Булгакова, Алексея Ремезова и Семена Франка, тем не менее несколько странная его фигура полностью не вписывается в русло русской философской традиции. Нет сомнения в том, что Шестов разделял с мыслителями своей страны ряд основополагающих идей, но сама стилистика его мыслей, его ироническое отношение к миру, склонность к парадоксам, а главное, его нескрываемое презрение к разуму, все это обрекало его на «метафизическое одиночество» и отдаляло его от главных течений современной ему эпохи. В своей книге «Апофеоз беспочвенности» Шестов призывает «взрыть убитое и утоптанное поле современной мысли», «чтобы раз и навсегда избавиться от всякого рода начал и концов, с таким непонятым упорством навязываемых нам всевозможными основателями великих и не великих философских систем»<sup>525</sup>. Этому духу, свободному от догматизма и суеверного преклонения перед какими-либо авторитетами, русский философ оставался верным до конца своей жизни.

Некоторые исследователи философии Шестова ставят вопрос: а насколько, вообще, правомерно искать истоки его творчества в русской культуре? Сам мыслитель ответил на этот вопрос прямо и без обиняков: самое оригинальное в русской духовной культуре коренится не столько в академической философии, возникшей не

<sup>525</sup> Лев Шестов. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. - ЛГУ, Ленинград, 1991.-С. 35, 54.

без влияния немецкой мысли, сколько в художественной литературе, представленной в первую очередь именами Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого и Чехова. Несомненно, что Шестов был одним из первых русских мыслителей, открывшим экзистенциальное измерение художественного опыта великой русской литературы XIX века, поставившей в центр своего внимания маленького, всеми забытого, страдающего и вместе с тем странного и не лишённого гордости человека, который, несмотря ни на все тяготы и лишения своей жизни, стремится не быть поруганным и отстаивать собственное достоинство. Причем русских писателей интересовала судьба человека именно в тот момент, когда последний «восстает» против окружающего его мира, на какое-то время освобождается от традиционного уклада своей жизни, порывает со своими обыденными воззрениями и привычными мыслями. Они ставят своих персонажей в необычные ситуации, срывают с них внешнюю личину повседневных жизненных ролей и погружают их в чистилище экзистенциальных противоречий. Русская классическая литература никогда не замыкалась в узком кругу чистого воображения и почти всегда отвергала красоту, лишённую гуманистического содержания. В этом смысле все творчество Толстого и Достоевского представляет собой своеобразную феноменологию художественного сознания. Я склонен утверждать, что экзистенциальная философия Шестова - это своеобразная попытка подвергнуть испытанию идейное содержание западной мысли в свете тех откровений о человеке, которые с таким художественным мастерством выразила русская классическая литература, вызвавшая немалое удивление и даже изумление у многих европейских мыслителей. Чтобы подтвердить сказанное, сошлюсь на мнение ранее уже цитированного Джорджа Стейнера. С его точки зрения, Толстой и Достоевский являются «ключевыми фигурами» взлета русского романа XIX века. «Этот расцвет... представляет собой один из трех этапов триумфа в истории западной литературы; две другие эпохи соответствуют греческой трагедии и Платону, а затем Шекспиру. В эти три периода западная мысль в своем поэтическом прозрении шагнула из тьмы далеко вперед; в ней соединился свет, который дает нам ключ к владению природой человека»<sup>526</sup>.

Если выразить главный пафос, одушевлявший Льва Шестова, пафос, который он положил в основу всего своего творчества, то он сводится, в сущности, к одному: к борьбе, страстной, неистовой борьбе против разума, иссушающего, по его мнению, бытие человека, лишаящего его свободы и подчиняющего его необходимости, навязываемой ему как извне - внешней реальностью, так и изнутри - его собственной природой. С точки зрения

русского мыслителя, разум мыслит преимущественно силлогизмами: достаточно зафиксировать начальную посылку, и всё остальное разворачивается почти автоматически, что означает, что не мы мыслим, а кто-то другой - *automaton spirituale* или трансцендентальный субъект - мыслит за нас. Но философия и прежде всего философия, имеющая дело с бытием человека, полагает Шестов, не должна иметь ничего общего с принудительной логикой механического рассудка. Экзистенциальная философия - это искусство интуитивной мысли, призванное разбить принудительную цепь силлогизмов и войти в такую сферу, где все в равной степени может оказаться возможным. Если разум тяготеет к бесспорным доказательствам, если он стремится к непреложным истинам, если он ищет предельные основания всего сущего и избегает, как черт лаdana, проблематичного, неопределенного, случайного и неповторимого, то такой разум, по мнению русского мыслителя, не может и не должен иметь ничего общего с экзистенциальными истинами, ибо только в проблематичном, случайном и неповторимом он обретает свое подлинное человеческое предназначение.

Шестова нередко упрекали в недостатке объективности, в пристрастности, в произвольном обращении с философским наследием мыслителей прошлого, на что он отвечал: история мысли. - это не склад, где хранятся расставленные по полочкам учения и идеи, предназначенные для «научного употребления». История философии - это и не музей восковых фигур, а скорее - судебное состязание, в котором мыслители прошлого выступают в роли свидетелей, защитников, обвинителей или обвиняемых.

В одном из своих эссе о Достоевском Шестов приводит еврейскую легенду, согласно которой к человеку в его предсмертный час прилетает ангел смерти, сплошь покрытый глазами. Зачем этому небесному существу, разлучающему душу с телом, понадобилось столько глаз? Дело в том, что ангел прилетает иногда слишком рано, когда жизненная траектория смертного ещё не вполне определилась. Чтобы как-то заглядить свою вину, небесный посланник оставляет человеку, заглянувшему в пучину небытия, ещё два глаза из бесчисленных собственных глаз. «И тогда человек внезапно начинает видеть сверх того, что видят все и что он сам видит своими старыми глазами, что-то совсем новое. И видит новое по-новому, как видят не люди, а существа «иных миров», так, что оно не «необходимо», а «свободно» есть, т.е. одновременно есть и его тут же нет, что оно является, когда исчезает, и исчезает, когда является. Прежние природные, «как у всех», глаза свидетельствуют об этом «новом» прямо противоположное тому, что видят глаза, оставленные ангелом... И тогда начинается борьба между двумя зрением - естественным и неестественным,

- борьба, исход которой так же, кажется, проблематичен и таинственен, как и ее начало»<sup>527</sup>.

Человек, сделавший своей экзистенциальную истину о собственной смерти, начинает видеть мир глазами, подаренными ему ангелом, и поэтому открывает в нем такие измерения, которые раньше были недоступны его нормальному зрению. Можно утверждать без риска ошибиться, что русский мыслитель и в себе самом стремился культивировать именно такое зрение в борьбе против власти очевидностей разума и свидетельств здравого смысла. И тем не менее высокое достоинство человека, которое так страстно защищал Шестов, сам пафос его донкихотской борьбы против разума невольно свидетельствуют об огромной протеистической силе его противника. Как не вспомнить здесь изречение Ницше: «Кто борется против чудовищ, тот должен остерегаться, чтобы самому не превратиться в одного из них». И Шестов, похоже, отдавал себе в этом отчет. «С дьяволом, как известно, нужно быть крайне осторожным: довольно ему схватить вас хоть за кончик ногтя, и он всего вас унесет. То же и с разумом: уступите ему хоть одно-единое положение, хоть одну предпосылку и  *finita la comedia*. Вы никогда от него не отвяжитесь и будете принуждены рано или поздно признать над собой его суверенные права»<sup>528</sup>. Русский мыслитель, повторяю, знал об это, но, тем не менее в своих философских рассуждениях он не всегда был свободен от парадокса: борясь против претензий разума на всеобщность и необходимость, он и сам невольно стремился возводить свой иррационализм в ранг непреложной истины.

В борьбе против очевидностей разума Шестов призывает в свои союзники сознание смерти, которое делает каждого из нас единственным и неповторимым. Именно благодаря смерти мое существование становится подлинно *моим*. Несмотря на то, что смерть нам известна, и мы признаем неизбежность ее наступления, нашему опыту, она принципиально недоступна, ибо, по словам Эпикура, мы с ней несовместимы: «когда мы есть, то смерти ещё нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет»<sup>529</sup>. Моя смерть, равно как и смерть каждого из нас, принадлежит к будущему, возможно, к самому далекому будущему, которое ожидает всех нас. Но для меня, как и для каждого из нас, это будущее никогда не наступит, по той простой причине, что, когда смерть придет, то меня уже не будет. Эта экзистенциальная истина является *подлинной*, хотя она - не аподиктическая очевидность, данная нам в индивидуальном опыте. Уверенность в смерти не может быть предметом простого сведения о кончине, которая находится

<sup>527</sup> Шестов Л. Соч.: В 2 т. - М, Наука, 1993. - Т. 2. - С. 27.

<sup>528</sup> Шестов Л. Избр. Соч. - М, Ренессанс; 1993. - С. 437.

<sup>529</sup> Цит. по: Лазртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. - М, 1979. - С. 133.

перед нами, и вообще, как пишет Хайдеггер, смерть «не принадлежит к постепенному порядку очевидности, находящейся перед глазами».<sup>530</sup> Она предстает как самая уникальная интимная возможность потому, что затрагивает само существование человека, отсылает его к себе самому, заставляет осознавать свое собственное внероловое «я», хотя и, подчас, в нелицеприятной форме признания этим «я» самого себя как чего-то незначительного и даже ничтожного. Предвосхищение человеком собственного небытия вырывает его на какое-то время из под власти анонимной диктатуры обезличивающего повседневного существования и открывает ему его подлинную экзистенцию. Это откровение смерти наступает тогда, когда человек переживает состояние одиночества и тоски, в которых ему открывается присутствие «возможной невозможности», маскируемой в привычных ситуациях повседневными заботами и надеждами.

Андре Моруа как-то сказал, что «смерть превращает жизнь человека в судьбу». И это верно, так как большинству людей неизвестна дата прихода их последнего часа. Но когда жизнь заводит человека в безнадежный тупик и не оставляет ему ни малейшей надежды на выход, он либо смиряется, либо предпринимает отчаянную попытку сделать невозможное возможным: если не спасись, то хотя бы отсрочить наступление неизбежного. Именно в этих обстоятельствах, когда человек уже не может быть уверенным в собственных усилиях воли предотвратить или ограничить произвол непредсказуемой судьбы, он начинает, иногда непроизвольно, размышлять о смысле прожитой им жизни. Именно в такие отчаянные, «пиковые» ситуации и ставит Лев Николаевич Толстой своих персонажей из повести «Смерть Ивана Ильича» и рассказа «Хозяин и работник», превращая их в нелицеприятных судей собственной образа жизни и собственных убеждений.

Печальная история болезни, страдания и смерти Ивана Ильича Головина начинается с того момента, когда он случайно стукнулся о косяк оконной рамы, взобравшись на лестницу, чтобы показать декоратору, в каком месте тому следовало бы повесить гардины. Поначалу Иван Ильич не придал этому случайному происшествию, вызвавшему легкое покалывание в боку, никакого значения. Прошло время, но боль, увы, не проходила, а только нарастала и заставляла его сильно страдать. Как водится в подобных случаях больного показали врачам, окружили вниманием м заботой, но боль по-прежнему не отпускала его. «Что-то страшное, новое и такое значительное, чего значительнее никогда не было с Иваном Ильичом, совершалось в нем. И он один знал про это, все же окружающие не понимали и не хотели понять этого и

думали, что все идет по-прежнему»<sup>531</sup>. Не только неотвязная боль, вызванная мучительным недугом, омрачала жизнь Ивана Ильича, но и сознание того, что этот процесс, приближавший его к смерти, был низведен его сослуживцами и родными до степени случайной неприятности, даже неприличия, с позиции людей, приверженных приличию, тому самому приличию, которому и он сам отдал немалую дань. В своей конфронтации с родными Иван Ильич не переставал упрекать их за бессознательное самодовольство: он не хотел умирать, но он и не хотел, чтобы его обманывали, говоря, что его болезнь - это что-то неопределенное, а стало быть и не вполне серьезное. Как комментирует Шестов, «домашним еще мало, что они сами не признают серьезности того, что происходит с Иваном Ильичом. Они во имя разума, обладателя обязательного для всех истин, требуют, чтоб Иван Ильич и сам не считал этого серьезным, ибо ведь не может быть двух истин, одной для всех и одной для Ивана Ильича... Он хочет, чтоб они, вслед за ним, признали то новое и небывалое, что в нем происходит, за самое важное, что бывает на свете, и чтобы ради этого нового они все бросили и забыли и вместе с ним дерзнули восстать против существующего в мире уклада. Он, в свой черед, продолжает еще думать, что если он прав, то его правота обязывает всех поддерживать его. Правота непризнанная, никем не поддержанная ему не нужна, да и правота ли это?»<sup>532</sup>.

Несмотря на признание Иваном Ильичом собственной безнадёжности, он все-таки продолжает еще осмысливать свое нынешнее положение через призму утраченного им статуса здорового человека, сквозь прошлые образы и представления, одновременно переживая свою от них отлученность и бессознательно пытаясь как-то восстановить утраченное. С одной стороны, Иван Ильич хочет добиться признания окружающими того, что стало ему ясно, но с другой, он понимает, что нельзя остановить привычное течение жизни, только потому, что он считает, что с ним происходит что-то странное. Окружающие делают все от них зависящее, чтобы поддерживать привычный и понятный для всех, в том числе и для него в прошлом, порядок и строй жизни. Но, увы, они не могут, даже если бы очень этого захотели, перенестись в сознание Ивана Ильича и попытаться изнутри понять его самочувствие; у них нет способности к адекватному сопереживанию чужого страдания, как впрочем, и сам Иван Ильич был начисто лишен этой способности до начала своей болезни.

Больной понимает, что для его домашних и коллег, то есть, для всех, кроме него самого, умирание - это случайность, отклонение от обычной нормы, которую надо снисходительно принять, но не придавать ей большого значения, ибо для разума и порядка,

<sup>531</sup> Толстой Л. Н. Поли. собр. соч. - М., 1959. - Т. 26. - С. 87.

<sup>532</sup> Лев Шестов. Указ. соч. - Т. 2. - С. 130.



эта случайность, вызванная болезнью, есть не более, чем досадная аномалия. Однако для нового только что народившегося сознания больного такая оценка уже неприемлема: ведь эта «случайность», эта мучительная непрекращающаяся боль, властно накладывающая свою зловещую печать на его бытие в настоящем, угрожает ему небытием в недалеком будущем. Но даже и теперь, - и в этом парадоксе заключена трагическая антиномия сознания умирающего - Иван Ильич внутренне продолжает считать правым не себя, а своих домашних. «Оттого-то он так и ненавидит окружающих, - пишет Шестов - что чувствует и право, и *силу*, охраняющую право, на их стороне. Если бы можно было - он с великой радостью ездил бы в суд, играл в винт, разговаривал о политике и т. п. И вдруг *ему* все это нельзя»<sup>533</sup>. Инерция сослагательного наклонения (если бы это было можно) заставляет Ивана Ильича сомневаться в том, что происшедшая с ним перемена сделала необратимым его прежнее приятное существование. Иногда ему кажется, что болезнь - это какое-то кошмарное наваждение, тяжелый сон, и что он скоро проснется и вернется к старому, приятному образу жизни. Но это же сослагательное наклонение сталкивается с суровой правдой настоящего - с терзающей его болью, которая не терпит никаких мечтаний, могущих вернуть его в безоблачное прошлое. Все то, что раньше заслоняло, маскировало и изгоняло из его сознания мысль о смерти, теперь в свете беспощадной реальности сосущей боли, утратило свой анестезирующий эффект. В начале своей болезни Иван Ильич старался как-то еще встряхнуться, вернуться к привычному образу жизни и к прежним ходам мысли, но болезнь продолжала гнуть свое: «она приходила и становилась прямо перед ним и смотрела на него, и он столбенел». И как только «правда смерти» глубоко внедрилась в его сознание, он почувствовал, что она подточила и перевернула весь фундамент его прежнего мироощущения. Противиться мысли о неминуемости близкого финала Иван Ильич уже не мог, но он все-таки хотел бы понять: для чего же, собственно говоря, он жил?

Раньше, до болезни, его существование, как тогда казалось Ивану Ильичу, текло по привычному и твердо заведенному порядку: «легко, приятно и прилично», как оно текло и у большинства людей его круга: он продвигался по службе, получал «теплые» и доходные должности, приобретал ценные вещи для дома, развлекался, играя по вечерам со своими коллегами в винт... Но сейчас такая жизнь показалась ему ужасно заурядной и пустой, поскольку подобное размеренно-банальное существование маскировала отсутствие значительных духовных интересов и высокого смысла. Теперь, когда сознание неотвраща-

<sup>533</sup> Лев Шестов. Указ. соч. - Т. 2. - С. 131-132.

тимости собственной смерти прочно укоренилось в его сознании, он с ужасом и недоумением взирал на свое прошлое, которое, по словам Шестова, превратилось в «страшное чудовище». «Как только начиналось то, результатом чего был теперешний он, Иван Ильич, так все казавшиеся тогда радости - теперь, на глазах его, таяли и превращались во что-то ничтожное и даже гадкое... Женитьба так нечаянно, и разочарование, и запах изо рта жены, и эта чувственность, притворство! И эта мертвая служба, и эти заботы о деньгах, и так год, и и два, и десять, и двадцать - и все то же. И что дальше - то мертвее»<sup>534</sup>.

Конечно, не все в прошлой жизни судьи Головина было морально непригодным, неспособным пройти через испытания суда собственной совести, суда, который Шестов сравнивает со «Страшным Судом». И детство у Ивана Ильича было невинным и приятным, с которым можно было бы жить, если бы оно вернулось; и в юности была неподдельная радость дружбы, искренности и надежды... Но тем не менее мало, очень мало была в жизни умирающего судьи, судящего себя по меркам нелицеприятных законов нравственного трибунала, настоящего добра. Конечно, были какие-то поползновения к душевному благородству и высоким идеалам, которые могли бы быть подлинными, и Иван Ильич даже попытался подкрепить ими свое самооправдание, как вдруг он отчетливо ощутил всю слабость этих аргументов, и после этого он уже стал рассматривать свою прошлую жизнь совсем по-другому, А когда на другой день он увидел своих близких и домочадцев, то, как в зеркале, он узнал в них собственное отражение и окончательно понял, что все прожитое им было «ужасным, огромным обманом». И поняв это, Иван Ильич отвернулся к стене и ощутил себя в полном и абсолютном одиночестве.

С точки зрения Шестова, «абсолютное одиночество, полнее которого нет ни на дне морском, ни под землей, одиночества, которого не выносят, в котором задыхаются все «законности» и «правильности», т. е. все «идеальные сущности», по самой природе своей есть условие и начало преобразования человеческой души»<sup>535</sup>. Но как затем выясняется это экзистенциальное одиночество отнюдь не связано с нравственными критериями переживающих их людей. Шестов неожиданно заявляет, что «ни честная жизнь рядового чиновника - такой была жизнь Ивана Ильича, - ни трудное подвижничество отца Сергия на страшном суде им не помогут. Наоборот, отягчат безмерно. Обоим придется отречься от «заслуг» своих и все упование возложить не на свои заслуги или свое прошлое и будущее «делание», а на благодатный и творческий *случай*, который общий для всех разум так презрительно

<sup>534</sup> Толстой Л. Н. Поли собр. соч. - Т. 26. - С. 106.

<sup>535</sup> Лев Шестов, Указ. соч. -1.2. - С. 136.

отвергает».<sup>536</sup> Конечно, можно согласиться с Шестовым в том, что одиночество перед лицом смерти развенчает многие условности и приличия, предписываемые человеку «общим для всех разумом», хотя сам этот разум тоже исторически изменяется от эпохи к эпохе. Но весьма трудно понять как же нравственные заслуги, если они действительно подлинны и бескорыстны, могут отягчить вину их носителей? И как понимать «благодатный и творческий случай», который опрокидывает не только мнимые заслуги Ивана Ильича, но и благородное подвижничество отца Сергия? И почему Шестов именуется жизнь Ивана Ильича «честной», если ранее он назвал ее «страшным чудовищем»? Не коренятся ли эти логические несообразности в том, что в борьбе против власти очевидностей разума и свидетельств здравого смысла Шестов, в целях их попраiania и унижения, не останавливается перед крайностями религиозного иррационализма? Может быть, говоря о необходимости отречения от заслуг на «Страшном Суде», Шестов имеет в виду лютеровское «sola fide» - оправдание и спасение в силу одной только веры, невзирая ни на какие добрые дела? А далее следуют другие вопросы, ответы на которые повисают в воздухе. «Одиночество, оставленность, непроглядная тьма, хаос. Невозможность предвидений и полная неизвестность - может *это* принять человек? Можно ли надеяться и идти вперед тому, кто видел своими глазами то, что пережил Иван Ильич?»<sup>537</sup>.

Может быть, в награду за все муки, которые претерпел несчастный герой повести Толстого, его переход от агонии к смерти описывается писателем, с полным одобрением Шестова, как радостное приобщение к великой тайне, как непостижимо загадочный fiat, зажигающий свет и прогоняющий тьму. Однако этот финал с его приподнято-радостным тоном и сладкой умиленностью плохо вяжется с логикой характера главного героя, с беспощадной открытостью его самообличений и горькой удрученностью за свою бездарно прожитую жизнь. На мой взгляд, гораздо больше правды содержится в замечании Эмиля Мишеля Чорана, который, оценивая заключительный финал повести Толстого, пишет. «Ни эта радость, ни этот свет не являются убедительными, они кажутся искусственными внешними прибавлениями. Нам стоит труда допустить, что они способны подсластить тот мрак, в котором колотится умирающий; с другой стороны, ничто не вело его к этому ликованию, которое не вытекает ни из его заурядности и ни из того одиночества, на которое он был обречен»<sup>538</sup>. Оставим, однако, этот не вполне мотивированный переход от жизни к смерти раскаявшегося судьи Головина, и перейдем к рассмотрению содержания другого рассказа Льва Толстого «Хозяин и работник» в свете шестовской экзегетики.

<sup>536</sup> Там же. - С. 136-137.

<sup>537</sup> Лев Шестов, Указ. соч. - Т. 2. - С. 138.

538 g'j' cioran. La caída en el tiempo. Monte Avila, Barcelona, 1988, p. 119.

Шестов правильно отмечает, что в этом рассказе, как и предыдущей повести, «Толстой представляет нам человека сперва в обычных, всем знакомых и всеми принятых условиях существования, и затем, почти внезапно, переносит его в то одиночество, полнее которого нет ни на дне морском, ни под землею»<sup>539</sup>. В этом произведении фигурируют два персонажа: Брехунов - человек неумной энергии в своей одержимости к стяжательству: владелец лавки, двух кабаков, мельницы, ссыпки, двух имений, сдаваемых в аренду и дома с амбаром под железной крышей..., и его молчаливый и склонный к периодическим запоям слуга Никита. Задача Толстого - показать как эти два человека реагирует на приход неумолимой смерти, которая внезапно вторгается в их жизнь в виде разбушевавшейся метели. Никита, как только разыгрался буря, с безропотной покорностью сразу же улегся в сани, показывая всем своим видом, что он готов отдаться на волю судьбы, и это его смирение как бы подтверждает циничное в своей откровенности мнение Брехунова, который, прежде чем бросить слугу на произвол судьбы, говорит ради собственного оправдания: «Ему - все равно умирать. Какая его жизнь! Ему и жизни не жалко...». За этой фразой скрывается такой подтекст: если Никита - это слабый и в принципе пропащий человек, то Брехунов - совсем другое дело! Его жизненная активность бьет через край, и уже принесла ему обильные плоды в виде накопленного богатства. И можно без труда представить сколько он мог бы еще сделать благодаря своей неумной энергии, помноженной на приобретенный опыт! Уж ему-то есть что терять и сейчас, и потом! Нет, нет, умереть такому человеку просто так, ни за что - было просто абсурдно!

Эти лихорадочные размышления Брехунова перед лицом разбушевавшейся стихии, которая угрожает перевернуть все его предыдущие представления о смысле собственной жизни и ввергнуть в пучину смерти, живо напоминают нам размышления Ивана Ильича, который, понимая разумом неизбежность смерти, тем не менее, в своих переживаниях сопротивляется непреложности последнего удела, ибо считает, что смерть может приключиться с кем угодно, но только не с ним. Кай из учебника логики - это человек, как и все прочие люди, а потому нет никакой несправедливости в том, что Кай должен умереть, но он, Ваня, Иван Ильич, человек с тонкими чувствами и глубокими мыслями, он - единственный и неповторимый Иван Ильич...; нет, нет...; он - это другое дело, ему невозможно, просто немислимо умереть тогда, когда он мог бы продвигаться по службе, играть в винт и наслаждаться сознанием своего превосходства над многими смертными, стоящими ниже рангом. Так и Брехунов, даже после того, как

<sup>539</sup> Лев Шестов, Указ. соч. - Т. 2. - С. 138.

стало ясно, что дороги, вероятно, им уже не найти, отказывается допустить, что метель - этот неумолимый и безмерно более сильный, чем он враг, может стать причиной его смерти.

С самого начала повествования Брехунов предстает перед нами именно как «хозяин»; он появляется на крыльце с папиросой в зубах, делает последнюю глубокую затяжку и затем бросает горящий окурок и гасит его ногой. Уверенный в себе, он слегка возбужден недавно выпитым алкоголем. Он, несомненно, сильный человек, убежденный в своей способности и умении противостоять превратностям судьбы. Толстой, как верно подмечает Шестов, акцентирует не только богатство, но и силу предпринимательского духа своего главного протагониста, который, как *self-made man*, обязан всему им достигнутому собственной энергии и собственным незаурядным способностям. «Нынче кто гремит в округе? Брехунов. А почему так? Потому - дело помню, не так как другие - лежни али глупостями занимаются...»<sup>540</sup>. Лев Шестов называет Брехунова «вдохновенным человеком», чей талант владеть собой и покорять людей, увы, направлен только на одно - на собственное обогащение. «Но будь он поставлен судьбой выше, имей он нужное образование, его голос, которым он заговаривал зубы покупателям и продавцам, пригодился бы и на другое... Ведь тайна таланта в умении привлекать к себе людей. И наоборот - успех, общее признание - необходимое условие для развития таланта. Людям нужны вожди, вождям нужны люди»<sup>541</sup>. Можно предположить, что, если бы Брехунов получил соответствующее образование, не без иронии замечает Шестов, то он мог бы стать мыслителем, способным сочинить «превосходный философско-богословский трактат», содержащий апологию нескгибаемой воли.

Итак, в начале Василий Андреевич только слегка удивился надвигающейся буре. Но мало по малу нарастающий ветер набирает мощь и превращается в лютую метель. Задремавший в своих размышлениях о собственных предпринимательских успехах, Брехунов внезапно просыпается от сильного толчка, видит перед собой огромное снежное пространство, слышит угрожающее завывание ветра, и начинает ощущать силу крепчающего мороза. «Что делать, что делать?», спрашивает он безотчетно, но уже с нотками нескрываемой тревоги за собственную жизнь. Этот естественный вопрос, законно возникающий перед каждым человеком, попавшим в трудное положение, оказывается в данной ситуации не вполне уместным, ибо на него невозможно ответить. Брехунов смел и отважен, он готов идти до конца в борьбе против всякого, кто посмеет посягнуть на его жизнь. Но и его враг - тоже силен до чрезвычайности. А самое глав-

<sup>540</sup> Толстой Л. Н. Поли собр. соч. - Т. 29. - С. 32.

<sup>541</sup> Лев Шестов. Указ соч. - Т. 2. - С. 140.

ное, он невидим. Как с ним бороться, как от него защититься? Раньше все было просто и понятно. Еще час назад, в Гришкино он чувствовал себя уверенным человеком, а сейчас реальность прошлого мира как бы испарилась, а вместе с ней исчезла и его уверенность в себе, и он впервые подумал, что может быть Никите, его скромному и безропотному слуге, который никогда не был хозяином других, а следовательно, не может быть и хозяином самого себя, может быть сейчас даже и легче. Ведь для замерзающего сознания Никиты смерть и сон стали практически неразличимы: и он готов, как к тому, так и к другому.

Но посчитав минутную слабость за наваждение, Брехунов вновь входит в роль хозяина. А первое условие ощутить себя хозяином - отдать трезвый отчет в сложившейся ситуации и искать возможный из нее выход. Жить в неизвестности - значит жить по чужим, навязанным разуму законам, жить под чужой властью, которая захочет - казнит, а не захочет - помилует. И гораздо вероятнее, что она не помилует, а скорее всего - казнит. Ведь в руках неразумной природной стихии человеческая жизнь - все равно что игрушка. «И Брехунов, в последний раз собрав все свои силы, твердо заявляет: этой тишине, этой оставленности, этой метели, трясущемуся Мухортому, полузамерзшему Никите, этой безлюдной, холодной, мертвой пустыне, этому безбрежному, пустому Ничто - ни за что в жизни не поверю. Еще разум жив в нем; он, который всегда учил, что делать, и теперь научит - на то он разум. Еще есть ответ, хотя ложный страх и подсказывает, что нужно сдаваться»<sup>5\*2</sup>. Оседлав Мухортного и бросив Никиту на произвол судьбы, Брехунов решает попытаться удачу - отыскать потерянную дорогу. Однако прежняя решимость и твердость мысли изменили ему, он дрожал больше от страха, чем от холода, от страха нелепого и беспричинного перед пугающей таинственностью мрачной заснеженной пустыни, где бурьян или чернобыльник казались фантастическими привидениями. Вдруг раздался ужасный крик, это заржал конь, но Брехунову показалось, что приключилось что-то ужасное и непостижимое, и этот ужас длился до тех пор, пока он не понял истинную причину случившегося. Но даже разумное объяснение не принесло ему видимого облегчения; призраки, населяющие снежную пустыню, не исчезли, а стало быть, не исчез и страх, заставивший Василия Андреевича призвать на помощь Николу Чудотворца, к образу которого в золотой ризе, покрытом черным лаком, он продавал свечи, а потом, чуть позже, слуги возвращали их ему немного обгоревшими, и он прятал их в ящик, извлекая определенный барыш из наивной веры простосердечных бедняков в возможность чуда. В довершение несчастий конь вдруг чего-то испугался, понесся, сбросил се-

<sup>542</sup> Лев Шестов, Указ. соч. - Т. 2. - С. 143.

дока в глубокий снег и оставил, его одного, охваченного страхом и мрачными предчувствиями, в слепящей глаза неистовой круговерти бури. Что делать, что делать?, спрашивает самого себя Брехунов и не может найти никакого разумного ответа. «Потерявшийся среди непривычных условий сна наяву, он мечется как безумный и делает прямо противоположное тому, что могло бы ему быть полезным. «Надо не унывать», «только не торопиться», - повторяет он себе когда-то затверженные и всегда оправдывающие себя правила разумного поведения и методологического искания, но все больше и больше ужасается и, вместо того, чтоб, следуя правилам, спокойно и внимательно отыскивать дорогу, пускается бежать, падает, встает, опять бежит, выбивается из сил. Так добегает он, совершенно случайно, до саней, в которых лежит замерзающий Никита»<sup>543</sup>.

Сталкнувшись с неминуемостью смертью, - своей и Никиты - Брехунов вдруг неожиданно начинает делать вещи, совершенно парадоксальные и несовместимые со всем своим прошлым и эгоистическим сознанием удачливого деревенского богатея. В нем, как и в измученной душе умирающего Ивана Ильича, истерзанного непрерывными болями, происходит радикальная переоценка ценностей: он вдруг с решительным видом принимается отогревать замерзающего Никиту, а главное, он начинает, пусть на короткое, очень короткое время, отмеренной ему судьбой, понимать, что кабаки, амбары и ссыпки - все это вовсе не то, вернее совсем не то, что нужно человеку. Перед угрозой небытия Василий Андреевич вдруг осознает свою онтологическую незначительность, равно как и тщету своих прежних корыстных забот и мечтаний.

В этом месте мне хотелось бы остановиться и вновь поспорить с той интерпретацией, которую дает Шестов последней нравственной метаморфозе, приключившейся с душой «хозяйина», когда он *вдруг* начинает отогревать своего замерзающего слугу. С точки зрения Шестова, внезапно проснувшаяся в Брехунове совесть - это отнюдь не экзистенциальное обновление души, а лишь проявление старых мотивов привычного хвастовства и самовозвеличения. «А вот то-то, а ты говоришь - помирать, Лежи, грейся, мы вот как...- начал было Василий Андреевич»<sup>544</sup>. Шестов так комментирует эти его слова: «Мы вот как» прежде годилось, теперь, по решению самодержавного «вдруг», оно уже не годится, хотя бы оно венчала собой и великое самопожертвование. Нужно другое, совсем другое»<sup>545</sup>. В попытке отогреть замерзающего Никиту Шестов видит еще не изжитое стремление Брехунова вернуться в свою преж-

<sup>543</sup> Лев Шестов, Указ. соч. - Т. 2. - С. 146.

<sup>544</sup> ТОЛСТОЙ Л. Н. Поли собр. соч. - Т. 29. - С. 42.

<sup>5,5</sup> Лев Шестов. Указ. соч. - Т. 2. - С. 147.

ную стихию: дать понять другим, уже свесившись по ту сторону бытия, о своем благородном намерении спасти своего ближнего даже ценой собственной жизни. Нежданный попорк хозяина отогреть своего слугу, которому в конечном счете он спасает жизнь, Шестов считает разыгрыванием «комедии» самопожертвования. Но эти вспышки прежнего «сильного» сознания становятся все более и более короткими и наконец, совершенно гаснут. И если они гаснут, то что же остается? А остается, по словам Шестова, «одна великая радость о своей слабости и свободе», которая уже не боится смерти, эта сила боится смерти, слабости этот страх чужд. «Слабость слышит, что ее зовут куда-то, где она, так долго гонимая и презираемая, найдет себе, наконец, последнее убежище»<sup>346</sup>. Но эта «великая радость о слабости и свободе» есть ничем неоправданное предположение самого Шестова. На мой взгляд, подлинная радость о свободе состоит не во внезапно наступившей душевной слабости Брехунова, (вполне объяснимой его физическим изнеможением и психическим истощением его воли), а в нравственной трансформации его сознания, в мысленном отречении от «кабаков и амбаров», подкрепленном искренним желанием сделать добро своему ближнему. Вопреки утверждению Шестова, последнее действие Брехунова - отнюдь не комедия, а, возможно, - настоящая трагедия: первое, пусть еще весьма зыбкое свидетельство пробуждения нового сознания, прерванного преждевременно наступившей смертью.

И тем не менее во многих свои комментариях мыслей и поступков толстовских персонажей Шестов, несомненно, прав. Так, например, он верно подмечает, что писатель помещает своих героев в пограничные ситуации, в которых они начинают вести себя совершенно по-новому: теряют привычную жизненную опору, делают нечто несообразное своим привычным убеждениям об утилитарной целесообразности, и в то же самое время они понимают, что в их новых поступках скрываются гораздо более сильные доводы, чем все предшествующие аргументы здравого смысла. Перед лицом небытия прежние цели и ценности нередко кажутся человеку, переживающему собственную брэнность, мелкими и незначительными. В этом экзистенциальном эксперименте коренится «истинное спасение» человека перед трибуналом собственного сознания: отыскать свое подлинное «я», прояснить свое искреннее отношение к самому себе. Угроза смерти лежит в основе переживания человеком собственной индивидуальности. «Заглянуть в глаза смерти» - значит открыть то уникальное, что присуще каждому человеку - свою единственную, неповторимую и ничем незаместимую жизнь.



### 3.1.5.2. Творчество Л.Н. Толстого в экзистенциальной философии Льва Шестова (Апрелева В.А.)

### 3.1.5.2. La obra de L. N. Tolstoi en la filosofía existencial de Leon Shestov (Apreieva V. A.)

*Резюме. В статье приводится интерпретация творчества Л.Н. Толстого философом экзистенциального толка ЛМ. Шестовым. Раскрывается антиномический подход Шестова к пониманию Толстого, его стремление проникнуть в суть жизненных коллизий внутри самого человека. Чтобы понять жизнь как благо, т. е. в самом подлинном ее бытии, автор в произведениях Шестова выявляет особенности этической концепции Толстого. Раскрывается уникальность религиозного опыта Толстого, осмысление им ценности религии и веры. Не давая оценок религиозного пути позднего Толстого, автор статьи, вслед за Шестовым, уделяет пристальное внимание вопросу отношения Л.Н. Толстого к смерти.*

*Resumen. En este artículo se ofrece una interpretación de la obra de L. N. Tolstoi realizada por el filósofo existencialista L. I. Shestov; se revela el enfoque antinómico de Shestov ante la comprensión de Tolstoi, su aspiración a entrar a la esencia de las colisiones en el mundo interno del ser humano. Para comprender la vida como un bien, esto es, en su sentido más auténtico, el autor encuentra en la obra de Shestov la clave específica de la concepción ética de Tolstoi; muestra el carácter singular de su experiencia religiosa y su comprensión del valor de la religión y de la fe. Sin entrar en detalles del tardío camino religioso de Tolstoi, el autor, en pos de Shestov, dedica mucha atención a la actitud del escritor ruso en relación a la muerte.*

Великий русский писатель Лев Николаевич Толстой - истинный ценитель жизненной силы и силы духа, мыслитель, чье творчество представляет собой уникальное и многогранное явление не только в русском, но и мировом культурно-историческом наследии. О творчестве Толстого - с неизменным восхищением, либо с критикой - писали многие выдающиеся философы. Так, с одной стороны, идея непротивления Толстого была подвергнута критике со стороны таких видных религиозно-философских мыслителей, как В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин. С другой стороны, идея ненасилия стала предметом исследования философов А.А. Гусейнова, Р.Г. Апресяна, Е.Д. Мелешко, А.Б. Грамолина, педагога В.А. Ситарова, психолога В.Г. Маралова и других. Особое место среди интерпретаторов творчества Л.Н. Толстого занимает отечественный мыслитель Лев Исаакович Шестов (1866-1938), который относился к творчеству Льва Николаевича с особым благоговением и посвятил его анализу целый ряд своих философских произведений.

В начале 1896 г. Лев Шестов написал статью-рецензию «Идеализм и символизм в «Северный вестник», черновая рукопись которой была найдена в архиве философа. В этой статье Шестов дает критическое обозрение № 11 и 12 (1895) и № 1 (1896) «Северного вестника». Здесь Шестов выражает свое преклонение перед деятелями 60-х годов XIX века и перед позитивной проповедью Л.Н. Толстого. Взгляд на Толстого Шестов впоследствии изменил,

но чувство благоговения перед ним, выраженное в этой статье, хотя не прямо высказанное, присуще всем работам, которые Шестов впоследствии посвятил Толстому. К их числу относятся: книга «Добро в учении гр.Толстого и Ф.Нитше» (1900-1901 гг), статья «Созидающий и разрушающий миры» («Русская мысль», январь 1909), работы «На страшном суде» - (1920 г.) и «Ясная поляна и Астапово» (1936 г.).

Философия Л. И. Шестова является подлинно экзистенциальной философией, ибо экзистенциальная истина у него является ответом на акт человеческого 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»<sup>547</sup>. «*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.

Говоря о понимании Львом Шестовым творчества Л.Н. Толстого, следует отметить, что многие ипостаси великого русского художника импонировали Шестову, но более всего он ценил Толстого - искателя смысла жизни и тайны смерти. Толстой понят философом антиномически, в единстве самых разных воплощений, но главная тема разговора - это подполье Толстого, понятое Шестовым как ненормальность: призрак ненормальности давил «этот колоссальный ум» и заставлял в себе «искать посредственности»<sup>548</sup>. Именно из своего подполья Толстой осознал, что в основе мира лежит некая жизненная сила, что жизнь есть все, жизнь есть Бог, но сам Бог понимается, прежде всего, как добро.

Жизнь человечества, творимые его поколениями «волны жизни» являются доказательствами существования смысла жизни и источником веры в него. В этой вере нет ничего мистического, связанного с наджизненным, поусторонним, потому что «знать бога и жить - одно и то же. Бог есть жизнь»<sup>549</sup>.

Впрочем, у Толстого смысл жизни связан и с волей к ней, хотя истоки индивидуальной, личной воли восходят к воле имперсональной, сверхчеловеческой и всеобщей, в свою очередь коренящейся в

<sup>547</sup> Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Сочинения. - М. 1995. - С. 402-403.

<sup>548</sup> Шестов Л. . Философия трагедии. - М. Изд-во «Фолио», 2001. - С. 149.

<sup>549</sup> Толстой Л.Н. Собр.соч.: В 22 т. - Т. 16. - С. 151.

некоторой универсалии жизни, обозначаемой им и как Добро, и как Бог, и как просто Жизнь. Следуя духу толстовского мировоззрения, можно определить человека как существо, ищущее смысл жизни, хотя, в более точном смысле, человек - это его жизнь. Вот почему он с такой настойчивостью стремится проникнуть в суть жизненных коллизий внутри самого человека, между человеком и человеком, человеком и обществом, человеком и природой.

Чтобы понять жизнь через ее качество быть добром и благом, т. е. самим подлинным бытием, Шестов стремится понять этическую концепцию Толстого, неразрывно связанную с учением о человеке в его единстве с человечеством и жизнью в целом. «Добро, - по определению великого русского писателя, - есть вечная, высшая цель нашей жизни. Как бы мы ни понимали добро, жизнь наша есть не что иное, как стремление к добру, то есть к Богу. Добро есть действительно понятие основное, метафизически составляющее сущность нашего сознания, понятие, не определяемое разумом. Добро есть то, что никак не может быть определено, но что определяет все остальное»<sup>550</sup>. В этом определении добра главная мысль - об онтологичности и первичности добра, о неразрывности добра и жизни. Бытийственность добра состоит не только в его связи с бесконечной мировой жизнью, нередко отождествляемой с Богом, но и с общественной жизнью людей, со всеми их социальными отношениями: «Мы все привыкли думать, что нравственное учение есть самая пошлая и скучная вещь, в которой не может быть ничего нового и интересного, а между тем вся жизнь человеческая, со всеми столь сложными и разнообразными, кажущимися независимыми от нравственности деятельностями, - и государственная, и научная, и художественная, и торговая - не имеет другой цели, как большее и большее уяснение, утверждение, упрощение и общедоступность нравственной истины»<sup>551</sup>.

Большинство из этических максим было сформулировано Толстым в результате размышлений над простыми общечеловеческими нравственными нормами, а также на основе тех заповедей, которые содержатся в Нагорной проповеди Христа. Особое значение Толстой придавал любви, смирению, непротивлению злу силой и братству людей. В этом смысле этика Толстого - это этика любви, непротивления, братства, этика родовой, общинной жизни, связанной со всякой другой, окружающей человека жизнью, ибо «благо наше только в единении и братстве людей»<sup>552</sup>.

Шестов неоднократно подчеркивает, что все в мире рассматривалось Толстым сточки зрения нравственного смысла и по отношению к этической установке, все остальное выступало либо как согласующе-

<sup>550</sup> Толстой Л.Н. Собр.соч.: В 22 т. - Т. 15. - С. 93.

<sup>551</sup> Там же.-Т. 16.-С. 209.

<sup>552</sup> Там же.-С. 193.

еся с ней, либо ей противоречащее. Моралист Толстой поставил на первый план проповедь, подчиняя ей и истину, и красоту: «Понятия красоты и истины не только не понятия, равные добру, не только не составляют одной сущности с добром, но даже не совпадают с ним»<sup>553</sup>. Как истина (наука), так и красота (искусство) должны служить добру и подчиняться его целям. Проповедь добра становится, по Шестову, главным содержанием толстовских произведений, и все, что противоречит содержанию проповеди, подлежит жестокому осуждению. Анализируя «Анну Каренину», Шестов пишет: «Но последним и главным подсудимым, по поводу которого, очевидно, и приведен в начале книги евангельский стих, - является Анна. Ее ждет отмщение, ей воздаст гр. Толстой. Она согрешила и должна принять наказание. Во всей русской, а может быть, и в иностранной литературе ни один художник так безжалостно и спокойно не подводил своего героя к ожидающей его страшной участи, как это сделал гр. Толстой в своем романе с Анной»<sup>554</sup>. Выше любви Анны, ее боли, ее трагедии Толстой определяет обязательность, нормативность, «ибо в существовании обязательности вообще он видит доказательство высшей гармонии»<sup>555</sup>. Шестов подчеркивает, что все действующие лица «Анны Карениной» разделены на две категории. Одни следуют нормам и правилам и, следовательно, вместе с Левиным идут к благу, к спасению; другие следуют своим желаниям, нарушают правила и, значит, по мере смелости и решимости своих действий, подпадают более или менее жестокому наказанию.

В книге «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» Шестов, практически по-ницшеански, имморализировал правду жизни, показав приоритет инстинкта жизни над проповедью добра. Ибо добро, по Шестову, лишь угнетало людей: «Гр. Толстой не может и шагу ступить, чтобы не назвать безнравственным огромное количество своих ближних»<sup>556</sup>. При этом, Шестов пытается «понять смысл и значение проповеди»<sup>557</sup> Толстого, и в сцене, описанной самим писателем - когда он подал милостыню падшей женщине - увидел разгадку толстовской натуры. Русский писатель, по мнению Шестова, не описывает жизнь, а допрашивает ее, требует от нее ответа: «Он ищет могучего, всесильного союзника, чтоб его именем говорить о своих правах. Вся сила гения гр. Толстого направлена к тому, чтобы отыскать этого союзника и переманить его на свою сторону»<sup>558</sup>.

<sup>553</sup> Толстой Л.Н. Собр.соч.: В 22 т. - Т. 16. - С. 93.

<sup>554</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. // Шестов Л. Философия трагедии. - М. Изд-во «Фолио».2001. - С. 15-18.

<sup>555</sup> Там же. - С. 16.

<sup>556</sup> Шестов Л. Указ. соч. - С. 124.

<sup>557</sup> Там же. - С. 3б

<sup>558</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше.// Шестов Л.Философия трагедии. . - М. Изд-во «Фолио».2001. - С. 20-21.

В «Апофеозе беспочвенности» Лев Шестов продолжает анализ творчества Л.Н. Толстого, начатый им в произведениях 1900 года и замечает ту двойственность, что была свойственна мировоззрению великого русского писателя. С одной стороны, «граф Толстой проповедует неделание», - пишет Шестов, и тут же совершенно резонно замечает: «Но, кажется, тут он старается без всякой нужды. Мы в достаточной мере «не делаем». Праздность и именно та праздность, о которой мечтает гр. Толстой, вольная, сознательная, презирующая всякий труд праздность, есть характернейшая черта нашего времени - разумеется, я говорю о высших, обеспеченных классах общества, об аристократии духа, к которой преимущественно и обращается со своим словом гр. Толстой»<sup>559</sup>.

С другой стороны, сам Толстой именно в правильном, постоянном, ровном, ритмическом труде увидел залог душевного мира<sup>560</sup>, в тяжелой работе и гигиенической жизни - способ лечения от сомнений. Амбивалентность Толстого видится Шестову и в самом импульсе к творчеству, которое возможно объяснить «не столько его стремлением к идеалам, сколько несоответствием между извне навязанными ему идеями и равновесием на простор запросами его недобродетельной души»<sup>561</sup>.

Из этой двойственности строит Толстой свое понимание добродетели, Добра вообще, и, словно в прокрустово ложе, вписывает в него героев произведений. Что же получается? Шестов предполагает: «Уродство, сознание своего уродства ведет к стыдливости - что может быть хорошего в добродетели, имеющей такое подозрительное происхождение! И как можно доверять нравственности толстовских героев! Сознание уродства своего порождает стыдливость, стыдливость загоняет страсти вовнутрь и не дает им естественно проявляться»<sup>562</sup>. Так в творчестве Толстого развивается противоположность между фантазией и способностью осуществлять ее, а значит и ненависть к фантазии с ее несбыточными надеждами.

Заменой свободной от ограничений фантазии, мечты, невозможному в жизни человека становится мораль, причем повеления морали крепнут у него от произведения к произведению. Восхищаясь дерзновенностью Пушкина и Лермонтова, Шестов называет Толстого первым писателем русской литературы, который «начал бояться жизни и не доверять ей. И первый начал открыто морализовать, поскольку того требовало общественное мнение и личная гордость - он шел навстречу опасности, но ни

<sup>559</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления) // Шестов Л. Философия трагедии. - М. Фолио.2001. - С. 336-339.

<sup>560</sup> Там же.

<sup>561</sup> Там же. - С. 388.

<sup>562</sup> Там же. - С. 388.

на шаг дальше»<sup>563</sup>. Именно страх и чувство ужаса перед непредсказуемыми, не вписывающимися в предписания толстовской морали, трудностями жизни, привели его к солипсизму. В преклонные годы Толстой, «после бесконечных попыток любви к ближнему, пришел к заключению, что не только нельзя любить ближнего, но что ближнего совсем и нет, что во всем мире существует всего один только гр. Толстой, что и мира-то на самом деле нет, а есть только гр. Толстой. Взгляд до такой степени очевидно нелепый, что его и опровергать не стоит»<sup>564</sup>.

Вчитываясь в произведения Шестова, можно выявить наиболее яркие черты персонажей Толстого, которые вызвали симпатию философа экзистенциального толка. В князе Андрее Шестов принимает осторожное, неприязненное отношение к рационализму, к утверждению «законности ума» и просвещения. Как заметил К. Леонтьев, князь Андрей «думает очень много, но так непривычен к связности и твердости мысли, что при встрече с семинаристом Сперанским поражен ученою, западною связностью его мышления»<sup>565</sup>. У Толстого этот момент показан очень выразительно: «Одно смущало князя Андрея: это был холодный, зеркальный, не пропускавший к себе в душу взгляд Сперанского.<-.> Вообще главная черта ума Сперанского, поразившая князя Андрея, была несомненная, непоколебимая вера в силу и законность ума»<sup>566</sup>.

Но в литературном двойнике самого Толстого - Пьере Безухове - Шестов воспринимает тот сакральный заряд, ту тоску о мире горнем, которая определяет и шестовскую мысль. Именно Пьер Безухов, как и позже - Шестов - ищет тайных смыслов, глубин жизни и смерти, любви. Момент внезапного духовного прозрения Пьера - это миг, когда мыслилось, что нет больше никакой надежды, что все погибло, все пропало: ни в себе, ни вне себя - нигде не найти спасения. Именно в страшный миг откровения, что вся жизнь - всего лишь безумная и отвратительная фантазмагория, когда была утрачена всякая вера, - случилось чудо прозрения. И Пьер «от крайнего отчаяния и совершенного, *окончательно* неверия в Бога, в мир и людей, перешел к твердой, прочной, *незыблемой* вере в мир и Творца»<sup>567</sup>.

В романе «Война и мир» Пьер становится франкмасоном - вольным каменщиком, строителем Соломонова храма - храма мудрости и добродетели, основанной на евангельском учении. Как

<sup>563</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (Опыт догматического мышления) // Шестов Л. Философия трагедии. - М. Фолио.2001. - С. 418-419.

<sup>564</sup> Там же. - С. 428.

<sup>565</sup> Леонтьев К.Н. Анализ, стиль и веяние: О романах гр. Толстого. Критический этюд // Вопросы литературы. 1989. № 1. - С. 237.

<sup>566</sup> Толстой ЛЕС. Собр.соч. - Т. V. - С. 173,176-177.

<sup>567</sup> Шестов Л. Великие каноны. -М.:АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. - С. 71-72.

пишет Толстой, Петру Кирилловичу Безухову вручают фартук и лопату, «чтоб он трудился ею очищать свое сердце от пороков и снисходительно заглаживать ею сердце ближнего», «противоборствовать злу, царствующему в мире»<sup>568</sup>. Безухов стремится осуществить то, чем заканчивает Фауст, и у него иной, чем у Фауста, путь. Шестову важно то, что отныне Пьер и создавший его Толстой «соприкоснулся с какой-то таинственной силой, которая дает ему державное право законодательствовать - созидать и разрушать миры. Он принимает то, что ему нужно, он отвергает все, что ему мешает, хотя бы это было величайшей ценностью в глазах всего человечества»<sup>569</sup>.

Результат оказался предсказуемым, ибо Пьер, встретив Платона Каратаева, теряет веру в значение собственного Я. В то же время, в образе Платона Каратаева сосредоточено отношение Толстого к христианству и кредо новой, толстовской, религии. Шестов верно и поэтично выразил суть нового толстовского миропредставления, созданного в образе Пьера Безухова после его встречи с Каратаевым: « Пьер-Толстой разрушил и вновь создал мир. И стал жить в новом, так неожиданно и чудесно созданном мире... Он не мог иметь цели, потому что он теперь имел веру, - не веру в какие-нибудь правила или слова, или мысли, но веру в живого, всегда ощущаемого Бога... Бог - вот Он, тут, везде...»<sup>570</sup>.

Шестов открывает в Толстом уникальность религиозного опыта, и осмысление религии как главного средства разрешения мучительного для неверующих вопроса: что делать? А поскольку Пьер-Толстой на этот вопрос умел ответить, значит, была у него вера?

Шестов не дает оценок религиозного пути позднего Толстого, но много внимания уделяет вопросу отношения его к смерти. Уже в «Апофеозе беспочвенности» Шестов говорит о том, как мучил великого писателя страх смерти, с молодых лет, когда он еще умел скрывать свою боязнь, до зрелого возраста «он побеждал в себе этот страх и все другие страхи и думал, что так как победить в себе страх очень трудно, то уметь не бояться опасности много лучше, чем бояться»<sup>571</sup>. Страх смерти, против которого безрезультатно боролся Толстой, есть, по Шестову, та внутренняя сила, которая свидетельствует о самых, быть может, естественных побуждениях слабого человека. И побуждениях, благородных вполне. Нужно ли бороться с «трусостью», бедной, жалкой, оклеветанной, подпольной трусостью, - вопрошает Шестов, если она приводит человека к смелым решениям, направленным на изменение чело-

<sup>568</sup> Толстой Л. Н. Собр. соч. - Т. V. - С. 87, 82.

<sup>569</sup> Шестов Л. Великие кануны. - М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. - С. 75-76.

<sup>570</sup> Там же. - С. 84-86.

<sup>571</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления) // Шестов Л. Философия трагедии. - М. Фолио. 2001. - С. 350-351.

вечества? Философ приводит в «Великих канунах» яркий пример из жизни Толстого, подтверждающий предположение, что страх смерти - «может быть, даже добродетель!»<sup>572</sup>.

В шестовских размышлениях доминирует мысль о том, что перед лицом смерти всякий обыденный человек становится человеком трагическим. Шестов стремится к философски - экзистенциальному преодолению смерти, стремится наметить, если это возможно, философские принципы победы над нею. Смерть рассматривается им в контексте трансцензуса, прорыва из одного порядка или состояния мира к другому, либо как феномен, имеющий прямое отношение к человеческому существованию: «Пафос ужаса смерти - величайший, из известных людям, пафос. Трудно даже вообразить себе, до чего плоской стала бы жизнь, если человеку не дано было бы предчувствовать свою неминуемую гибель и ужасаться ей. Ведь все, что создано лучшего, наиболее сильного, значительного и глубокого во всех областях человеческого творчества - в науке, искусстве, в философии и религии, имело своим источником размышления о смерти и ужас пред ней»<sup>573</sup>.

«Философии смерти» Л.Шестов посвящает «Откровения смерти» (две - о Достоевском и поздних сочинениях Толстого), вошедшие в книгу «На весах Иова». Эта часть философских размышлений Шестова, которая высвечивает ситуацию «человека над бездной», является самой пронзительной, парадоксальной, и одновременно - ключевой, собирающей противоречивое творчество философа в одно целое.

Вся жизнь Толстого, согласно Шестову, предстает как преодоление страха смерти, как непрерывная борьба: «Он хочет преодолеть и переделать действительность, которую он искренне, от всей души ненавидит, и в борьбе с ней развивает необыкновенную, титаническую мощь и силу»<sup>574</sup>.

Молодой Толстой столкнулся с неотвратимостью смерти в воплощении казни. Здесь еще можно было найти ей объяснение как кары за совершенные преступления, смерти как обязательности наказания. Но позднее Толстой задумывается о других явлениях смерти, когда порок не обнаружен, и нет никакого преступления против человека или природы. Умер его старший брат - добрый, умный, хороший человек. Вдруг, неизвестно почему заболел и через год тяжелых мучений скончался. Почти в каждом произведении Толстого есть изображение смерти, в котором он акцентировал тот ужас, что напрасно прожита жизнь, хоть и много работал и старался стать великим; тот страх перед небытием, которое предвещало муки ада. Жизнь кончается

<sup>572</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления) // Шестов Л. Философия трагедии. - М. Фолио. 2001, - С. 350-351.

<sup>573</sup> Шестов Л. Собр. соч. - 1 4. - С. 140.

<sup>574</sup> Шестов Л. Великие кануны. - М : АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ.2007, - С. 64-^5.



смертью, преодолеть очевидность которой не могут даже великие, значит, она есть зло: «Мое положение с Шопенгауэром и Соломоном, несмотря на нашу мудрость, глупо: мы понимаем, что жизнь есть зло, и все-таки живем»<sup>575</sup>.

Шестов прав, полагая, что главным вдохновителем «Исповеди», как и всего толстовского творчества последних тридцати лет, был страх смерти. Заметим, что «Исповедь» Л.Н. Толстого - характерный случай исповеди раскаяния. Откуда же пришло Л.Н. Толстому раскаяние в собственном мировоззрении и соответствующем образе жизни? Это чувство, не подвластное разуму и эгоистическим проявлениям, «вытекало из сердца». Именно оно, это чувство, вновь ожившее в его сердце, и выступило той непосредственной силой, которая побудила его к раскаянию, к поиску абсолютной правды. Таким образом, от светского «прогрессистского», «социально-справедливого» мировоззрения Толстой отказался вовсе не из жалости, не из сердечной любви к людям, а более всего под страхом собственной смерти, страхом невероятной силы: «Я испытывал ужас перед тем, что ожидает меня... Ужас тьмы был слишком велик, и я хотел поскорее избавиться от него петлей или пулей»<sup>576</sup>. Еще не имея подлинно правдивого, любящего сердца, через любовь мудро взирающего на жизнь и смерть, поднимающего личность на уровень нравственного мирозерцания, раскаивающийся Толстой ищет рассуждающим умом нового, отличного от прежнего мировоззрения - мировоззрения, побеждающего страх смерти. И находит - возвращается к христианскому мировоззрению, но уже осознанно, испытав его разумом в поисках ответа на вопрос о смысле жизни. Мировоззренческое раскаивание (в отличие от покаяния) исходит от отрицаемой старой мировоззренческой идеи и приходит к новой, противоположной мировоззренческой идее.

Исповедь русского философа Толстого представляет собою ступень мировоззренческого раскаивания, приближающуюся к исповеди покаяния. В ней присутствует любовь к людям. Ведь Толстой пишет, что обратив свой ищущий смысла жизни взор на трудовой народ, «я полюбил хороших людей»<sup>577</sup>. Но это пока еще любовь из-за совершенства, или, лучше сказать, любовь к совершенству. Здесь не главенствует жалость, а, значит, отсутствует и нравственная любовь правдивым сердцем.

Анализ философской исповеди Толстого также обнаруживает типичные черты мировоззренческого раскаиания: стыд за себя и горечь умного человека, впавшего в теоретическое заблуждение. Здесь нет направленности нравственного чувства на других людей, хотя термины «сердце» и «любовь» присутствуют. Но сердце

<sup>575</sup> Толстой Л.Н. Собр. соч. - Т. XVI. - С. 143.

<sup>576</sup> ТОЛСТОЙ Л.Н. Исповедь. Собр. соч. - Т. XVI. - С. 120-121.

<sup>577</sup> Там же. - С. 147.

и любовь в «Исповеди» Л.Н. Толстого не обретают еще подлинной духовной ценности.

И теперь, под старость лет, отысканное в молодости средство спасения Толстой считал бессильным и искал иного средства, которое выдержало бы все испытания. И вот, совершив над собой невероятное усилие, разрушив старый свой мир, Толстой проходит через муки и страдания, чтобы создать мир новый. «Теперь, как в свое время Пьер, он утверждает, что уже больше не боится смерти, что он больше не боится ничего в мире. Но если снова придет она, - что будет с Толстым? Узнает ли он ее теперь? Или опять ему покажется, что она является впервые? В самом ли деле он так спокойно встретит ее, или снова всколыхнутся в нем все присмирившие ужасы, снова начнется титаническая нечеловеческая борьба, разрушение и созидание миров?..»<sup>578</sup>.

Шестов так же посвятил немало страниц тому, насколько мучила Толстого загадка смерти. Анализируя написанный через десять лет после «Смерти Ивана Ильича» рассказ Толстого «Хозяин и работник», Шестов предполагает, что «одна мысль, одна загадка неотступно стояла пред Толстым с тех пор, как он был выбит из обычной жизненной колеи описанными им в «Записках сумасшедшего» беспричинными страхами. Если прав Платон, что философы ни к чему иному не стремятся, как к умиранию и к смерти, *anoQvr\|<JK£iv* кш хеGvavat, то нужно признать, что мало кто из наших современников так всецело отдавал себя философии, как Толстой»<sup>579</sup>.

Удалось ли великому писателю земли русской преодолеть страх смерти? Шестов предполагает, что в образе Брехунова из «Хозяина и работника» свершилось чудо превращения, и главный персонаж, а значит и сам Толстой, больше не боялся вечно загадочного и непонятого факта, который на человеческом языке называется смертью. Он вдруг стал слабым и свободным. И тогда «открылась ему великая тайна. «Иду, иду, - радостно, умирно говорило все существо его. И он чувствует, что он свободен, и ничто уже больше его не держит». И он пошел, вернее, вознесся на своей «слабости», как на крыльях, не зная, куда его принесет, - вознесся в непонятную, страшную для людей последнюю, вечную ночь... Конец «Хозяина и работника» оказался пророческим. И Льву Николаевичу пришлось окончить свои дни в глухой степи, среди снега, вьюги и метелей»<sup>580</sup>.

Смерть, таким образом, не является уничтожением жизни, «она отменяет только границы бытия индивидуальности, означая превращение земного «Я» в духовное, невидимое су-

Шестов Л. Великие кануны. - М: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ.2007, - С. 92-93.

Шестов Л. На весах Иова. - М., 2001. - С. 155.

Там же. - С. 165-166.

шествование<sup>581</sup>. Отказ от индивидуальности представляется Л.Н. Толстому как средство приобщения к бесконечному проявлению Бога на земле. К Богу приходят одержимые честолюбием герои Толстого, к живому Богу стремится всю свою парадоксальную жизнь и Лев Шестов. Шестов выговаривает то главное, что влечет его к Толстому, несмотря на все противоречия: ему важен Толстой измученный, растерянный, Толстой испуганный, изнемогающий, он более равнодушен к Толстому торжествующему, к Толстому-победителю, Толстому-учителю. Шестов пишет: «Когда я в сотый раз читаю «Смерть Ивана Ильича», «Крейцерову сонату», «Три смерти» - у меня дух захватывает. Я чувствую, говоря словами Лютера, что Бог взял в руки свой страшный молот-закон, но я также чувствую, что страшный молот - в руках Бога»<sup>582</sup>.

Именно страдающий и поверженный Толстой с его неисцелимой силой отчаяния и страхом смерти постигает смысл жизни, который, по Шестову, заключен только в вере. Постигает простую истину: «Бог есть жизнь»<sup>583</sup>.

20 ноября 1910 года Лев Николаевич Толстой скончался. Смерть Толстого крупнейшие русские мыслители сравнили со смертью Фауста (Вяч. Иванов, Ф. Степун и др.). Но в этом предположении сокрыт смысл того, что есть шанс на примирение с небом. Толстой боролся с миром и с самим собой, а как поют ангелы в «Фаусте», унося в небо «бессмертную сущность Фауста». Степун писал: «В этой борьбе против схороненной в его душе благодатной тайны и заключается трагедия Толстого. Умирая, он все время повторял: «Искать, все время искать». Хочется верить, что, отходя в другой мир, он слышал тот же хор ангелов, что и Фауст»<sup>584</sup>.

<sup>581</sup> Спивак Р.С. Русская деревня в изображении Бунина и Толстого. - Вестник МГУ Филология, 1969, № 3. - С. 236.

<sup>582</sup> Шестов Л. Великие кануны. - М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ.2007, - С. 92-93.

<sup>583</sup> Там же, -С. 96-97.

<sup>584</sup> Степун Ф. Религиозная трагедия Льва Толстого. // Степун Ф. Встречи. - М.,1998. - С. 42.

### 3.1.6. Женщина, повелевающая властвующими мужчинами (Мирошниченко М.И.)

### 3.1.6. La mujer que tiene poder sobre los hombres dominantes (Miroshnichenko M. I.)

*Резюме. В статье предпринята попытка анализа противоречий гендерных идеалов толстовства, догматической и пастырской теологии и марксизма в период 1880-е годы-первая половина 1930-х гг.*

*Resumen. En este artículo se intenta analizar los ideales del género femenino recurrentes en la obra de Tolstói y mostrar sus contradicciones. También se tratan tanas como teología dogmática y pastoral y el marxismo durante el periodo que va de 1880 hasta la segunda mitad de 1930.*

Смыслжизненные вопросы составляют существенную часть в нравственных исканиях людей. И поскольку мир делится на мужчин и женщин, то взаимоотношения полов не могут не оказывать влияния на те или иные занимаемые позиции. Эскалация насилия (насилие в семье, терроризм, насилие на улицах больших и малых городов, агрессивность новых тоталитарных сект и др.) порождает вопросы противостояния ему, активизируя в том числе внимание к идее непротивления злу насилием. В условиях кризиса ценностей на фоне призывов к «возвращению в лоно Церкви» появляются новые религиозно-этические учения. Асексуальность советских поведенческих парадигм и идеализация общественных практик Российской империи эпохи последнего Романова, с одной стороны, наличие виртуального информационного пространства и эскалация эротики и порнографии, подаваемых в качестве ходового товара, с другой, - вот те условия, в которых идет интенсивный поиск механизмов общественно приемлемого поведения. Популярность внеконфессиональных верований (нетрадиционных религий, новых культов и т.д.) и желание «обратиться к корням» привели к возрождению идей АН. Толстого в виде вегеоники. Вегеоника (или неотолстовство) - это течение, направленное на формирование гармоничной общественной среды, обеспечиваемой при личном совершенствовании людей и при создании оптимальной условий для развития общественных отношений. Принцип упрощения жизни в форме создания гармоничных условий для сельскохозяйственной деятельности вегеонисты в условиях современного индустриального общества трансформировался в идею создания гармоничных условий для всех видов трудовой деятельности. Вегеонисты провозглашают задачу создания не только сельскохозяйственных коммун, но и организаций, объединяющих работников промышленности, науки, торговли и других сфер деятельности<sup>585</sup>. Все это в условиях разработки тендерной методологии и ее широкого внедрения в российское научное пространство делает актуальным изучение

<sup>585</sup> Новое толстовство. Вегеоника // Режим доступа: [ruscomm.narod.ni/veg](http://ruscomm.narod.ni/veg).

системы взглядов крупнейшего русского мыслителя Льва Николаевича Толстого в отношении женщин, их предназначения и роли в общественной жизни. Эти взгляды получили отражение в работах «Исследование догматического богословия» («Введение» к ней известно более как «Исповедь»), «В чем моя вера?», «Что же нам делать?» и др.

Философское наследие Л.Н. Толстого активно изучается<sup>586</sup>. В поле зрения ученых попадают судьбы отдельных толстовцев после установления советской власти<sup>587</sup>. Привлекают внимание исследователей тендерные дискурсы и тендерные конструкты знаменитой «Крейцеровой сонаты»<sup>588</sup>.

Первый нравственный кризис уже наступал в жизни Л.Н. Толстого на рубеже 1850-х-1860-х гг. К этому времени в жизни этого зрелого, перешедшего рубеж тридцатилетия мужчины было три любви. Лучшая подруга его сестры Маши Зинаида Молостова, которой он в 1850 г. предложил руку и сердце, но она уже была обручена. Валерия Арсеньева – старшая из трех дочерей покойного дворянина Арсеньева, опекуном которых Л.Н. Толстой был назначен в 1854 г., она мечтала о богатом доме, дорогих платьях, городской жизни – всё это расходилось с представлениями Л.Н. Толстого о семейном счастье. Третьей любимой женщиной великого писателя стала крестьянка Аксинья Базыкина, необыкновенно хорошенькая собой, соблазнительная, хитрая и лукавая, кружившая мужчинам головы, с легкостью их завлекавшая и обманывавшая (муж ее промышлял извозом и дома бывал редко). Связь их с конца 1850-х гг. продолжалась три года; свое чувство к ней, серьезное и тяжелое, Л.Н. Толстой считал нечистым<sup>589</sup>. Кризис, в основе которого лежало чувство одиночества, ощущение собственной ненужности, бессмысленности собственных деяний, был приостановлен четвертой любовью – к Софье Андреевне Берс (свадьба с восемнадцатилетней С.А. Берс состоялась в 1862 г.). Взгляды Софьи Берс играли немалую роль в духовном сближении. 3 июля 1887 г. С.А. Берс писала в своем дневнике: «...Я переписываю статью Левочки «О жизни и смерти». [...] Когда я

<sup>586</sup> Каширина А.Ю. Этика толстовства: Автореф.... канд. философ- наук: 09.00.05 - М: И Ф. РАН, 2002, -21с. // Режим доступа: // <http://www.dissert.h10.ru/dis/k/chirinaAU.html>.

<sup>587</sup> Вениаминова Э. Пациентка Дома ветеранов // Соколова Е., Вениаминова Э. «Июночка, за что?» // Режим доступа: [http://world.lib.rWe/ewgenija\\_s/vator.shtml](http://world.lib.rWe/ewgenija_s/vator.shtml); Варфоломеев Ю.В. Дело «толстовца» В.А Молочникова (по материалам архивных документов Государственного музея Л. Н. Толстого) // Известия Саратовского университета Новая серия. Научный журнал. 2009. Т. 9. Серия: История. Международные отношения. Вып. 1. С. 68-72 // [http://www.sgu.ru/files/nodes/23789/2009\\_1.pdf](http://www.sgu.ru/files/nodes/23789/2009_1.pdf).

<sup>588</sup> Шорэ Э. «По поводу Крейцеровой сонаты...». Тендерные дискурсы и конструкты женственности у Л.Н. Толстого и С.А. Толстой // Пол. Тендер. Культура. - М: 1999. - С. 193-211 // Женский дискурс в литературном процессе России конца XX века / Сост.: Т. Клименко, Т. Тройнова, Е. Трофимова // Режим доступа: // [http://www.a-z.ru/women\\_cdl/html/poljgender\\_cultura\\_m1999.htm](http://www.a-z.ru/women_cdl/html/poljgender_cultura_m1999.htm).

<sup>589</sup> Проккофьева Е. Софья Берс и Лев Толстой // Режим доступа: [sontehnika.ru/?p=295](http://sontehnika.ru/?p=295).

была молода, очень молода, еще до замужества - я помню, что я стремилась всей душой к тому благу - самоотречения полнейшего и жизни для других, стремилась даже к аскетизму<sup>590</sup>. «Новые условия счастливой семейной жизни, - отмечал позже в «Исповеди» Л.Н. Толстой, - совершенно уже отвлекли меня от всякого искания общего смысла жизни»<sup>591</sup>. Со временем ощущение новизны исчезло, наступала старость. Л.Н. Толстой анализировал причины кризиса: «Страх перед старостью..., я почувствовал, что... ссыхаюсь, мускулы мои слабеют, зубы падают»<sup>592</sup>.

Представления Л.Н. Толстого о взаимоотношении полов патриархальные. Как сказано в Библии, указывал Л.Н. Толстой, женщине дан закон рождения детей<sup>593</sup>, мужчине дан закон труда. Отступление некоторых женщин от этого закона Л.Н. Толстой видит в проституции и абортизме<sup>594</sup>. Поскольку профессиональная проституция не была распространена среди дворянского женского общества, Л.Н. Толстой, основываясь на впечатлениях своей жизни, делал вывод о том, что женщины круга богатых людей исполняли свой закон, тогда как мужчины отступили от него. Потому женщины стали сильнее и продолжают властвовать и должны властвовать над людьми, отступившими от закона и потому потерявшими разум<sup>595</sup>. Отсюда своеобразное представление о мотивах поведения женщин и факторах появления на определенном историческом этапе феминистического движения. Права женщин Л.Н. Толстой называет «удивительной глупостью». Требование равноправия мужчин и женщин выводит из стремления к подражательству. «Формула этих прав женщин такая: а! ты, мужчина, - говорит женщина, - отступил от своего закона настоящего труда, а хочешь, чтобы мы несли тяжесть нашего настоящего труда? Нет, если так, то мы, так же, как и ты, сумеем делать то подобие труда, которое ты делаешь в банках, министерствах, университетах, академиях; мы хотим, так же как и ты, под видом разделения труда, пользоваться трудами других и жить, удовлетворяя одной похоти. Они говорят это и на деле показывают, что они никак не хуже, еще лучше мужчин умеют делать это подобие труда. Так называемый женский вопрос мог возникнуть только среди мужчин, отступивших от закона настоящего труда. Стоит только вернуться к нему, и вопроса этого быть не может. Женщина, имея свой особенный, неизбежный труд, никогда не потребует права участия в труде мужчины - в

<sup>590</sup> Прокофьева Е. Софья Берс и Лев Толстой // Режим доступа: [sontehnika.ru/?p=295](http://sontehnika.ru/?p=295).

<sup>591</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // [www.coob.ru](http://www.coob.ru). - С. 6.

<sup>592</sup> Там же. - С. 9.

<sup>593</sup> Толстой Л.Н. Что же нам делать? // Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 22-х т. - М.: Художественная литература, 1983. - Т. 16: Электронная публикация-РВГ, 2007-2008. - С. 186 // Режим доступа: <http://tolstov.lit-info.ru/tolstov/philosophy/tak-chto-delat...> - 47к.

<sup>594</sup> Там же.

<sup>595</sup> Там же.

рудниках, на пашне. Она могла потребовать участия только в мнимом труде мужчин богатого класса»<sup>596</sup>. «Женское развитие» (в то время развивалось движение за допуск женщин к получению высшего образования) Л.Н. Толстой характеризовал как «одурение». Спасение людей нашего мира от удручающих их бедствий он видел в подчинении женщин неизменному закону - рожать<sup>597</sup>. Одновременно в трактате «Что же нам делать?» очерчиваются и утверждаются и другие в сущности своей патриархальные границы и нормы женского поведения: покорность; обязанность кормить грудного ребенка, вставать по ночам к плачущему ребенку; не ожидать за материнский труд похвалы или награды; запрет на использование средств предупреждения беременности; отсутствие права дочери выбирать мужа; требование жене не искать для своих детей внешних обеспечений в деньгах своего мужа, в дипломах детей. Эти представления великого литератора носили во многом утопически-ограниченный характер. Л.Н. Толстой возлагал на мать обязанности «...кормить и готовить пищу детей, и шить, и мыть, и учить своих детей, и спать, и говорить с ними»<sup>598</sup>.

Отрадные для женщин мысли о том, что такие женщины властвуют властвующими мужчинами, что спасение мира находится в руках женщин-матерей, которые готовят новое поколение людей и устанавливают общественное мнение, сопровождаются контекстовым исключением мужчины из процесса ухода за ребенком и воспитания детей, игнорированием объективных альтернатив развития женских судеб и жизни женщин за пределами людей богатого круга<sup>599</sup>.

Настораживает лёгкое отношение Л.Н. Толстого к родам, которые являются тяжелым испытанием для женского организма и женской психики. По мнению Л.Н. Толстого, истинная женщина не скажет ни после двух, ни после двадцати детей, что довольно рожать<sup>600</sup>. И всё это при том, что из тринадцати детей Л.Н. Толстого пятеро умерли, не дожив до зрелых лет. В первой половине 1870-х гг. получилось так, что Софья Андреевна потеряла подряд троих малышей. В ноябре 1873 г. умер от крупа полуторагодовалый Петя. В феврале 1875 г. умер от менингита еще не отнятый от груди Николенька. В октябре этого же 1875 г. Софья Андреевна преждевременно родила девочку, которая не прожила и дня, её едва успели окрестить Варварой<sup>601</sup>. Позиция Л.Н. Толстого в этом случае объясняется, вероятно, высокой фертильностью организма

<sup>5,6</sup> ТОЛСТОЙ Л.Н. Что же нам делать? // Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 22-х т. - МВ. Художественная литература, 1983.-Т. 16: Электронная публикация-РВГ, 2007-2008 -С. 390 // Режим доступа: <http://tolstov.lit-info.ni/tolstov/philosophy/tak-chto-delat...> - 47k.

<sup>597</sup> Там же.

<sup>5,8</sup> Там же.

<sup>559</sup> Там же..

<sup>600</sup> Там же.

<sup>601</sup> Прокофьева Е. Софья Берс и Лев Толстой // Режим доступа: [sontehnikaru/?p=295](http://sontehnikaru/?p=295).

С.А. Берс и низким уровнем развития медицины, почти полным отсутствием охраны материнства и младенчества в XIX в. в России.

Л.Н. Толстой оказался в плену своих собственных представлений. С одной стороны, первой добродетелью женщин и девушек, по его мнению, всегда была стыдливость<sup>602</sup>, с другой стороны, от молодой жены, которую он накануне посвятил в свои дневниковые записи с описанием былых страстей и увлечений (с женской прислугой в доме, с цыганками, с крестьянками из своих деревень и др.), он ждал чувственности, страстности. Известна галлюцинация, случившаяся у графа во время брачной ночи: ему почудилось, что в объятиях у него не Соня, а фарфоровая куколка и даже край рубашечки отбит<sup>603</sup>. Провозглашая сущностью женского труда материнство, в то же время Л.Н. Толстой после духовного перелома середины 180-х гг. подверг сомнению смысл жизни своей супруги С.А. Берс, не взирая на то, что из 13 детей, которых родила Софья Андреевна Берс, 11 она выкормила собственной грудью; из первых тридцати лет замужней жизни она была беременной 117 месяцев, то есть десять лет, и кормила грудью больше тринадцати лет. В то же время Софья Андреевна успевала вести всё сложное хозяйство большой семьи и сама переписывала «Войну и мир», «Анну Каренину» по 8, 10, а иногда и 20 раз каждую<sup>604</sup>.

Новые нравственные принципы, провозглашенные Л.Н. Толстым, его идеи упрощения завоевали широкое признание. Стали возникать толстовские общины. Территориально размещение толстовских коммун и артелей локализовалось в районах, имеющих благоприятные условия для развития земледелия, садоводства, бортничества и других сельскохозяйственных промыслов. Это, в первую очередь, Тверская, Тульская, Московская, Смоленская, Самарская, Симбирская, Саратовская, Полтавская, Харьковская, Рязанская, Пензенская, Черниговская, Гомельская, Екатеринославская, Иваново-Вознесенская и др. области, Кавказ, Казахстан, Киргизия<sup>605</sup>. На Урале толстовские идеи распространялись в том числе через ссыльных толстовцев. Так, после ареста в 1909 г. в г. Чердынь (современная Пермская область) был сослан Н.Н. Гусев, по рекомендации В.Г. Черткова работавший с 1907 г. личным секретарем писателя. В 1921-1927 гг. большая тол-

<sup>602</sup> Толстой Л.Н. Что же нам делать? // Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 22-х т. - М.: Художественная литература, 1983. - Т. 16: Электронная публикация - РВГ, 2007-2008. - С. 287 // Режим доступа: <http://tolstov.lit-info.ru/tolstov/philosophy/tak-cto-delat...> - 47k.

<sup>603</sup> Прокофьева Е. Софья Берс и Лев Толстой // Режим доступа: [sontehnika.ru/?p=295](http://sontehnika.ru/?p=295).

<sup>604</sup> Толстой И.Л. Мои воспоминания / вступ. ст. С.А. Розановой, примеч. О.А. Голиненко, Б.М. Шумовой. - М.: «Правда», 1987. - С. 265.

<sup>605</sup> Петухова Т.В. Коммуны и артели толстовцев в советской России (1917-1929): монография. - Ульяновск: УлГУ, 2008. - С. 44 // Режим доступа: <http://venec.ulstu.ru/lib/disk/2008/Petuhova.pdf>.



стовская коммуна существовала в селе Раевка Орского уезда Оренбургской области<sup>606</sup>.

Широкая популярность этического учения Л.Н. Толстого, возникновение множества его последователей воспринималась Русской Православной Церковью как отход части паствы от православия. Своеобразное толкование Л.Н. Толстым церковных догматов, неприятие им осуждения Церковью воззрений других конфессий и критика Церкви за праздность и роскошь, близость толстовства духоборчеству повлекли за собой оценку толстовства как секты в 1897 г. и отлучение Л.Н. Толстого от церкви 2 февраля 1901 г. Примером могут служить комментарии Л.Н. Толстого к учению о браке, которые содержат утверждения о недобросовестном толковании отцами церкви 32 стиха пятой главы Евангелия от Матфея, имеющем прямой целью извратить и скрыть смысл христианского учения<sup>607</sup>. Женщины делают общественное мнение, и женщины особенно сильны в наше время это один из выводов Л.Н. Толстого (его обоснованию посвящена вся глава XI произведения «Что же нам делать?»<sup>608</sup>), который также пришел в противоречие с мнением Церкви.

После Октября 1917 г. толстовство переживало всплеск. Эйфория коммунистических лозунгов в первые годы Советской власти и то обстоятельство, что коллективный труд повышал уровень выживаемости в условиях разрухи и голода обусловили возрождение толстовства, его «вторую волну» в 1917-1922 гг. Во второй половине 1920-х гг., когда обострилась внутривластная борьба, был взят курс на свертывание новой экономической политики, стало проявляться с 1924-1925 гг. и в дальнейшем усиливаться внимание властей к толстовским артелям, коммуна.

Тендерный идеал большевизма - женщина-работница, общественница, женщина, целиком включившаяся в производственный процесс, а в свободное время - в общественную работу, оставившая стирку и готовку коммунальным службам, а воспитание детей поручившая государству (идеи исключительно общественного воспитания детей были еще достаточно популярны), - радикально противоречил тендерному идеалу Л.Н. Толстого. Женщины «богатого круга людей» перешли в разряд «бывших»; «бывшие» же с 1925 г. стали постепенно, но неуклонно вытесняться из властных структур.

<sup>606</sup> Мелешко Е.Д. Толстовские земледельческие коммуны // Опыт ненасилия в XX столетии: Социально-этические очерки / Под ред. Р.Г. Апресяна. - М.: Аслан, 1996 / Серия этики Института философии РАН // Режим доступа: // Библиотека Якова Кротова // [http://krotov.info/library/n/nen/asilie\\_04.htm](http://krotov.info/library/n/nen/asilie_04.htm).

<sup>607</sup> Толстой Л.Н. В чем моя вера // Режим доступа: [www.koob.ru/tolstov\\_1/v\\_chem\\_moya\\_vera](http://www.koob.ru/tolstov_1/v_chem_moya_vera).

<sup>608</sup> Толстой Л.Н. Что же нам делать? // Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 22-х т. М.: Художественная литература, 1983. Т. 16: Электронная публикация-РВГ, 2007-2008. С. 389-395 // Режим доступа: // <http://tolstov.lit-info.ru/tolstov/phHosophy/tak-cto-delat...> - 47к.

Второй составляющей идеологической подоплеки негативного отношения к толстовству была его оценка как этического христианского анархизма<sup>609</sup>. Отказ мужчин служить в армии как следование принципу непротивления злу насилием стал внешним поводом к гонениям толстовцев. На основе решения Президиума ВЦИК от 28 февраля 1930 г. о переселении толстовских коммун и артелей было осуществлено вытеснение этих коллективов из южных, центральных и западных районов страны на восток - в Сибирь и Казахстан<sup>610</sup>. При переходе к политике коллективизации отличия коллективных хозяйств толстовцев проявились глубже. Коллективы были ликвидированы. Начались репрессии. Ряд женщин-толстовок также были репрессированы. Даже в 1948 г., по сообщениям арестованной племянницы И.Э. Якира Стелы Корытной, в лагерях можно было встретить женщин-последовательниц учения Л.Н. Толстого. Их отличали доброта, кротость, стойкость<sup>611</sup>.

Таким образом, несмотря на гуманистическую составляющую, учение Л.Н. Толстого в его аспектах, связанных с определением общественной роли женщины, носило утопическо-патриархальный характер. Ни большевики, видевшие свою социальную опору в женщинах-пролетарках и жестко выступавшие против любых внепартийных женских организаций, ни представители православного духовенства, ортодоксально трактующие библейские тексты, невзирая на кажущуюся общность ряда положений, не могли найти общих точек соприкосновения с толстовством и подвергали его резкой критике.

<sup>m</sup> Кривеньей В.В. Толстовцы // Политические партии России. Конец XIX-первая треть XX века. - М.: РОССПЭН, 1996 // Режим доступа: <http://spb-anarchists.anho.org/rosspen.htm>.

<sup>6,0</sup> Мазурин Б.В. Рассказ и раздумья об истории одной толстовской коммуны «Жизнь и труд» // Воспоминания крестьян-толстовцев. 1910-1930-е годы / Сост. А.Б. Рогинский. - М: Книга, 1989 // Режим доступа: [http://az.lib.ru/t/tolstoj\\_lew\\_nikolaewich/text\\_1520.shtml](http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1520.shtml).

<sup>611</sup> Вениаминова Э. Пациентка Дома ветеранов // Соколова Е., Вениаминова Э. «Июночка, за что?» // Режим доступа: [http://world.lib.ru/e/ewgenija\\_s/yakir.shtml](http://world.lib.ru/e/ewgenija_s/yakir.shtml).

3.1.7. Лев Толстой: discurso об «истории» в романе «Война и мир» (Михаил Малышев, Манола Серульведа Гарса)  
3.1.7. Leon Tolstoi: discurso sobre la «historia» en la novela «Guerra y paz» (Mijail Malishev, Manola Sepulveda Garza)

*Resumen. El historicismo es inherente al metodo artistico de Tolstoi. Para el escritor ruso, la vida de sus personajes es algo que esta pasando en un flujo continuo. Sus protagonistas tyerfueron una cosa y hoy son otra, se encaman en un tipo, lo agotan, y en virtud de la experiencia del pasado que les enriquecio, ensayan otro y, poz lo tanto, no son identicos a si mismos de oyer. Asi que el discurso de Tolstoi sobre el sentido de la historia, no es una simple digresion metafisica, sino tiene mucho que ver con el tejido artistico de su novela Guerra y paz.*

*Резюме. Историцизм имманентно присущ художественному методу Толстого. Жизнь персонажей русского писателя находится в непрерывном становлении. Его герои вчера - одни, а сегодня они уже другие, вселившись в один тип и исчерпав его, они в силу своего опыта, обогатившего их, пробуют себя в другом, а стало быть, и не вполне идентичны самим себе, вчерашним. Поэтому дискурс Толстого о смысле истории - это не просто метафизические отступления, а то, что нерасторжимо вплетено в художественную ткань романа Война и мир.*

A pesar de la gran cantidad de investigaciones dedicadas a la concepcion de la historia en la novela *Guerra y Paz* de Leon Tolstoi, el tema no ha recibido la atencion que merece como doctrina intrinsecamente interesante que esta vinculada con su vision artistica del mundo. Los que ven a Tolstoi fundamentalmente como novelista, a veces, consideran que los discursos historicos y filosoficos dispersos a lo largo de su obra son interrupciones del relato, revelaciones de una lamentable tendencia a la digresion inoportuna, inherente a este artista, indudablemente grande, pero excesivamente obstinado en una metafisica tendenciosa con poco interes artistico. "Tenemos la suerte de que el autor es mejor artista que pensador," escribio el critico ruso Dmitri Asharumov sobre la filosofia de la historia en la novela *Guerra y paz*, y durante mas de un siglo esta opinion predomino entre la mayor parte de sus criticos, rusos y extranjeros. Segun las opiniones de estos, la genialidad de Tolstoi radica en sus cualidades de artista, de creador de un mundo imaginario mas real que la propia vida, en tanto que las digresiones teoricas, (aunque el mismo Tolstoi las consideraba como elementos trascendentales de su obra) en realidad no arrojan luz sobre el valor del texto ni sobre el proceso creador por el cual surgio. Estos mismos criticos consideran que los razonamientos de Tolstoi sobre el sentido de la historia son argumentos mas a favor de la idea que los propios artistas a menudo no conocen bien las fuentes de su actividad y que el manantial de sus inspiraciones no les es visible. No queremos refutar esta opinion que ha sido muy divulgada, puesto que el proceso creativo en gran parte es inconsciente y los propositos declarados por un artista frecuentemente son no mas que una racionalizacion de su propia concepcion del mundo que a veces no coincide con el acto creativo. Sin embargo,

las ideas metafísicas del escritor no son ajenas a las imágenes artísticas. El entendimiento de su propio ideario es el momento clave en la vida del artista que siente su vocación espiritual y la responsabilidad de entregar en la realización de esta todas sus fuerzas creativas.

Tolstói comenzó a expresar una inclinación a la historia desde su juventud. Tal parece que no surgió de un interés en el pasado como tal, sino del deseo de penetrar en las causas primarias, comprender como y porque los acontecimientos suceden de una forma y no de otra y de un descontento de las explicaciones superficiales que no explican sino que engendraron insatisfacción. Esta curiosidad siguió siendo una actitud de Tolstói durante toda su vida - ir a raíz del problema, no importa el costo - y sería difícil considerarla como un prejuicio que no tiene nada que ver con su obra artística.

Sin duda de que el historicismo prevaleciente en el siglo XIX influyó sobre Tolstói, aunque la filosofía de la historia de Hegel, más difundida en la época, el escritor ruso la evaluaba (en una de sus cartas) como una jerga ininteligible salpicada de trivialidades. En su opinión, solo la historia concreta guarda la clave de misterio de porque lo que ocurrió sucedió de esa forma y no de otra; y, por consiguiente, solo la historia puede arrojar la luz sobre los problemas éticos y sociales que le obsesionaban, así como a todos los demás intelectuales rusos de aquellos años. ¿Que, hacer? ¿Quién es responsable? ¿Por que, vivimos así y no de otra manera?

El objeto de la historia, escribe Tolstói, es la vida de la humanidad. Pero es imposible abarcarla en una obra, por voluminosa que sea, ni siquiera es posible escribir la historia completa de un pequeño pueblo. Los mismos hechos que están a la disposición del historiador son, frecuentemente, deformantes y no le permiten ver lo que realmente ocurrió. Ningún historiador puede narrar toda la riqueza de lo sucedido en el pasado aunque este dentro del período o campo de su estudio; tiene que seleccionar algunos hechos para destacarlos de un modo especial e ignorar otros. Tolstói coloca a sus protagonistas en tales situaciones que ellos mismos se ven obligados a convencerse de esta verdad. Por ejemplo, Nikolai Rostov ve al príncipe Bagration, el gran soldado ruso, en el poblado de Schongraben cerca de Austerlitz. En la niebla, en el fragor de la batalla ni Bagration, ni su estado mayor, ni sus oficiales, ni nadie sabía, ni podía saber exactamente que era lo que estaba ocurriendo en el campo de batalla, ni por que. No obstante, la llegada de Bagration levanto el ánimo de sus soldados. El valor de este gran estratega, su calma, su sola presencia, crearon una enorme ilusión, cuya primera víctima fue el mismo; por supuesto que lo que ocurrió estaba relacionado de algún modo con los planes y capacidades de Bagration como estratega, y que precisamente su autoridad era la que, de alguna manera, estaba dirigiendo el curso de la batalla. Los informes que después escribieran los oficiales del estado mayor atribuirán

todos los acontecimientos a Bagration y a sus dotes estrategicos, aun cuando es claro que todo lo que sucedio no tuvo nada que ver con su liderazgo en la batalla, sino con la lucha de los humildes y anonicos soldados que eran los principales protagonistas de esta.

El principe Andrei observo lo mismo, aun con mayor claridad en el campo de batalla donde se encontro con Napoleon. El emperador f ranees recorria el campo de batalla y se detuvo frente al principe Andrei que estaba echado de espaldas herido. [Que hermosa muerte!, exclamo Napoleon. "El principe Andrei comprendió que se referia a el y que era Napoleon quien habia hablado, porque habia oido que lo Uamaban sire. Pero habia oido estas palabras como si fuesen zumbidos de una mosca. No le interesaban, ni siquiera reparo en ellas, y no tar do en olvidarlas. Le ardia la cabeza; se daba cuenta de que se estaba desangrando y veia por encima de si el cielo lejano e infinito. Sabia que quien estaba alii era Napoleon, su heroe, pero en aquel momento le parecia un hombre pequeno e insignificante en comparacion de lo que sucedia entre su alma y aquel cielo sublime e infinito. Le tenia sin cuidado quien era aquella persona y lo que hablaban de el..."<sup>612</sup>

Y asi llega Tolstoi a una de sus celebres paradojas: cuanto mas altos cargos ocupan las autoridades en el piramide del poder, tanto mas lejos estan de la base compuesta por hombres ordinarios cuyas vidas son la autentica materia de la historia; y, por consiguiente, pese a toda su autoridad, el efecto de sus palabras y las acciones sobre la historia es menor. Los grandes estrategas o estadistas se imaginan que desempeñan un gran papel en la historia porque son capaces de abarcar los hechos empiricos y comprender sus significados. Pero en esto consiste su gran ilusion, ya que ningun genio puede captar la variedad inmensa del comportamiento humano, abarcar la vasta multiplicidad de los pequenos causas y efectos que forman ese enttejuego de hombres que los estrategas y estadistas pretenden comprender.

^Cual es la fuerza que mueve a los seres humanos?, pregunta Tolstoi. Los historiadores suelen considerar esa fuerza como un poder inherente a los heroes y a los gobernantes. Segun sus convicciones, los acontecimientos historicos se producen por la voluntad de aquellos que tienen el poder. Pero ¿que cosa es el poder? Los historiadores responden que el poder es la voluntad de una persona que dirige la actividad de los hombres. Pero esta conclusion, objeta Tolstoi, no esta confirmada ni por el razonamiento ni por la experiencia. "Por un lado, el razonamiento demuestra que las expresiones de la voluntad de un hombre, sus palabras, no son mas que una parte de la actividad general que se expresa mediante un acontecimiento, como por ejemplo, una guerra o una revolution. Por eso, si no se admite una fuerza incomprensible y sobrenatural, un milagro, no se puede admitir tampoco que las palabras pueden ser la causa directa del movimiento de millones

<sup>612</sup> Leon Nikolaievich Tolstoi. Guerra y Paz. // L. N. Tolstoi. Obras Selectas. T. II, Aguilar, Mexico, 1991,p.241.

de hombres. Por otra parte, si se admite incluso que las palabras sean la causa de un acontecimiento, la Historia demuestra que, en muchas ocasiones, las expresiones de las voluntades de los personajes históricos no producen ningún efecto, es decir, que con frecuencia no solo no se cumplen sus ordenes, sino que, a veces, sucede lo contrario de lo que han ordenado"<sup>613</sup>.

Desde el punto de vista de Tolstoi, el poder es la dependencia entre la expresion de la voluntad de una persona y el cumplimiento de esa voluntad por parte de otros. Pero la expresion de la voluntad depende de las condiciones de su realizacion, lo cual presuponen la continuidad en el tiempo, la concatenacion ininterrumpida de los acontecimientos y la actividad permanente de las personas que dan las ordenes; y estas tienen que estar vinculadas con quienes ejecuten las ordenes.

La primera condition presupone que ni una sola orden puede cumplirse sin que haya habido otra orden que le precedio y que haga posible la ejecucion de la ultima. Cada orden se deriva de otra y nunca es la expresion del un solo acto de voluntad. En este sentido se puede decir que Napoleon no podia ordenar la marcha sobre Rusia; pues constituian una cadena de disposiciones continuas. "Para que se cumpla con toda seguridad lo que un hombre manda, ha de tratarse de una orden que pueda ser ejecutada. Sin embargo, es imposible saber de antemano lo que puede y lo que no puede ejecutarse, no solo en un acontecimiento tan complicado como la compana de Rusia, en la que tomaron parte millones de hombres, sino incluso en el acontecimiento mas sencillo, pues tanto en uno como en otro puede surgir siempre una multitud de obstaculos. A cada orden ejecutada se encuentra siempre una multitud de otras que no lo han sido. Las ordenes imposibles no estan vinculadas con el acontecimiento y no pueden ser cumplidas. Solo se Uevan a cabo las que se encadenan en una serie consecutiva de ordenes que corresponden a una serie de acontecimientos."<sup>614</sup> » Al restablecer las condiciones del tiempo en las que se cumplen los acontecimientos, los hombres se convencen en que una orden se ejecuta cuanto esta relacionada con una serie de hechos correspondientes. Por consiguiente, los que ordenan, concluye Tolstoi, toman menor parte en los acontecimientos historicos y su actividad se expresa solo en las funciones de mando.

Incluso Tolstoi intenta mostrar que Napoleon supo tan poco como el ultimo de sus soldados acerca de lo que en realidad ocurrio durante la batalla de Borodino. "Desde el campo de batalla Uegaban sin cesar ayudantes de campo de Napoleon y los oficiales ordenanzas de los mariscales con los informes de la marcha de la batalla. Pero todos esos informes eran falsos, porque en el calor de la batalla es imposible decir lo que ocurre en un momento dado porque muchos de ellos

<sup>613</sup> Leon Nikolaievich Tolstoi. Guerra y Paz. // L. N. Tolstoi. Obras Selectas. T. II, Aguilar, Mexico, 1991, p.957.

<sup>614</sup> Ibid., p. 958.

no llegaban al lugar mismo de la lucha, sino que transmitían lo que habían dicho otros y, además, porque mientras recorrían las dos o tres veredas que los separaban de Napoleón, las circunstancias cambiaban. Un ayudante de campo vino de parte del virrey con la noticia de que Borodino había sido ocupado y que el puente del Kolotsha estaba en manos de los franceses. Pregunto a Napoleón si daba la orden de cruzar el río. Este ordeno que las tropas se dispusieran al otro lado del río y esperaron. Pero no solo cuando Napoleón daba esta orden, sino en el mismo momento en que el ayudante salía de Borodino, el puente había sido tornado otra vez por los rusos e incendiado... Guiándose por esos informes, evidentemente falsos, Napoleón daba órdenes que ya habían sido cumplidas o que no podían ejecutarse"<sup>615</sup>.

Para el escritor ruso los «grandes hombres» de la historia son seres humanos ordinarios; a diferencia de los demás, ellos, como regla, son vanidosos y egocéntricos, hinchados de su propia importancia. La vida de los pueblos no pueden ser encajada en la vida de algunos personajes, ya que no existe correspondencia entre sus acciones y la actividad de los pueblos. Tolstói compara las "grandes personas" con los carneros. Algunos carneros van adelante del resto del rebaño y el hombre, al observar este rebaño en movimiento, sin tener en cuenta las diversas condiciones del campo ni las direcciones del pastor, puede erróneamente tomarlo por el jefe. El carnero piensa esto y el rebaño puede pensar lo mismo. No obstante, la opinión del mismo carnero, así como la de las demás ovejas puede ser pura ilusión o el carnero puede ejecutar su papel obedeciendo, sin sospecharlo, la voluntad de las fuerzas supremas, en el caso dado al pastor. Todos los grandes hombres de la historia, según tal opinión, son como ese carnero. De hecho el mismo papel lo ejecuta Kutúzov, comandante de las tropas rusas. La diferencia entre él y Napoleón consiste en que Kutúzov de antemano conoce la teoría de su autor y no pretende cambiar el curso de la historia; instintivamente trata de adivinar la voluntad del "rebaño" y ordenar solo lo que ya maduro y flota en el aire. Tolstói nos sumerge en las meditaciones del viejo estratega. "La paciencia y el tiempo son mis héroes, pensaba. Sabía que no se debe arrancar una manzana antes que madure. Al madurar, cae por sí sola; en cambio, si se arranca cuando esta verde, se estropea el fruto y el árbol, y lo único que uno consigue es que le de dentera. Como un cazador experimentado, sabía que la fiera estaba herida con la fuerza con que solamente sabe herir el pueblo ruso."<sup>616</sup> La virtud de Kutúzov no consiste, según Tolstói, en ser un mejor teórico de la guerra o más sabio que otros mariscales o generales. No es su razonamiento deductivo o inductivo el que le hace más certero. Su sabiduría radica en su capacidad de tomar en cuenta el proceso espontáneo de la corriente de los acontecimientos; el flujo

<sup>615</sup> León Nikolaievich Tolstói. Guerra y Paz. // L. N. Tolstói. Obras Selectas. T. II, Aguilar, México, 1991, pp. 646-647.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 822.

de la vida y la capacidad de descontar, mas o menos conscientemente, las tendencias inevitables, y el modo en que suceden las cosas. No se trata de un conocimiento científico sino una sensibilidad especial en el manejo de las circunstancias, una capacidad de vivir sin entrar en conflicto con condiciones permanentes de la existencia humana que no pueden alterarse ni siquiera describirse o calcularse por completo. Este inexpressable sentido de orientation historica es "el sentido de la realidad" que tienen los protagonistas positivos de Tolstoi (Kutuzov, Pierre, Karataev). Sus visiones son mas profundas, ya que ven algo que los demas no ven; perciben las vias del mundo; saben lo que puede ser y lo que no; conocen como viven los hombres y con que fines, lo que hacen y lo que padecen; como y por que actuan y deben actuar asi y no de otra manera. Esta vision no otorga ninguna nueva information acerca del mundo social. Este tipo de conciencia hace lo que ninguna ciencia puede pretender hacer: distingue lo real de lo ficticio, lo valido de lo invalido, lo que puede hacerse de lo que no puede hacerse. Para el escritor ruso, como para Hegel, el gran hombre de una epoca es el que sabe expresar el anhelo de su tiempo y de su pueblo. El es siempre representative de las fuerzas existentes, pero no es un creador de nuevas fuerzas que cambian la faz del mundo. Tolstoi rebaja a los grandes hombres a nivel de meras etiquetas que solo dan nombres a los acontecimientos. Y en este sentido tiene razon. Ni Hitler ni Stalin poseian grandes talentos, pero indudablemente contribuyeron a moldear las fuerzas que los hicieron lideres de Estado, y que les permitieron poseer gran poder. El poder por si mismo, sostiene Tolstoi, no hace de su portador un hombre grande. Y la historia lo ha demostrado de modo convincente.

El otro problema que esta en el centro de atencion del escritor ruso es el de la relation entre libertad y necesidad. Tolstoi admite, por una parte, que el hombre es libre en cierto sentido, porque toma conciencia de su voluntad. Y esta es siempre la conciencia de los limites de sus posibilidades. La voluntad del hombre aparece limitada precisamente porque no la reconoce mas que como libre. "Aunque la experiencia y el razonamiento muestran al hombre que, estando en las mismas condiciones y dotado del mismo caracter, hara siempre lo mismo, al encontrarse por milésima vez ante el acto que va a realizar, siente la indiscutible seguridad de que puede obrar de otra manera, es decir, a su antojo. Todo hombre, salvaje o culto, a quien se demuestre mediante la logica y los razonamientos que es imposible dos actos diferentes en las mismas condiciones, siente que sin esa representation insensata de la libertad no solo, no comprenderia la vida, sino que no podria vivir un solo instante. ...No puede uno representarse un hombre sin libertad mas que privado su vida."<sup>617</sup>

La misma ciencia no puede destruir la conciencia de libertad, sin

<sup>617</sup> Le6n Nikolaievich Tolstoi. Guerra y Paz. // L. N. Tolstoi. Obras Selectas. T. II, Agutlar, Mexico, 1991, pp. 963-964.



la cual no existe ni la moralidad ni el arte. Y sin embargo, la ciencia refuta la libertad. Si la voluntad de cada hombre no seria una ilusion y pudiera proceder como le venga en gana, toda la historia no fuese mas que una serie de azares sin la ilacion. Como Spinoza, Tolstoi considera que el accidente es solo un nombre para designar la ignorancia de las cadenas causales. La perdida de la ilusion de la libertad paralizaria la vida que se basa en la feliz ignorancia. Y la ultima jamas desapareceria de la vida humana, porque el hombre nunca podra descubrir todas las cadenas causales, que siempre superar su conocimiento. "Solo una capacidad fantastica ilimitada, escribe el literato italiano Alberto Azor Rosa, puede ofrecer un cuadro de esa increible red de factores casuales, es decir que puede ayudar a encontrar un destino, en la casualidad absoluta. No es intelecto, sino fantasia...lo que mantiene unidas las partes de ese organismo en continua disgregacion autoreproductora".<sup>618</sup> Nuestra ignorancia de como suceden las cosas no es causada por alguna inaccesibilidad a las causas primarias, sino tan solo por su multiplicidad, por la pequeñez de las unidades ultimas y nuestra incapacidad de ver, oír y registrar todos los hechos empiricos. Nuestra prisa, la inclinacion a las generalizaciones abstractas es la otra de las fuentes de la ignorancia. La omnisciencia es posible, en principio, pero en la practica es inalcanzable. En este piano, sostiene Tolstoi, es mejor confiar en el sentido comun que en la razon que reduce la multitud de los hechos a los esquemas *a priori* y, por lo tanto, tergiversa la realidad. "Cada hombre, escribe el escritor ruso, vive para si mismo, disfruta de la libertad para lograr sus objetivos personates y siente con todo su ser que puede realizar o no realizar un acto cualquiera; sin embargo, tan pronto como hace una cosa se encuentra con que ya es irreparable y que la Historia se apodera de ella; ya no es una accion libre, sino una accion predestinada".<sup>619</sup>

Esta idea de Tolstoi tiene cierta semejanza con la de la "astucia de la razon" de Hegel y encuentra su confirmacion en el caracter imprevisible de muchos acontecimientos historicos. No seria una explicacion plausible, por ejemplo, sostener que unicamente Napoleon era quien queria la guerra con Rusia. Resulta dificil creer que un individuo cualquiera se hubiese propuesto, por ejemplo, la primera o la segunda guerra mundial. Es dificil creer que Gorbachev, al iniciar la Perestroika, tenia la intencion de llevar a la descomposicion la Union Sovietica. Y sin embargo, la Perestroika, cuyo fin consistia en fortalecer el pais por medio de la modernizacion y la democratizacion de las estructuras obsoletas, condujo, a despecho de su autor intelectual, a la quiebra de la Union Sovietica. Es muy interesante en este aspecto la opinion del conocido historiador ingles Edward Carr quien escribe: "Es ir contra toda evidencia sugerir que la historia pueda escribirse en "explicaciones en terminos de intenciones humanas", o en el re-

<sup>618</sup> Alberto Asor Rosa. La ultima paradqja. Lumen, Barcelona, 1988, p. 49.

<sup>619</sup> Ibid., p. 485.

lato hecho por sus propios actores de los motivos por los que "en su criterio obraron como lo hicieron". Los hechos históricos son, por supuesto, hechos acerca de individuos, mas no de acciones de individuos llevados a cabo aisladamente, ni tampoco de los motivos, reales o imaginarios, por los que ellos mismos creen haber obrado. Son hechos acerca de las relaciones existentes entre los individuos en el seno de la sociedad, y acerca de las fuerzas sociales que determinan, partiendo de las acciones individuadas, resultados a menudo distintos, y a veces contrarios, a los que se proponían alcanzar aquellos.<sup>620</sup> Según Tolstói, el hombre, cuando actúa solo, lleva dentro de sí ciertos motivos, razonamientos y consideraciones que, como le parece, han administrado su comportamiento en el pasado, guían sus acciones presentes y dirigen las intenciones de su voluntad en relación con los actos futuros. Partiendo de este esquema de la conducta del hombre individual, los historiadores extrapolan a la actividad de los pueblos y de las naciones los mismos motivos y razones. ¿Cuál es, entonces, la fuerza que mueve a los pueblos? Muchos historiadores la adscriben a los héroes o a los gobernantes quienes, según sus opiniones, tienen poder. Tolstói rechaza esta explicación. Según su punto de vista, "no es el poder, la actividad intelectual, y ni siquiera la unión de ambas cosas, lo que produce el movimiento de los pueblos, como lo piensan los historiadores, sino la actividad de todos los hombres que toman parte en un acontecimiento y que se agrupan siempre de tal manera que los que participan de un modo más directo aceptan una menor responsabilidad, y viceversa."<sup>621</sup> ¿Por qué se producen unos u otros acontecimientos históricos? ¿Cuáles son sus causas? A estas preguntas, considera Tolstói, nosotros no les podemos responder. "Sabemos que, para realizar tal o cual acto, los hombres se reúnen en determinada agrupación y participan colectivamente en ella; entonces decimos: "Esa es la condición humana, esa es la ley."<sup>622</sup> El historiador, sostiene el escritor ruso, tiene que tener en cuenta que la historia se hace por la integración de millones de seres humanos y que la voluntad del hombre grande a veces resulta impotente. Esta opinión es cierta. Pero el hecho de que la voluntad del gran hombre no es omnipotente, no significa que ella es impotente. La historia muestra que existen diferentes grados de influencia de la voluntad de los hombres al curso de los acontecimientos y algunas son más eficaces que otras. Los grandes hombres no son dioses, pero tampoco son simples marionetas del proceso histórico, ni son un reflejo pasivo de las leyes inexorables.

Desde el punto de vista de Tolstói, la relación entre libertad y necesidad depende del lapso de tiempo desde la realización del acto hasta la comprensión del mismo en todas sus implicaciones. Si el hombre examinara el acto que ha realizado hace unos minutos, dicho acto

<sup>620</sup> Edward Carr. <¿Qué es la historia? Ariel, México, 1992, pp.68-69.

<sup>621</sup> Tolstói. Op. Cit., p. 962.

<sup>622</sup> Ibidem.

le pareciera libre. Pero si analiza este mismo un mes despues y en otras condiciones, entonces ese hecho le pareciera menos libre. Y finalmente, si el hombre se trasladara en su memoria a este mismo acto algunos anos despues, entonces, sus consecuencias para la vida posterior le resultaran mas evidentes y le sera dificil representar que este acto hubiese podido no existir. "Cuanto mas retroceda en mi memoria o, lo que es lo mismo, cuanto mas proyecte hacia el futuro mi juicio, tanto mas dudosos me pareceran mis razonamientos acerca de la libertad del acto realizado."<sup>623</sup> Cuanto mas conocemos acerca de una accion humana dada, mas inevitable y determinada nos parece ser. <Por que? Porque, responde Tolstoi, cuanto mas sabemos de todas las condiciones y antecedentes del caso, mas dificil nos resulta apartar de nuestra mente varias circunstancias, y conjeturar que hubiese ocurrido sin ellas. Nuestra imaginacion y capacidad de calcular, nuestro poder de concebir, por ejemplo, lo que habria ocurrido, si el pasado hubiese sucedido de otro modo, en aquel instante particular, pronto alcanza sus limites naturales, limites creados tanto por flaqueza de nuestra capacidad de calcular alternativas cuanto mas aun, por el hecho de que nuestras ideas, los terminos en que se las manifiestan estan determinados por la verdadera estructura de nuestro mundo. Nuestras imagenes y poderes de conception estan limitados por el hecho de que nuestro mundo tiene ciertas características y no otras: un mundo demasiado distinto no es concebible. Algunos cerebros tienen mas imaginacion que otros, pero ellos tambien dependen de la textura del mundo real. La realidad historica, segun tal opinion, es una red gigantesca: concebir a los hombres como libres es concebirlos capaces de haber procedido, en alguna coyuntura lejana, de alguna manera distinta de como realmente actuaron; es pensar en las consecuencias que pudieron derivarse de esas actividades no efectuadas y en que forma, como resultado, el mundo habria sido distinto del mundo tal como es hoy.

El hombre vive para si mismo y considera que es libre, pero al mismo tiempo el sirve en calidad de instrumento inconsciente para los fines historicos de la humanidad. Cada acto realizado es irreparable y su influencia, al pasar el tiempo, concordando con los actos cometidos por otros hombres adquiere gran significacion para la historia. Ni la voluntad de Napoleon, ni las acciones de Alejandro I (personas de las cuales parecia depender la guerra de 1812) por si mismos, no determinaron totalmente las causas de la guerra. Era necesario la concurrencia de un sinfin de acontecimientos para que todo sucediera asi. Tolstoi se da cuenta de que ningun historiador, por genial que sea, puede abarcar todo el conjunto de hechos historicos. Pero en lugar de llegar a la conclusion de que el mundo del historiador no es una copia fotografica del mundo real y, por consiguiente, la tarea del historiador consiste en

<sup>623</sup> Ibid., p. 967.

la selection de los hechos, en su interpretation y verification, Tolstoi postula: "en la ciencia historica el fatalismo es indispensable para explicar hechos que carecen de sentido (es decir, aquellos cuya razon de ser no entendemos). Cuanto mas intentamos explicarnos estos fenomenos historicos, tanto mas insensatos e incomprensibles nos parecen."<sup>624</sup>

La doctrina tolstoiana del fatalismo, segun la cual el curso de los acontecimientos historicos se elabora por si mismo, piensan lo que piensan o desean lo que desean los hombres, es un mito que parte del postulado de que la historia procede por si misma y los hombres --hasta con mayor poder- por si mismos no tienen ningun valor. Esta vision sobre la historia contradice a su talento artistico, a su capacidad de ver los incontables objetos y personas en toda su multiplicidad e individualidad. "Su genio, advierte Isaiah Berlin, se basaba en la perception de propiedades especificas, en la cualidad individual casi inexpresable en virtud de la cual el objeto dado es individualmente distinto de todos los demas. No obstante, Tolstoi anhelaba un principio explicativo universal, es decir, la perception de similitudes o de origenes comunes, o de un proposito unico, o de una unidad en la aparente diversidad de los fragmentos y piezas que se excluyen mutuamente y que integraban el mobiliario del mundo."<sup>625</sup> En la critica del filosofo ingles hay muchos aciertos. Es verdad que Tolstoi experimentaba un conflicto interno muy enconado entre su vision de la vida en todos los aspectos multifaceticos y su teoria predestinada a explicar como y porque, lo que ocurría ya habia ocurrido, entre su perception clara de los objetos en su esencia individual y sus intentos de sintetizar, relacionar las cosas particulares en la unidad total. Este desdoblamiento era la fuente de las contradicciones internas que llevaron al escritor a la busqueda de una fe metafisica y le distrajeron de su labor artistica. Pero esta misma contradiccion, segun nuestra opinion, no solo estorbaba la obra artistica del gran escritor, sino la enriquecia. Es cierto que Tolstoi tenia el don insuperable de percibir la realidad en su multiplicidad, como coleccion de entidades individuales. Pero el no se limitaba a entender la variedad de la vida, sino buscaba la unicidad de las cosas y personas. Y precisamente esta unicidad le permitia con claridad y lucidez, rara vez igualadas, producir una individualidad cabal, pues la esencia particular de las cosas se manifiesta en sus relaciones mutuas. Tolstoi nunca describio sus personajes en el aislamiento, sino en sus acoplamientos reciprocos, lo cual le permitio mostrar en cada uno de ellos sus mundos interiores multidimensionales.

Para el escritor ruso la vida de sus personajes no es algo petrificado, sino es algo que esta pasando y aconteciendo, en un flujo continuo. El hombre es lo que es, precisamente, porque ayer fue el otro. El historicismo es inmanentemente inherente al metodo artistico de

<sup>624</sup> Ibid., p. 485.

<sup>625</sup> Isaiah Berlin. Pensadores rosos. FCE, Mexico, 1985, p. 114.

Tolstoi. Sus protagonistas son siempre así: han sido una cosa y luego otra, se embarcan en un ideal, lo agotan, y por haberlo agotado y en virtud de la experiencia que esto les proporcionaba, ensayan otro.

Al mismo tiempo Tolstoi dibuja la verdad de la vida cercana a la naturaleza, la verdad del trabajo, la verdad del nacimiento y la muerte en el contraste con las falsedad y perversidad de la así llamada civilización. El príncipe Andrei, herido mortalmente, medita ante la cara de la muerte: ^Acaso no da igual ahora? "Que es lo que me espera allí y que es lo que ha habido aquí? "iPor que me ha dado lastima abandonar la vida? Ha habido algo en esta vida que no he entendido ni entiendo..."<sup>626</sup> Muchos protagonistas de Tolstoi se sublevan contra la falsedad de la vida civilizada y se van a la naturaleza, al pueblo, al trabajo. A Tolstoi le era inherente la consciencia de culpa ante el pueblo. Todas estas contradicciones internas no eran daninas para su obra, al contrario, constituían una rica fuente para la profundidad y grandeza de sus creaciones. "Tolstoi, escribe Isaiah Berlin, fue el menos superficial de los hombres; no pudo nadar con la corriente sin ser atraído irresistiblemente bajo la superficie para investigar las oscuras profundidades, y no pudo dejar de ver lo que vio ni dudar aun de eso; pudo cerrar los ojos, pero no olvidar que estaba cerrandolos; su sentido de lo que era falso, terrible y destructor, frustró este último esfuerzo por enganarse, como habia frustrado todos los anteriores; y murio victima de la angustia. Oprimido por el peso de su infalibilidad intelectual y su sentido de perpetuo error mortal, el mas grande de los hombres que no han podido reconciliar, ni dejar irreconciliado, el conflicto de lo que es con lo que debe ser."<sup>627</sup>

<sup>626</sup> Tolstoi. Op. cit. p. 656.

<sup>627</sup> Isaiah Berlin. Op. cit, pp. 172-173.

### 3.1.8. Tolstoi ilumino a Gandhi (Juan-Maria Parent Jacquemin)

3.1.8. Толстой вдохновил Ганди (Хуан-Мария Парент Хакемин)

*"La tranquilidad es una deskonestidad del alma" (Tolstoi)*

*Resumen, La doctrina de no-violencia tiene una larga historia. Una de sus multiples ramas es la que creo Gandhi. Es necesario acordarse de que Gandhi tuvo un maestro: Tolstoi. El escritor ruso descubrio en sus lecturas de la Biblia un versiculo que transformo su vida y la del mismo Gandhi: No responder al mal con el mal significa responder al mal con la no-violencia, disuadire espiritu del adversario. Tolstoi brillantemente nos instruyo sobre esta lectura de la Biblia, y Gandhi nos indico el camino tactico de la action practica.*

*Резюме. Учение о ненасилии имеет долгую историю. Одно из ее многочисленных ответвлений - это то, которое создал Ганди. Необходимо напомнить, что у Ганди был учитель - Толстой. Русский писатель открыл при чтении Библии строчку, которая преобразила его жизнь, равно как и жизнь Ганди. Не отвечать на зло злом, значит ответить на зло ненасилием, разубедить дух противника. Толстой блестяще обучил нас чтению Библии, а Ганди указал нам тактический путь к практическому действию.*

El pensamiento de Gandhi fue influido grandemente por Leon Tolstoi, particularmente por su libro *El Reino de Dios esta en Uds.* Siguiendo las enseñanzas de su maestro, el ya viejo Tolstoi, el joven Gandhi fundo una comunidad en Johannesburgo en la que se pretendia vivir los valores aprendidos.

Lev Nikolayevich, Conde Tolstoi muere en noviembre de 1910. En el mes de septiembre de ese año se carteo por ultima vez con Gandhi que vivia, abogado en aquel entonces en el Transvaal. Se conocen varias cartas del 6 de septiembre, del 8, del 15. Gandhi se entero entonces por una parte de la *Carta a un Hindu*, escrita en 1904 no dirigida a el pero con un contenido propio de sus intereses. Este hindu a quien va dirigida la carta es CR. Das un agitador que se convirtio hasta ser un colaborador proximo a Gandhi. Ya conocia *El Reino de Dios esta en Ustedes* desde 1894, donde habia encontrado la raiz de la no-violencia. Tolstoi llama a Gandhi como el Hindu, pero al final de su vida el 20 de abril de 1910 lo reconoce como Gandhi.

La *carta a un Hindu* es un testamento espiritual del tolstoismo. En el, proclama, una vez mas, el principio de la no-resistencia al mal. Principio que en esta moral es imperativo y no solo justificable. Es este versiculo leido en Mateo capitulo quinto, el asi llamado, Sermon de la montafia, el que mas influyo en su vida. Y efectivamente para los luchadores por los derechos humanos, encontramos en este capitulo las enseñanzas basicas de la no-violencia. En este texto se nos indica quienes son los "buenos": los que saben sufrir, los que perdonan las injurias, los que aman a sus enemigos. Los malvados hablan de si y oprimen.

Entre sus escritos, especialmente aquellos que expresan su filosofia, estan *iQui debemos hacer?* Que solo nombramos aqui ya que *El Reino de Dios esta en Ustedes* llena todo el espacio de reflexion. Sin embargo,

en varias de sus paginas en *El Reino* hace referenda a esta otra obra. Para conocer toda la filosofia de la vida de Tolstoi es util recordar sus autobiografias dadas en sus grandes novelas pero tambien en textos breves como son *Infancia* y *Adolescencia*.

Reinaba en Rusia por aquel entonces una corriente de pensamiento utilitarista social con la figura de Belinsky (1811-1848) y hasta el extremo de la violencia en Pisarev (1840-1868) para quien el arte sirve solo para pensar en como resolver los problemas del hambre y de la desnudez de la poblacion pobre de Rusia. Tambien es bueno recordar los estragos que produjo la invasion de Napoleon en 1812<sup>628</sup>, unos afios antes del nacimiento de Tolstoi en 1828.

De alguna forma, Tolstoi responde a los violentos. ^Es posible defender con violencia al projimo de una violencia que sufre? Pregunta generosa de muchos que desean ayudar a su projimo. Desgraciadamente, dice Tolstoi, no es posible saber si mi violencia no sera peor que la violencia que sufre el que la sufre. No es confiable. "En caso de duda, abstente", reza el dicho etico que aplica Tolstoi al caso presentado ademas bastante frecuente. Se ha considerado que la violencia no es aceptable en las relaciones entre individuos, es decir en un marco privado pero que en defensa de la mayoria que es de gente buena, si se puede recurrir a la violencia contra los malhechores a pesar de que esta vision se opone a la ley del amor. Esta claro que ni Tolstoi, ni Gandhi aceptan semejante aberracion. La ley del amor es universal y el amor a los enemigos es el principio de la no-violencia. "La no-violencia no consiste en amar a los que nos aman. La norviolencia comienza a partir del instante en que amamos a los que nos odian. Conozco perfectamente las dificultades de este gran mandamiento del amor<sup>629</sup>". Observamos aqui una pequefia diferencia entre los dos pensadores. Tolstoi dira que el verdadero sentimiento cristiano es el de la verdad y de la belleza, cuando Gandhi hablaria mas bien de amor y de verdad. No son excluyentes sino que por un momento su jerarquia de valores difiere, si es que difiere; porque cierta filosofia nos ensafia que verdad y belleza son universales y pueden convertirse el uno en el otro. La verdad debe buscarse en una lucha para alcanzar la conciencia del hombre (metodo de la no-violencia activa de Gandhi). Los poderes civiles o religiosos que nos subyugan nos alejan de la verdad obligandonos a creer lo que ellos imponen para mantenerse en su poder<sup>630</sup>.

Para Tolstoi, la guerra ruso-japonesa en 1904-1905 es verdaderamente la gran guerra donde aparecen las violencias: "la amplitud de sus oscilaciones, acciones y reacciones, el alcance de los medios, el contagio de su locura<sup>631</sup>." Este conocimiento de la violencia

<sup>628</sup> Su papel sostenido en la culture rusa puede ser visto en *Guerra y paz* de Tolstoi.

<sup>629</sup> Gandhi. *Reflexiones sobre el amor incondicional*, sf., 34.

<sup>630</sup> cfr. Lev Tolstoi, *Carta a un Hindu*, consultado en <http://www.foptget-me/Tolstov/lettertohindu.pdf> 2008, p. 12.

<sup>631</sup> Francois Porche, *Leon Tolstoi*, p. 330.

desatada vino a confirmar las convicciones que se habia hecho acerca de la paz y de la no-violencia. El trato por sus medios de neutralizar esta violencia y lograr que se abdicara de la fuerza bruta.

Una escena particularmente le despertó mas la conciencia no-violenta. Una secta antigua, los Dujobors<sup>632</sup>, intentaba vivir como Tolstoi lo habia preconizado en sus libros. Esta secta fue vejada por el poder imperial (entiendase el Zar). Sus ideales eran la castidad, el vegetarianismo, la ausencia de bebidas alcoholicas y del tabaco; pero lo que ciertamente molestaba a la policia "propagaban la tesis de que todos los bienes del mundo deberian disfrutarse en comunidad<sup>633</sup>." El desorden que vivimos proviene de condiciones economicas como aparece claramente en este ejemplo.

Hay personas que afirman que la violencia es buena y mas aun que es mandada a los cristianos. La primera reaccion es manifestar que no vale la pena responder a este argumento porque los que lo sostienen han negado su filiation cristiana y se han creado un Cristo a su medida.

El segundo argumento regresa a Cristo que nos dijo que pusieramos la otra mejilla y que dieramos la capa, pero nos dicen que habiendo hombres malvados en nuestro mundo si nos ponemos en su lugar hacen mas dafio a la sociedad. Este argumento no se sostiene porque divide la humanidad en buenos y potencialmente malos, cuando de hecho somos todos iguales y hermanos. Por otra parte, seria muy dificil separar los buenos de los malos. Ademas es muy delicado aplicar un castigo porque a los cristianos nos han ensenado que no podemos usar la fuerza contra los malvados.

Un tercer argumento dice que si es cierto que no podemos recurrir a la fuerza en un caso individual, esta limitation es levantada cuando se trata de defender a un projimo afectado por la violencia. A eso respondemos que lo que ya hemos visto sobre el riesgo de cometer una mayor violencia o mayor maldad es aplicable aqui.

Luego algunos aceptan el mandamiento de no-resistencia al mal pero no atribuyen a este mandamiento ningun valor absoluto como le han dado los sectarios y nombra a los Cuaqueros, los Menonitas para hoy y a los hermanos moravianos, los waldenses, los albigenes ayer.

Finalmente un argumento frecuentemente utilizado y mas efectivo consiste en evitar la respuesta. Se hace creer que no vale la pena seguir discutiendo algo tan trillado<sup>634</sup>.

<sup>632</sup> Fueron intensamente perseguidos por la Rusia zarista, ya que se negaban a reconocer la autoridad estatal. A finales del siglo XIX, Leon Tolstoy consiguio que cerca de 8.000 miembros de esta secta fueran trasladados a un territorio deshabitado de Canada, concretamente a Saskatchewan. En la actualidad, los *dujobors* no son bien vistos por las autoridades de ese pals, ya que entre sus practicas se halla la negativa a pagar los impuestos (<http://www.terra.es/personal/flomera/quien.htm#hl6>).

<sup>633</sup> Jaime Torres Bodet, *Leon Tolstoi*, p. 266.

<sup>634</sup> Cf. Lev Tolstoi, *The Kingdom of God is Within You*, en 8btkl0.txt [enjackeden@yahoo.com](mailto:enjackeden@yahoo.com), 2003 b, pp. 15-17.



En una acción más positiva, Tolstói responde a los que dudan de la validez de la no-resistencia al mal. Muchos son los escritores, afirma, que se opusieron a aquellos que juzgaban negativamente a los que no querían hacer la guerra. Desde las Escrituras hasta el sentido común sabemos que debemos no resistir al mal. Por eso, Lanza del Vasto nos dice: "La resistencia espiritual consiste en contraponer frente a un mal, un bien igual y apropiado, en lugar de otro mal de la misma naturaleza y signo contrario<sup>635</sup>."

Desgraciadamente, en el estudio de la verdadera doctrina cristiana este aserto debería haber sido examinado y rechazado o aceptado después de este examen, pero nada de eso ocurre, se lamenta, se guarda un silencio difícil de calificar. Y los trabajos existentes son ignorados u olvidados.

El realismo crítico y la espiritualidad en la época de Tolstói se desarrollaron bajo la pluma de Lemontov<sup>636</sup>. Esta orientación tomó cuerpo como corriente en Dostoyevsky y Tolstói. Este último se dio a conocer como uno de los escritores mayores de la literatura universal con sus dos grandes novelas *Guerra y paz* y *Ana Karenina*. Monumentos que develan al alma rusa y se extendían hasta la psicología del ser humano, el hombre universal, trabajo que realiza con la mayor objetividad<sup>637</sup>. Entre los novelistas de su tiempo mostró su creencia en el destino histórico: consiste en creer en una aparente libertad por simple ignorancia de las leyes históricas cuando somos conducidos a un destino desconocido.

Tolstói se formó en la universidad de Kasan, pero no pudo aceptar este modo de aprender institucionalizado, rígido y acartonado propio de las instituciones de educación. Más adelante nos confesará que el sistema filosófico que más le ha impactado es el escepticismo: "Imaginaba que fuera de mí no había nada, nadie, ni nada existía en el mundo, que los objetos no eran objetos sino imágenes que aparecían solamente cuando ponía atención en ellas<sup>638</sup>." Aristócrata individualista se volteó contra sus raíces "odiando y despreciando a la aristocracia que mancilló su alma (...), Tolstói se acogió(ra) al campo a su vida sana y lo adoptó como su 'gran mundo'<sup>639</sup>" se convirtió tendiendo hacia la vida campestre, simple y pobre (las ciudades crean "condiciones subnormales y artificiales"). Sonaba con este ideal y afirmaba que la vida del campo no solo es una forma de vivir sino que es la única, vida en la que pueden manifestarse las cualidades humanas más elevadas, que su familia nunca le permitió poner en práctica, lo que le ocasionó mucho sufrimiento. Por lo contrario, su vocación se volcó en contra de sus ideales "un hombre sensual que al fin de su vida se transformó

<sup>635</sup> Morales, "Lanza del Vasto El ayuno de Roma", en *Acontecimiento*.

<sup>636</sup> Mijail Yurevich Lemontov (1814-1841)

<sup>637</sup> Cfr A.J.H., *Encyclopaedia Britanica*, 1989, vocablo El arte de la literatura

<sup>638</sup> Michel-R. Hofmann. *Leo Tolstoy*, p. 86.

<sup>639</sup> Jose Kallinikov, *Tolstoy (Vida íntima)*, p.123.

en un puritano intransigente ("Seremos amigos y podre besarla... No, eso esta mal. Desde ahora, por el contrario, no mirare a las mujeres<sup>640</sup> / un hombre con singular vitalidad que temia la muerte casi en cada paso<sup>641</sup>." El vegetarianismo se impuso como doctrina esencial, ya que se observo que no se podia matar ningun ser vivo, la decision se tomo para no caer en complicidad con el crimen<sup>642</sup>. Abandono su carrera para hacerse simple escritor de ficcion. En su vida intelectual y religiosa Uego a ser un cristiano radical y critico. Difundio esta option a traves de sus multiples publicaciones y manifiesto en todos ellos su rechazo a la propiedad privada y su negation de las instituciones "creadas por el hombre" como son los gobiernos y las Iglesias y podemos anadir las ciudades porque afirma, acerca de las muchas defenses o protecciones instaladas en las casas de las ciudades, que "las personas que viven en condiciones naturales, no en ciudades, viven sin protection. Notemos que habla de "naturales" para calificar la vida del campo donde si se puede vivir. "Van quedando atras las alabanzas a la cultura moderna oponiendo como salvation el espiritu del campo, aprendiendolo en contacto amoroso con las capas bajas del pueblo, los mujiks especialmente<sup>643</sup>." Gandhi adopto tambien esta vision.

Su experiencia le enseno tambien que los ricos (;Ay de los ricos!, dice Santiago) se marginan de este proceso de liberation. "Asi es como la information que he recogido acerca de la actitud de las clases ricas no solo en Rusia sino en Europa y en America, hacia el esclarecimiento de la cuestion de la no-resistencia al mal me han convencido de que en las clases ricas existe una actitud curiosamente hostil hacia el verdadero cristianismo<sup>644</sup>." Gandhi no lo manifiesta de la misma forma sino que siendo hombre activo, actua asi cuando deja a los emisarios del gobierno para atender a su cabrita que se quebro la pata.

Se adelanta aqui a un movimiento que tomara cuerpo despues de la Ha Guerra Mundial con los Uamados objetores de conciencia. Cuenta que unos campesinos fueron enviados a Georgia para ser soldados: no querian servir. Fueron torturados, fueron acosados, algunos murieron, pero servir (se entiende servir en el ejercito) no, pedian irse, regresar a sus tierras porque no querian herir a nadie, todos somos iguales, el mismo Zar es un hombre como nosotros. Se preguntaban mas a delante: ^por que pagar impuestos? ^Por que puede el exponer nuestras vidas y luchar contra hombres que no han hecho dafio a nadie? No seremos soldados, afirmaban. Todo eso ocurrio a principios del siglo XIX.

Hubo sin embargo una verdadera conversion: No fue la noticia de la resurreccion de Cristo lo que mas impresiono (por ser esto opuesto

<sup>640</sup> Michel-R. Hofmann, *Op.Cit.*, p. 88.

<sup>641</sup> E.J.Si, *Encyclopaedia Britanica*, vocablo Tolstoy.

<sup>642</sup> Cfr. Francois Porche, *Op. Cit.*, p. 281.

<sup>643</sup> Pedro Guillen, *Leon Tolstói, Romain Rolland, Martin Luther King*, p. 61

<sup>644</sup> L.Tolstói, *The Kingdom of God is withyou*, p. 14

a la razon, afirma el) a Tolstoi, sino estas palabras de Jesus: 'Y les digo, no resistais al mal'<sup>645</sup>/ Palabras que determinaron igualmente a Gandhi cuando se entero del mensaje de Tolstoi sobre esta cita biblica. Esta no-resistencia al mal con el mal acarrea sufrimiento que Gandhi considera esencial en esta lucha. Los sabios siempre lo han indicado "la condition invariable del amor el soportar las heridas, los insultos y la violencia de toda clase sin resistir al mal con el mal"<sup>646</sup>." Precisa que para hacerse oír hace falta hablar desde el Golgota "estampar la verdad con el sufrimiento, o mejor aun - con la muerte"<sup>647</sup>." Gandhi en la presentation de la *Carta a un Hindu* muestra como Tolstoi indica el mismo camino de la no-violencia: "el amor se manifiesta en el sufrimiento" (la traduction al ingles dice selfsuffering) y asi cambia el odio expresado en la violencia en amor, factor de unidad entre los hombres. Esta ley del sufrimiento no acepta exception y se aplica a los grandes problemas de la humanidad. El verdadero luchador no-violento no busca la muerte de su enemigo sino mas bien ofrecer la suya propia. Veneer puede ser veneer muriendo.

El mal al que no podemos dejarnos someter es entre otras la penosa situation del pueblo ruso (observemos que se aplica plenamente a nuestra situation actual en Mexico). <Cómo es posible que un pueblo trabajador, de buena salud, inteligente sea dominado por un puñado de holgazanes, mas si estos son del mismo pais, de la misma raza? Este grupo de dominadores es calificado "como inmensamente inferior a los (afligidos) en su moralidad religiosa"<sup>648</sup>." Y la lucha no se dara en forma rapida, por ejemplo negandonos a participar en las actividades gubernamentales sino conquistando poco a poco areas de libertad mas amplias, mas derechos politicos y conduciendo en las elecciones a los amigos del pueblo y, sobre todo, enemigos de la violencia. Ya que de lucha se trata, leemos: "Para vivir honradamente hay que luchar siempre, extraviarse, debatirse, detenerse, lanzarse de nuevo, luego detenerse otra vez y batallar eternamente para reconquistar lo que se ha perdido. La tranquilidad es una deshonestidad del alma"<sup>649</sup>." Esta frase en toda su belleza nos situa exactamente en el corazon del tolstoismo y de la action gandhiana<sup>650</sup>. La no-violencia es lucha por la verdad y la justicia con los medios del amor que buscan en el otro la misma bondad escondida pero siempre presente, origen del encuentro que resuelve los conflictos.

Siguiendo el ejemplo de Tolstoi y sus enseñanzas desde unos quince años, Gandhi crea en el Transvaal una comunidad rural llamada Granja

<sup>645</sup> Mt 5,39

<sup>646</sup> Lev Tolstoi, *Carta a un Hindu*, consultado en <http://Avwww.foprgnet-me/Tolstov/!ettertohindu.pdf>, 2008, p. 14.

<sup>647</sup> L. Tolstoi, *Diarios 1895-1910*, p.155.

<sup>648</sup> L. Tolstoi, *Carta a un Hindu*, consultado en <http://www.foprgnet-me/Tolstov/lettertohindu>, Edf, 2008, p. 12.

<sup>649</sup> L. Tolstoi, en Porche, *Op. Cit.*, p. 140-141.

<sup>650</sup> Cfr. *Idem*.

Fenix y un poco mas tarde fundo una segunda comuna llamada Granja Tolstoi. Este hindu a quien va dirigida la carta es C.R.Das un agitador que se convirtio hasta ser un colaborador proximo a Gandhi.

Tolstoi es un brillante escritor. Tuvo la capacidad de describir la realidad de su experiencia en efectos de movimientos y de dibujo. Ademas sabe profundizar en la psicologia de sus personajes lo que le permite seguir su camino hacia la busqueda de la verdad. Nos ensena que la libertad de las personas solo se alcanzara cuando cada persona individualmente haya alcanzado la libertad. Hace pensar en Bakunin (1814 -1876) quien afirmaba lo mismo desde el punto de vista, ahora si, totalmente anarquista. En algun lugar, Tolstoi desarrolla la metafora de un barco que, perforado con pocos hoyos, se llena de agua poco a poco y finalmente se hunde. Esta doctrina sigue el mismo movimiento, poco a poco, un hombre por aqui y otro por alia se convencen de la nueva verdad por un camino espiritual que despues distribuyen a su entorno por el ejemplo de la vida que llevan. Considera que en un momento dado son tantos los que se han convertido que la difusion de la verdad involuntariamente es asimilada por todos.

Esta "teoria", apunta, es novedosa. Refiere este aserto a la conception cristiana de la vida. Esta vision es la expresion del poder del alma sobre el cuerpo. Introduce asi el tema del amor que sera central en sus escritos y tambien en los de Gandhi. Este amor rebasa nuestra inclination al mal debido a nuestras pasiones. Esta nueva vida cristiana se encuentra en un mas alto nivel que la religion que se vivia en su entorno. Esta nueva conception no puede ser impuesta, se asimila lenta y libremente por dos vias, la interna que es espiritual, la externa que proviene de la experiencia. Expresa su contenido con el texto biblico: "No disputara ni gritara, ni oira nadie en las plazas su voz. La cafia cascada no la quebrara, ni apagara la mecha humeante<sup>651</sup>." Desmenuza esta pericopa en los terminos siguientes: "Este camino nos lleva a la perfection interna en la imitation de Cristo y exterior en el establecimiento del Reino de Dios<sup>652</sup>." De este Reino no sabemos su Uegada porque todos la podemos vivir en nuestro interior y, por consiguiente, depende de cada quien. El amor para el no es (solamente) el amor a tal o cual objeto sino que va hacia el principio de todo lo que es Dios. Y asi se construye el Reino de Dios que esta en nosotros. El encuentro se da porque, dice el, "la esencia del alma es el amor<sup>653</sup>." Y dira tambien que es irreconciliable este deber del amor que desmenuza en mansedumbre, olvido y paciencia con la obligation de matar hombres semejantes a nosotros o aun de pueblos diferentes que son tambien hombres y hermanos. Todo eso tratado en sus escritos pero no reconocido como iinteresante por los criticos. Lamenta que sus lectores no hayan encontrado que esto es lo mas importante.

<sup>651</sup> Mt. 12:19-20.

<sup>652</sup> L. Tolstoi. *The Kingdom of God is Within You*, p 22.

<sup>653</sup> L. Tolstoi, *Ibidem*, p. 42

Gandhi lo afirma. "Si el amor o la no-violencia no es la ley de nuestro ser, todos mis argumentos se hacen anicos<sup>654</sup> y luego con optimismo nos asegura que sin amor habriamos desaparecido todos los hombres. "La que rige a la humanidad es la ley del amor. Si la violencia, o sea, el odio nos hubiera regido, nos habriamos extinguido hace muchisimo tiempo. Y, sin embargo, la tragedia de ello es que en la llamada civilizacion, los hombres y las naciones se conducen como si la base de la sociedad fuese la violencia<sup>655</sup>." Optimismo porque ve que la vida sigue en la tierra a pesar de tanta violencia. Para Tolstoi, el amor es una fuerza que lucha por unir todo y asi se crea la cultura y las naciones viven. Y si hubiera dudas, Tolstoi se refiere a varias religiones y a las sabidurias para confirmar que si muchos piensan de la misma forma, en muchos lugares distintos y en tiempos alejados los unos de los otros, quiere decir que es la naturaleza humana la que se manifiesta y que estamos ante la verdad. Esta revelacion tiene consecuencias politicas. Esta verdad como todas las verdades es obstaculizada por los poderosos porque saben que si esta verdad cundiera, su poder de desvaneceria. A veces, esta lucha contra la verdad se cubre de violencia que es odio, en palabras de Gandhi.

Estos planteamientos no son de ningun modo mojigatos sino que llevan a una critica de los sistemas sociales en los que nos encontramos envueltos. "Esta explicaci3n del sentido de la vida (...) podria remplazar los preceptos mas que inseguros de la seudo religion y de la seudo ciencia con las conclusiones inmorales deducidas de ellas y comunmente llamada 'civilizacion'<sup>656</sup>." Critica demoledora del ambiente social del que queria liberarse.

Esta "creation" del Reino de Dios depende de la action de los hombres. Hoy vivimos el parto que nos anunciaba el Nuevo Testamento pero terminara como el alumbramiento en el que ocurre el nacimiento. Debemos hacerlo, nos increpa porque el Reino de Dios esta dentro de Uds. No se requieren fuerzas especiales para lograr este objetivo, basta con ser lo que somos o, mejor, lo que Dios quiso que fueramos: razonables, justos y atento a nuestra conciencia<sup>657</sup>. Esta moral descansa sobre el principio: "No hagas a los demas lo que no quieres se te haga a ti". Narra varias de las manifestaciones del mal: trabajo sin sentido, hambre, frio, ignorancia, robo, encarcelamiento, tortura y muerte. Esta moral es sencilla, dice. Y cualquiera la puede entender desde el nino mas pequeno, lo que nos hace pensar que es un precepto verdadero. No se puede refutar esta ley porque los sabios nos la han dado, sino porque el Hombre (Cristo) nos lo ha ensenado, pero sobre todo porque esta escrita en nuestro corazon. Ademas, hoy por hoy sabemos mejor que antes que es lo que estamos haciendo y para que lo estamos haciendo. Podemos

<sup>654</sup> Gandhi, sf, p. 13.

<sup>655</sup> Gandhi, *Ibidem* 16

<sup>656</sup> L. Tolstoi, *Carta a un Hindu*, p.9.

<sup>657</sup> Cfr. L. Tolstoi, *On civil Disobedience and Non-Violence*, p 276.

cerrar los ojos, podemos apagar nuestra conciencia, pero hay un momento en el que despierta y todos somos capaces de ver la importancia que cada quien tiene y la responsabilidad anexa. Desgraciadamente existe una clase media (en la Rusia de Tolstoi y ciertamente también hoy entre nosotros) que recibe órdenes de arriba y se cree fuerte hacia abajo. Este pequeño poder envenena y la servilidad pasma. Este es el principio de la pérdida del sentido de la responsabilidad. La "culpa" del atraso moral de nuestros pueblos no reside principalmente en factores exteriores a nosotros, sino a nosotros mismos. El temor a la acción nos agobia, el temor a actuar como pensamos nos degrada. Tema este que será tomado por Gandhi mostrando y actuando de tal forma que su revolución no-violenta descansa sobre la nueva responsabilidad tomada por cada quien, origen de acciones que transforman la sociedad. Y toma un ejemplo para ilustrar este fenómeno social: "Todos los hechos de violencia de los tiranos desde Napoleón hasta el menor comandante que dispara contra una población puede ser explicado solamente como un efecto tóxico de su poder absoluto sobre estos esclavos<sup>658</sup>." El ejemplo es tomado de la situación vivida en Rusia en tiempo de los Zares, pero podemos aplicarlo, de nuevo, en muchas circunstancias o condiciones que vivimos permanentemente. En pocas palabras, el poder intoxica y produce acciones de locura. Es esto también una reflexión anarquista plenamente justificada.

No se queda en la reflexión teórica sino que propone y actúa las tácticas, vueltas a tomar por Gandhi y de día de hoy ampliamente estudiadas y aplicadas en hechos de injusticia que demandan la acción de los no-violentos. "Solo queda una cosa: luchar contra el gobierno con las armas del pensamiento, de la palabra, de la forma de vivir, sin hacerle concesiones, sin entrar en sus filas, sin contribuir al aumento de su fuerza. Solo eso es necesario y, probablemente, tendrá éxito<sup>659</sup>." Resumimos así en pocas palabras el contenido de *El Reino de Dios está en Uds.* donde Tolstoi critica severamente a los poderosos que masacran a sus pueblos para defender a los ricos.

Más dramático aun es esta observación: "El poder selecciona y atrae a los peores elementos de la sociedad<sup>660</sup>." Es una invitación a cumplir el proyecto de Gandhi en el que el poder debe ser distribuido. Nunca dejar que uno solo sea dueño de todo el poder. Esta visión choca de frente con el principio opuesto proclamado por nuestros políticos que afirman 'que el poder no se reparte'. La revolución no violenta encuentra aquí una de las pistas importantes de su desenvolvimiento. Su crítica se extiende al cristianismo en el que no solo se practica esta forma de dominio. Este método se ha utilizado no solo para extender el poder de los poderosos en el cristianismo, sino que también se logra la conquista del otro por este medio.

<sup>658</sup> L. Tolstoi, *Diarios 1885-1910*, p. 114.

<sup>659</sup> L. Tolstoi, *Diarios 1895-1910*, p. 12

<sup>660</sup> L. Tolstoi, *The Kingdom of God is Within You*, p. 94

Para querer para si el poder, se requiere amar el poder y este amor es inconsistente con la bondad y si consistente con los vicios de orgullo y crueldad. La bondad no se da con el poder.

Nos vinculamos así con la desobediencia, método gandhiano por excelencia. Las imposiciones (lo que hace mal al oprimido) del poder no son cristianas por lo que debemos desobedecerlas. Por este medio, atacamos la autoridad del estado porque se sostiene sobre estos gravámenes alejados del mensaje evangélico.

Los tribunales (violencia legal) castigan en forma de venganza lo que es contrario a la ley del amor que se nos enseña y el efecto en el hombre así castigado es justo lo contrario de lo esperado. Este castigo no reforma, más bien corrompe.

En esta estela, Tolstói se refiere a la organización social. Reglamentar, aplicar leyes significa recurrir a la fuerza. Fuerza que se aplica al otro para que haga cosas que no le gustan, y tíertamente el que se impone no desearía que se aplicara sobre el este mismo poder. "En consecuencia reglamentar significa hacer a los demás lo que no quisiéramos sobre nosotros, es decir hacer el mal<sup>661</sup>."

La parábola de los vendimiadores es invertida en nuestra manera de vivir. Se nos dice: buscad el reino de Dios y lo demás les será dado por añadidura y Torres Bodet concluye: "Pero nosotros buscamos 'la añadidura' y es natural que no la encontremos<sup>662</sup>."

Esto es el cristianismo de Tolstói en el que idenufica a Dios con el bien. Y aparece ahora el lerna que marcara a Gandhi. El ideal perseguido y el deseo de servir tuvieron por marco la "no-resistencia al mal". Aclaremos aquí que la cita bíblica ofrece dos versiones. Puede decir "el mal" o "el malo". El comentario exegético de la Iglesia Católica dice que es preferible traducir como malo, dado el modo muy concreto de expresarse de San Mateo en su evangelio de donde extraemos la sentencia<sup>663</sup>. El malo es el que quiere aprovecharse de nosotros, por eso el texto sigue diciéndonos que le demos más al que nos quita algo. También táctica de la no-violencia. Al que te quita, da más. Este camino abre la conciencia del otro que no encuentra justificación a este gesto tan contradictorio. Es la otra mejilla o la otra... como lo indican los exegetas. Esto otro es la conciencia. Una y otra vez hasta que el adversario se cansa, nos ofrecemos a sus agresiones.

No todos han aceptado esta visión que adopto Tolstói y los críticos manifiestan que la búsqueda de esta moral lo han desviado a veces de su mayor valía, la del artista.<sup>664</sup> Tal vez desde un ángulo "materialista", porque para Tolstói está claro: "El Evangelio está fundado en el amor, la vida social en la violencia<sup>665</sup>." Buena

L. Tolstói, *Ibidem* p. 92.

Jaime Torres Bodet, *Op. Cit.*, p. 284,

Louis Pirot, *La Sainte Bible*, p. 68.

Or. Hofmann, *Op. Cit.*

Francis Porche. *Op. Cit.*, p. 303.

apreciación que coloca a las violencias exactamente donde esta y desde donde viene: la violencia es un fenómeno social, no es propio del instinto del ser humano. La violencia es aprendida individual y socialmente por lo que nos da el medio vital.

La línea de pensamiento seguida nos lleva a considerar a Tolstói como un anarquista. "Me consideran anarquista, pero no soy anarquista, soy cristiano. Mi anarquía consiste únicamente en la aplicación del cristianismo a las relaciones humanas"<sup>666</sup>." Muy claro se define: "El cristiano es independiente de la autoridad humana porque reconoce solo la autoridad de Dios. Su ley, revelada por Cristo, la reconoce dentro de sí y voluntariamente la obedece"<sup>667</sup>." El cristianismo racional y crítico sostiene esta postura. Esta conversión transformó su lugar de residencia, la finca Yasnaia Polyana, en un lugar de peregrinación, lo que no gustó a los familiares.

Tolstói, gran hombre, era débil. Hasta en cosas esenciales como el principio de la no-resistencia al mal, centro de sus ideales, que tanto influyó en Gandhi, lo hizo objeto de su predicación pero para evitar escenas en su casa se retuvo en acciones propias de esta ley que quería universal. Nos acordamos de que su vida matrimonial y familiar fue muy frustrante para él a pesar de la generosidad de su esposa Sofía que fue la escribana de toda su literatura.

A pesar de todo, Tolstói nunca aceptó que se le tildara de anarquista porque en aquel entonces los anarquistas eran destructores violentos, terroristas. De todos modos, su simplificación de la vida, el reemplazo de la propiedad por un comunismo libre son parte de la regeneración moral que encabezó. "Debia tener una habitación que fuera mía, la limpiaría yo mismo y la mantendría imaculada. No obligaría a nadie trabajar para mí: ¿caso no es mi igual?"<sup>668</sup>." "El señor de Yasnaia Polyana, enemigo de la violencia, adalid de la no-resistencia al mal (es bueno saber que ya en 1893 había escrito un "manifiesto" así llamado: no-resistencia al mal), era rebelde a todas las transacciones y demoleedor del orden establecido, no con las armas, sino con la autoridad de la convicción"<sup>669</sup>." Aun joven llamaba la atención a los poderosos, les recordaba su deber de estado y les indicaba los límites de su autoridad y hablamos de personajes importantes: Alejandro III y Nicolás II vivos y dueños del poder absoluto. Ocultaba de alguna forma sus reclamaciones en el formato escolar que había adoptado.

Lo mismo puede decirse de Gandhi que transformó a su pueblo con una nueva energía contra, diría, "el caos establecido", en palabras de Mounier<sup>670</sup>. Si en la Rusia de Tolstói, la India de Gandhi

<sup>666</sup> L. Tolstói. *Diarios 1895-1910*, p. 231.

<sup>667</sup> L. Tolstói, *77je Kingdom Of God is Within You*, p. 82.

<sup>668</sup> Michel-R. Hofmann, *Op. Cit.*, p. 87.

<sup>669</sup> Jaine Torres Bodet *Op. Cit.* p. 267-

<sup>670</sup> Para este tema, ver el artículo Juan Parent, "De Gandhi a Mounier", en *Actas del Congreso internacional de personalismo comunitario*, Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier, 2005,



y la Francia de Mounier se ha generado este caos, la acción para liberarnos de tanta injusticia, desorden, violación de los derechos deberá tomar cuerpo sin las armas mecánicas, sino con las armas de la conciencia, en términos de Gandhi.

Esta revolución social iniciada en Gandhi y vivida anteriormente y de manera incompleta por Tolstói, si plenamente aceptada y vivida por El Área de La Borie Noble de Lanza del Vasto es un decrecimiento<sup>671</sup>. "La civilización, en el sentido real del término (acordémonos que Gandhi pone esta palabra entre comillas porque duda ¡Quién no? Del error esencial cometido en los que promueven esta "civilización") consiste no en la multiplicación sino en la restricción deliberada y voluntaria de los deseos. Eso solo es lo que promueve la felicidad verdadera y la felicidad alegre y acrecienta la capacidad para el servicio<sup>672</sup>." La felicidad para Tolstói está en una "honrada inquietud". Es decir lucha y trabajo apoyados en el amor. Y, por oposición, un amor orientado hacia sí es la infelicidad<sup>673</sup>.

Esta dimensión anarquista es la que más influyó tal vez sobre Gandhi que desarrolló en teoría y en práctica la desobediencia civil en África y en la India. Thoreau, en la misma estela, también fue guía del pensamiento gandhiano. La figura del *swaraj* (acordémonos de Walden), población, villa autónoma, debía crear una sociedad en la India descentralizada. Este ideal no se realizó en la India pero podemos nombrar aquí el Orden laico de La Borie Noble donde sí se llevó a cabo este proyecto después de haber conocido personalmente a Gandhi. El modelo, por consiguiente, no es solamente teórico sino que tenemos varias comunidades que siguen de manera distinta el concepto de autonomía. Es también útil recordar que este movimiento llamado Sardovaya siguió con Vinoba Bahva (1895-1982) y por Jan Prakash Narayan (1902-1979) que en su amplio peregrinar redistribuyeron las tierras contando con la voluntad de los terratenientes: movimiento de autonomía de los pueblos. Se apunta que "en 1969 una quinta parte de los pueblos de la India se declararon por el Gramdam (movimiento para la reforma agraria con la autonomía local) y aun cuando en mucho se quedó en proyecto no realizado, representa tal vez el más extendido compromiso de las ideas básicas del anarquismo en el mundo contemporáneo<sup>674</sup>".

Ante la destrucción del medio por una industrialización acelerada, Gandhi se ha preocupado a su modo. La creación de los pueblos independientes (*swaraj*) es la respuesta: "La industrialización en una escala masiva necesariamente conduce

<sup>671</sup> Los partidarios del decrecimiento estiman que los modos de vida deben cambiar radicalmente, descubriendo una simplicidad voluntaria para iniciar nuevos modos de producción y de consumo respetando correctamente los ecosistemas (*yet Alternatives non-violentes*, n. 144, 3<sup>er</sup> trimestre 2007).

<sup>672</sup> Settel, *The Book of Gandhi's Wisdom*, p.77.

<sup>673</sup> Cfr. Francois Porche, *Op. Cit.*, p. 140.

<sup>674</sup> *E.B.JZncyclopaedia Britanica*, vocablo doctrinas socioeconómicas.

a la explotación pasiva o activa de los pueblos (village) en la medida en que los problemas de la competencia y del mercadeo se instalan. Por consiguiente, tenemos que concentrarnos sobre el pueblo haciéndose auto protegido<sup>675</sup>." Y en otra oportunidad Gandhi desarrolla mas la misma idea: "Hablando en forma estricta, ninguna actividad o industria es posible sin cierta cantidad de violencia. No importa que tan poco es. (...) Lo que debemos hacer es minimizarla hasta la mayor extensión posible (...) Por consiguiente, quien cree en el Ahimsa se compromete a trabajar en ocupaciones que lleven consigo la mínima violencia<sup>676</sup>." Y nos encontramos con Tolstoi: "Arranque una flor y la tire. Hay tantas que no me dio pena. No valoramos esta belleza incomparable de los seres vivientes y los hacemos morir sin remordimiento, no solo a las plantas, también a los animales y a las personas. Hay tantas... La cultura -la civilización—no es otra cosa que la destrucción de estas bellezas y su sustitución. Pero ¿Con que? Con tabernas, con teatros<sup>677</sup>." Se entiende que estamos ante una auténtica ecología profunda (deep ecology) planteada por ambos autores aun cuando Gandhi pone matices, sabiendo que debe salvar el futuro Siendo mas agresivo aun perderia los contactos establecidos con Inglaterra y perderia la guerra no-violenta. Este dato practico debe ser tornado en consideración por los luchadores no-violentos. Hay un estira y afloja necesario, propio de todo dialogo, arma central de la no-violencia activa. Gandhi ya conocia la industrialización, de ahí su mirada recelosa hacia este peligro, Tolstoi, por el contrario, aun no la habia conocido, por eso se va contra lo que para el eran situaciones inaceptables. Nos acordamos que en el principio del siglo XX todavía las familias "bien" no iban al teatro (y mas tarde tampoco al cine) por ser pecaminoso lo que ahí se hacia y decia.

Son mas las influencias que recibio Gandhi: nombremos a Ruskin que sera objeto de un estudio posterior y a Rousseau cuya imagen colgaba de su cuello cuando no tenia mas de 15 años. Era como un escapulario en el que veia a su patrono.

<sup>675</sup> Gandhi, *The Ullage Reconstruction*, p. 43.

<sup>676</sup> Gandhi, M.K. *My Socialism*. ^ 36.

<sup>677</sup> L. Tolstoi. *The Kingdom Of God is Within You*, p. H1.

3.1.9. Соотношение вертикального и горизонтального в толстовском тексте: развитие дискурса ненасильственного сопротивления (Скиперских А.В.)

3.1.9. La interrelation de lo vertical y lo horizontal en el texto tolstoiano: desarrollo del discurso de la resistencia no violenta (Skiperskij A. V.)

*Реноме. В данной статье, на примере текста толстовского народного рассказа «Три старца» автор рассматривает соотношение вертикальной и горизонтальной компонент политической власти. Точка зрения ненасильственного сопротивления Толстого заключается в тяготении к горизонтальной оси в политической диспозиции. Дискурс гражданского ненасильственного сопротивления, видным теоретиком которого был Л. Толстой, находят своё продолжение и в тексте народного рассказа.*

**Resumen.** *El en presente articub, el autor analiza la interrelation entre los ingredientes verticales y horizontales del poder politico en su aplicacion al relato popular de Tolstoi titulado "Tres ancianos". El punto de vista de la resistencia no violenta de Tolstoi tiende al eje horizontal en cuanto a su disposicidn politico. El discurso de la resistencia civil no violenta, cuyo gran tedricofue L. Tolstoi, tiene presencia en ese texto del relato popular.*

Незримое присутствие власти в окружающем пространстве находит себя в самых разнообразных разрешениях. Окружающее пространство пронизывает политический порядок, установленный инстанциями власти самого разного порядка и значения. Пространство - политическое целое - являет собой совокупность политических частей и элементов. Равно как и целое, отдельные части целого также обладают достаточной степенью политизации, обусловленные незримым, но всемогущим притяжением власти. Части целого находятся в постоянном взаимодействии, которое подчиняется правовым установлениям конкретного политического целого - конкретной политической системы. Любая политическая система есть уникальная комбинация вертикального/горизонтального, потому как в любой политической системе существует власть, нуждающаяся в объектах притязаний. В данной статье автор попытается объяснить соотношение вертикального и горизонтального на примере текста народного рассказа Л. Толстого «Три старца», в основу которого лёг бродячий средневековый сюжет.

Факт существования вертикального и горизонтального изменения изначально несёт в себе скрытые политические подтексты, ввиду бросающегося в глаза доминирующего положения вертикальной оси над горизонтальной осью - молчаливой и безропотной линией. Метафора власти - это вертикаль, а не горизонтальная, спокойная линия. Хронотопы обитания власти обладают изначальной вертикальностью, порой агрессивной и антисоциальной. Правящие акторы практически всегда тяготеют к пози-

ции над, что объясняет их стремление подчинять себе доминирующие высоты и господствующие постройки.

Вспомним, как в народном рассказе «Три старца» появление архиерея моментально вертикализирует социальное пространство, придав ему политическое измерение. Лежащие богомольцы на палубе корабля смотрятся *очень* горизонтально по сравнению с уверенным позиционированием архиерея. Появление власти заставляет мужиков «снять шапки и замолчать»<sup>678</sup>. Интересно, что снятие шапки автоматически заставляет руку проводить условную вертикальную линию *сверху-вниз*. Даже в этом, казалось бы, совершенно незначительном событии отмечается незримое присутствие власти, её обязательное, ритуалистическое вертикальное манифестирование.

На наш взгляд, Л.Толстой умышленно расселяет на корабле мужиков-богомольцев и архиерея. Тем самым, антисоциальность власти и её бытия выглядит очевидной по сравнению с повседневностью простых людей. Если богомольцы проводят дни на открытой палубе в ожидании окончания морского путешествия, на ветрах и дожде, то архиерей живёт в каюте и выходит на палубу лишь для прогулок. Бытие архиерея обладает вертикальностью по сравнению с повседневностью богомольцев - при этом продолжается вертикальное решение архитектуры самой церкви, как правило, доминирующей на другими постройками как в городском, так и в сельском пространстве.

Намёки на вертикальность власти, на её тяготение к возвышению и воспарению, к позиционированию себя в категорическом отличии от мирской повседневности наблюдаются и в иных сюжетах, скорее иносказательно воспроизводящих уверенную полноту притязаний власти на доступ к благам. Своеобразная вертикальность в комфортабельности.

Если существует горизонталь, облекающая её социальное равным статусом, то, всё равно, вертикальность будет проявляться в стремлении обеспечить себе более или менее комфортабельную позицию, посредством варьирования дистантной компонентой, равноудалая от себя либо привлекательную, позитивную доминанту, либо раздражающую, негативную. Вот почему архиерею выносят стул на нос корабля, чтобы ему было удобнее сидеть, именно поэтому для удобства обозрению ему предлагается подзорная труба. Архиерей свободно разгуливает по кораблю, что, в принципе, может быть запрещено для обычных пассажиров, ограниченных на пространстве корабля конкретно регламентированной локальностью. В свободном характере подобных путешествий присутствует определённая уверенность и вседозволенность - способность проведения властной воли вне зависимости

от характеристик постигаемой повседневности. Власть утверждает себя в доминирующей политической позиции, совершенствуя свой выбор как возможность нанесения проникающей, резкой линии *сверху-вниз*. Действительно, именно *сверху-вниз*, как накладывается крест. Обратим внимание, что правильность техники наложения креста вызывает большое количество споров, объективируя стремление исключённых акторов ускользнуть от каких-то абсолютных и неэластичных предписаний церковной власти.

Власть заключается в способности индивида добиваться от объекта своего влияния того, чего он не может сделать по своей воле. Как правило, воля объектов властного воздействия архиерея и его самого не совпадают и вряд ли могут совпасть. Вряд ли мужички-богомольцы повторяли бы свой рассказ о таинственных старцах на острове, а кормчий вряд ли был бы готов останавливать корабль и спускать шлюпку. В готовности индивидов - адресатов властного сообщения архиерея скрывается рабская покорность и безапелляционность. Таким образом, подтянутая фигура господина, доминирующая над согбенными рабами, заметно выделяется и на корабле, который в народном рассказе Л. Толстого плыл из Архангельска на Соловки.

Вертикальное и горизонтальное измерение будучи наложенными на социальное пространство могут представлять собой две различные схемы политического консенсуса. А. Аузан в данном случае говорит о социальном контракте, способном быть как горизонтальным, так и вертикальным. По его мнению, общество само договаривается о том, как будет формироваться и артикулироваться власть. Вертикальный контракт может быть и следствием общественного консенсуса - разве диктатуры бывают полностью лишены доверия со стороны населения? Вместе с тем, диктатура полностью выхолащивает право политической инициативы Другого, утверждая себя полноправным хозяином вертикали. Именно этот момент подтверждает А. Аузан, говоря о том, что «вертикальный контракт отличается от горизонтального тем, что он асимметричен, там инициатива всегда находится на одной стороне, на стороне власти, которой отдали набор прав, и она эти права распределяет»<sup>679</sup>.

Необходимо отметить, что мир, вообще, горизонтален, представленный в плоскостном, равнинном разрешении. Преобразование мира субъектом означает разрушение его горизонтальности. Субъект - носитель формального права на преобразование стремится к артикуляции собственного влияния на горизонтальной *tabula rasa*. Мораль преобразующего субъекта, несомненно, несёт в себе господские установления, потому как они существуют в условиях изначально пассивной

<sup>679</sup> Александр Аузан, Вертикальный контракт неустойчив. // [http://magazines.russ.ru/oz/2004/6/2004\\_6\\_J\\_6-pr.tamt](http://magazines.russ.ru/oz/2004/6/2004_6_J_6-pr.tamt).

реальности, куда будет через некоторое время направлена уверенная, старательная рука. В этом смысле, продукты, созданные человеком, носят несомненную вертикальную природу, противопоставленные равнинной, флегматичной поверхности земли, её уходящей за горизонт вечной горизонтали. Как отмечает П.Франкастель, «человек утверждает не только посредством языка, но и в творении форм, объектов всё новых и новых типов, простирающихся от строгой полезности до, на первый взгляд, абсолютной нефункциональности»<sup>680</sup>. Человек порождает текст, состоящий из форм - объектов, символов, знаков, нанося его на пустую, либо уже разрисованную, испещрённую надписями, стену. Даже использованная кем-то стена не останавливает человека - потенциального субъекта - преобразователя, подчёркивая его изначально волевою и творческую природу.

Неизбежное присутствие власти в том или ином дискурсе автоматически характеризуется взмывающей ввысь вертикалью, обретшей физическую форму. Наличие властной вертикали обязательно предполагает причину - отправную точку - некий центр. С этим соглашается И. Исаев, считающий, что «именно властная вертикаль, связанная с центром, становится точкой отсчёта, с которой начинается организованное пространство власти»<sup>681</sup>.

Любая постройка носит политический характер в своём устремляющемся ввысь решении, потому как она задумана и реализована во многом в соответствии с многочисленными согласованиями и проектировками, отсылающими нас к огромной, репрессивной машине власти. Именно данная логика заставляет власть рассматривать как вызов собственной легитимности любое проявление вертикальности, отмечающее её жизненное пространство. Именно данная логика объясняет артикуляцию фискальной политики на теле индивида, которому необходимо платить налоги на строение, налоги на землю, на которой возвышается строение, налоги на транспорт, передвигающийся по земле как территории государства (как практически приватному пространству власти). Даже памятники, которые воздвигает правящая элита, согласуются с идеологическим обоснованием проводимой ею политики. Действительно, ведь практически всегда памятник бывает фундаментален и значителен, и, в определённом смысле, центрирует конкретное географическое (отсюда, политическое) пространство.

Политическая вертикаль чувствуется в холодных объектах, отнимающих человеческую жизнь во имя обеспечения конкретно-

<sup>680</sup> Франкастель П. Фигура и место. Визуальный порядок в эпоху кварточенго. - СПб., 2005. - С. 96.

<sup>681</sup> Исаев И.А. *Politica Hermetica: скрытые аспекты власти.* - М., 2003. - С. 370.

го политического порядка, во имя легитимности политического строя. Как правило, именно поэтому вертикальная природа отметила инструменты пытки и казни - виселицу, гильотину, позорный столб. Техники власти по принуждению объектного поля, по его нейтрализации и упорядочению отличаются методическими движениями *сверху-вниз*. В стихотворении «Транссибирский экспресс» (1913) швейцарский поэт Блэз Сандрар воскликнет:

О, Париж!

Город единственной Башни, Виселицы, Колесованья.

Разве не вертикальный характер отмечает стремление власти контролировать смерть индивида, его физическое бытие, отпущенное ему время<sup>682</sup>? Принудительные практики власти настолько всеобъемлющи, что пытаются забраться под кожу индивида, в его сокровенное - мистическую экономику смерти. Вертикальный характер носят и различные формы принудительной психиатрии, направленной на политическое оздоровление «буйного» индивида. Вертикален душ, которым лечат пациентов - власть исходит сверху. Вертикально и погружение в воду - индивида погружают сверху - вниз, вытесняя, тем самым, истину, добываясь от индивида признания, а, стало быть, полноправности притязаний власти, её бессомнительности<sup>683</sup>.

Преобразования власти, носящие вертикальный характер, направлены, в первую очередь, на создание внешних эффектов, стремящихся удостоверить общество в силе и весомости собственных притязаний на дискурс. В этом - толстовский архиерей, пытающийся выучить старцев молитве. Наверное, вряд ли можно согласиться с тем, что на дискурс сколько-нибудь притязают толстовские старцы, что они готовы артикулировать на окружающее их пространство репрессивные, преобразовательные схемы. Наоборот, горизонтальное движение толстовских старцев, движение «по воде» - есть результат работы над собой, совершенствования изнутри, посредством экспериментаторских практик с собственной фактурой. Субъект совпадает с объектом, что де-гает бессмысленными попытки артикуляции властной воли на иные объекты власти. Объект власти - собственная совесть, что, в принципе, гармонирует с морально-нравственными установлениями Л.Толстого. Поэтому, в сравнении с практиками власти по топографическому преобразованию, действия толстовских старцев не носят какого-то фундаментального характера, лишённые урбанистических деталей и философии.

<sup>682</sup> По этому поводу довольно убедительно уже высказывался Ж.Бодрийяр. См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. - М. 2009.

<sup>683</sup> О различных методах психиатрии, направленных на утверждение у индивида легитимности властной вертикали, подробнее см.: Фуко - М. Психиатрическая власть. - СПб.. 2007.

Горизонталь - это путь, проделанный старцами для очищения, для стяжания святости. Здесь важное значение имеет пространство воды, которую преодолевают люди. Старцы уже преодолели это пространство прежде, чем оказаться на загадочном острове. Наверное, вовсе неслучайно они и догоняют корабль по воде, по умолчанию, подчёркивая, тем самым, свой высокий уровень миропонимания и мироощущения. Прохождение по горизонтали рано или поздно означает совершенствование, а, стало быть, инкорпорацию в новое таинство, в новый мистический уровень, располагающийся *над* пройденным. Каждый новый уровень - вертикальнее старого. Приобретённый, пережитой опыт заставляет работать сознание более критично и рационально. Опыт в каком-то смысле включает в себе укромный восторг, испытываемый субъектом, констатирующим при этом достижения и переживания новой чувствительности. Это состояние заставляет человека испытывать неподдельное чувство лёгкой радости. Как отмечает Г.Башляр, «человек возносится в восторге оттого, что он уже несом. Он взмывает в небо потому, что его блаженные грёзы воистину освобождают его от пут тяготения»<sup>684</sup>.

Опыт толстовского сопротивления властной вертикали, представляет собой формирование особых, параллельных структур - альтернативных социальных институтов. Появление при жизни Л. Толстого практик открытия школ для крестьянских детей, а также, в частности «открытия в Рязанской и Тульских губерниях 246 столовых, где кормились тысячи крестьян, особенно стариков и детей, и 127 приютов для детей»<sup>685</sup>. Уже позже, опыт толстовского сопротивления посредством формирования параллельных институтов войдёт в хрестоматию гражданского ненасильственного сопротивления в форме особых социальных технологий вмешательства<sup>686</sup>. Л.Толстой создавал альтернативную вертикаль, отличающуюся от политической властной вертикали абсолютно иными акцентами. Если политическая вертикаль решает вопросы полного подчинения и репрессирования индивида, то толстовская, альтернативная, направлена на его совершенствование и поддержку. Поэтому, толстовскую вертикаль можно назвать суперсоциальной. Именно поэтому, правящий режим в России так раздражала деятельность Л. Толстого, понимавшаяся как политическая. Решения Л. Толстого об открытии школ для крестьянских детей и социальных столовых для малообеспеченных социальных слоев понимались как безусловно конкурентные, рассчитанные на соискание общественной поддержки.

Дискурс ненасильственного сопротивления при жизни Л. Толстого получает значительные возможности для развития, отдель-

\*\*\* Башляр Г. Вода и грёзы. Опыт о воображении материи. - М., 1998. - С. 187.

<sup>685</sup> Петров Г.И. Отлучение Льва Толстого от церкви. - М., 1978. - С. 18.

<sup>686</sup> См.: Шарп Д. От диктатуры к демократии. - Екатеринбург, 2005. - С. 109.



ные элементы и формы которого вполне готовы к репрезентации благодарной аудиторией и прошествию более чем 100 лет. Разве в настоящий момент могут существовать у исключённых политических акторов более или менее адекватные аргументы сопротивления правящему режиму? Безусловно, сопротивление должно формулироваться на особом, альтернативном языке, где у исключённых акторов, тяготеющих к горизонтальной организации повседневности, будет явное преимущество в сравнении с непопулярным режимом<sup>687</sup>.

Безусловно, три толстовских старца являются носителями более высокого знания, нежели архиерей, что позиционирует их в более выгодной политической позиции, закрепляя за ними статус властного субъекта. Вертикаль и горизонталь могут меняться местами в мире наоборот, в мире ином, где существует иной формат. Л. Толстой в большей степени был расположен к репрезентации именно такого порядка - горизонтали, легко вертикализирующейся в своём величии, простоте, добре, правде. Подобный порядок по Л. Толстому обладает достаточной устойчивостью, не склонный вступать в какие-либо метаморфозы. В известном «Ответе Синоду» на собственное отлучение от церкви, русский писатель скажет, что не может изменить свою веру, равно как и своё тело, несмотря на то, что это может кому-то мешать<sup>688</sup>.

Таким образом, ненасильственное сопротивление по Толстому есть своеобразная горизонталь. Писатель отдаёт безусловное предпочтение горизонтальной линии, сам факт нахождения на которой означает следование высоким гуманистическим принципам. Ненасильственное сопротивление по Л. Толстому есть адекватный ответ на любую репрессивную практику, получивший впоследствии известность в фундаментальной философской системе писателя непротивления злу насилием.

<sup>687</sup> Дискурс ненасильственного сопротивления во многом нуждается в формировании особого лексикона, который используется Другими носителями, с отличной от власти ментальностью и сознанием. В качестве примера можно привести деятельность группы «Коллективные действия» и её основателя - поэта и художника А.Монастырского, создавшего своеобразный «новояз» сопротивления в условиях советского режима. Подробнее о группе «Коллективные действия» см.: Орлова М. Пленэрное заседание. // Коммерсант-Власть. 20 марта 2006 года. № 11. - С. 64-67.

<sup>688</sup> Петров Г.И. Отлучение Льва Толстого от церкви. - М. 1978. - С.65.

### 3.1.10. Проблема веры в социально-философских взглядах Л.Н. Толстого (Прилукова Е.Г.)

### 3.1.10. El problema de la fe en las ópticas sociales y filosóficas de L. N. Tolstói (Prilukova E. G)

«Он (человек - Е.П.) один и тот же,  
то злодей, то ангел, то мудрец,  
то идиот, то силач,  
то бессмысленнейшее существо»<sup>69</sup>.

*Резюме. Основная тема размышлений А. Н. Толстого - человек: его жизнь, смысл жизни, смерть и бессмертие, отчаяние и надежда, вера и неверие, государство и человек, человек и церковь, что и составило его вклад в концепцию русского человека. Внутренний мир человека - основа конструирования социальной жизни. Смысл человеческой жизни формируется верой, прежде всего, в собственный талант, который раскрывается только в любви: без любви нет таланта. Любовь - автопортрет таланта, она индивидуальна в той же самой степени, в какой индивидуален человек в своём таланте; сквозь все поступки и формы любви светит уникальное своеобразие личности.*

*Resumen. El tema principal de las reflexiones de L. N. Tolstói es el hombre: la vida y su sentido, la muerte y la inmortalidad, la desesperación y la esperanza, la fe y la incredulidad, el Estado y la persona, el hombre y la Iglesia; estos y otros temas constituyeron aportaciones en la concepción del hombre ruso. El mundo interno del ser humano es la base de la construcción de la vida social. El sentido de la vida se forma por la fe, ante todo por la fe en el talento del hombre, el cual se expresa solo en el amor: sin el amor no existe el talento. El amor es autorretrato del talento, es tan individual como es individual el hombre en su talento; a través de todos los actos y formas del amor se trasluce la singularidad irreplicable de una persona.*

Практически никто из русских писателей не имел такого общественного резонанса, как Л.Н. Толстой: в каждом его произведении просматривается «портрет» русского общества. Его понимание бытия и внутренняя сокровенная жизнь выражены в «бесконечном лабиринте сцеплений», потому что он категорически возражал против «бессмыслицы отыскания отдельных мыслей» в своем творчестве. Сам Толстой считал, что его философское творчество не менее значимо, чем художественное,

Л.Н. Толстой был убежден в том, что занятия философией трудно сочетать с тем уровнем, на котором она находится в учебных программах. В апреле 1847 г. он увольняется из университета с тем, чтобы работать самостоятельно. Впоследствии он постоянно противопоставлял собственную философию казенной, «профессорской». В 1861 г. он сам характеризует свой режим как каждое утро философское, вечер - художественное. Им написана целая серия философских сочинений. основополагающее из них, начатое в 1879 г., было завершено к 1881 г. Его принял к публикации журнал «Русская мысль», но в июле 1882 г. оно было запрещено

<sup>69</sup>Толстой Л.Н., Поли. собр. соч. - Т. 53. - М., 1952. - С. 187.

цензурой, текст его был вырезан из уже сверстанных журнальных экземпляров и уничтожен. Первая публикация была осуществлена русской эмиграцией в Женеве в 1884 г. Тогда же это произведение, имевшее название «Вступление к ненапечатанному сочинению», получило название «Исповедь», которое было принято затем и самим автором, так оно и вошло в историю литературы и философии. В России «Исповедь» Толстого впервые была опубликована в 1906 г. Позднее стали появляться и другие философские работы Л.Н. Толстого, составившие единый цикл. От работы к работе он логически излагает свои воззрения, включая в орбиту рассмотрения новые пласты социальной действительности и общественного сознания, проверяет ранее высказанные мысли на материале, который осваивается вновь. Большое значение Толстой придавал дневнику, записным книжкам, письмам. Многие тексты, в том числе философского содержания, создавались для их последующей публикации. Философично в значительной своей части и его литературное творчество. Помимо суждений о сущности жизни, предназначении человека, ходе истории, выраженных в художественной форме включают немало философом - в виде афоризмов, вставных фрагментов.

В последние годы жизни Л.Н. Толстой много внимания уделял созданию философских антологий. В 1903 г. он составил книгу «Мысли мудрых людей на каждый день» и издал ее. Вслед за ней появляются и другие подобные публикации.

Многих русских философов Л.Н. Толстой знал не только по их произведениям, но и лично, не все они были равнозначны для него.

На наш взгляд, основная тема его размышлений - человек: его жизнь, смысл жизни, смерть и бессмертие, отчаяние и надежда, вера и неверие, что и составило его вклад в русскую концепцию человека. Внутреннюю жизнь отдельного человека он делает основой конструирования социальной жизни. Нравственное преобразование человечества начинается в сердце отдельного человека. «Жизнь человеческая изменяется не от внешних форм, а только от внутренней работы каждого человека над самим собой». Всякое внешнее усилие, будь то политическая борьба, революция или другие формы насильственных действий, лишь «умалает жизнь»<sup>690</sup>.

Понятие смысла человеческой жизни является специфическим критерием самозначимости и самостоятельности человека в утверждении его как демиурга. Смысл человеческой жизни, согласно Л.Н. Толстому, формируется верой в собственный талант, который раскрывается только в любви, без любви нет таланта. Другими словами, любовь есть талант личности. Это

<sup>690</sup> Толстой Л.Н. Поли. собр. соч. - Т. 53. - М., 1952. - С. 161.

идеальное и наиболее полное обозначение и таланта, и любви, талант есть «свет в себе». Разумно познанная любовь есть величина сугубо динамическая, ценность не данная, а творимая человеком в самом себе; любовь человека различна к разным людям и различна в разное время и в разных местах. По заповедям и заветам любить нельзя, - они только учат любить, полностью обучиться любить тоже нельзя, потому что любовь не бывает конечной, и в этом кардинальное отличие любви от зла и на этом стоит Божественная природа любви, как основного признака Бога в человеке. Любовь индивидуальна в той же самой степени, в какой индивидуален человек в своём таланте; сквозь все поступки и формы любви светит уникальное своеобразие личности, ибо любовь - автопортрет таланта.

В таком аспекте осмысления творчества Л. Н. Толстого возникает вопрос, что движет человеком в его борьбе за свой смысл жизни и что служит оправданием его права именно на такой смысл жизни? На наш взгляд, сам Лев Николаевич Толстой отвечает на этот вопрос с твёрдым убеждением, что это - вера. Он убежден, что «вера есть сила жизни. Если человек живёт, то он во что-то да верит. Если бы он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил». Сам Лев Николаевич делает вывод: «сущность всякой веры состоит в том, что она придаёт жизни такой смысл, который не уничтожается смертью»<sup>691</sup>.

Это отношение к вере как к нефизическому источнику жизни, как к среде способной помимо разума генерировать жизненные импульсы, и, таким образом, составлять особенную основу жизни, что является центральным лейтмотивом его вероучения.

Смысл индивидуальной жизни составляется из двух внутренних констант: веры в собственный талант и знание себя как носителя абсолютного добра. Опосредование или осознание в себе этих аспектов находит непосредственное выражение в любви, но любви к себе, - по-другому это можно назвать гордостью или жизне-радостью. Однако любовь к себе не является самоцелью, а исключительно только исходная посылка, момент самознания: «Настоящая любовь та, когда мы любим не для себя, не себе желаем добра, а тем, кого любим, и любим не потому, что люди приятны или полезны нам, а потому, что мы в каждом человеке признаём тот же дух, какой живёт в нас» и «душа же одна и та же во всех людях. И потому, если человек любит свою душу, он будет любить и души других людей»<sup>692</sup>.

Человек любит в другом человеке либо то положительное, что он находит в себе как ценность собственной природы (талант) и что повышает его самооценку, либо то, чего он лишён, но в

<sup>691</sup> Толстой Л. Н., граф. Исповедь: в чем моя вера. - Л.: Изд. художеств, литерат., 1991. - С. 79-98.

<sup>692</sup> Толстой Л. Н., граф ПУТЬ ЖИЗНИ. - М.: Республика, 1993. - С. 61

чём нуждается для усиления значения собственного таланта, либо, наконец, то, что другой нуждается в его таланте. Всё это проходит сквозь любовь к себе, а любовь к другому человеку - это суть осознанное самолюбие, но самолюбие без любви к другому - это всегда преступление против самого себя. «Так что, не любя других, мы расходимся с тем, что одно во всех, расходимся сами с собою»<sup>693</sup>.

В связи с этим у писателя сформировалась и собственная дефиниция любви: «Чувство любви есть проявление деятельности личности, подчинённой разумному сознанию»<sup>694</sup>. Эта дефиниция кардинально расходится с церковным христианством. Христианский догмат «Бог - это любовь» онтологически превращается в универсальный принцип amor omnibus idem (любовь для всех одинакова). Это (догмат) предустановленное однообразие и внешнее предписание исключает индивидуальный поиск и инициативные стремления, а в целом, смысл в жизни.

Рассматривая духовное начало как основу смысла жизни, Л.Н. Толстой подчеркивал: «Человеку дано разумное сознание с тем, чтобы он положил жизнь в том благе, которое открывается ему его разумным сознанием. Тот, кто в этом благе положил жизнь, тот живёт жизнью; тот же, кто не полагает в нём жизни, а полагает её в благе животной жизни, тот этим самым лишает себя жизни»<sup>695</sup>.

Сентенция Толстого о человеке, почитающего другого человека вошла в плоть духовного постулата русской религиозной философии: человек условие человека. Этому Вл. Соловьёв придал философскую форму и сделал составной частью русской концепции человека: «Человеческое Я безусловно в возможности и

<sup>693</sup> Толстой Л.Н., граф Путь жизни. - М.: Республика, 1993. - С.61.

<sup>694</sup> Толстой Л. Н., граф О жизни // Педагогические сочинения. - М.: Педагогика, 1989 - С. 362.

<sup>m</sup> Там же. - С. 385.

<sup>696</sup> Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX в. Антология. - М, 1994.

### 3.1.11. Универсальная эстетика Л.Н. Толстого (Бетина О.А.)

#### 3.1.11. La estetica universal de L. N. Tolstoi (Betina O. A)

*Резюме. Статья посвящена проблеме понимания искусства в мировоззрении Л.Н. Толстого. Проблема природы и назначения искусства рассматривается в контексте религиозно-этического универсализма, характерного для позднего периода творчества писателя и его философии. В эстетической концепции Л.Н. Толстого истинной ценностью обладает только такое искусство, которое пробуждает в людях религиозное чувство, способное объединять и совершенствовать людей, так как искусство является важнейшим инструментом прогресса человечества.*

*Resumen. Este articulo esta dedicado al problema de la comprension del arte en la concepcion del mundo de L. N. Tolstoi. El problema de la esencia y el destino del arte se analiza en un contexto del universalismo etico-religioso, muy propio a la obra tardia y a la filosofia del escritor. En la concepcion estetica de Tolstoi, solo el arte que despierta en la gente el sentimiento religioso es considerado como verdadero arte, ya que el arte es un instrumento muy importante en el progreso de la humanidad.*

Лев Николаевич Толстой - одна из самых противоречивых фигур русской культуры - это, пожалуй, самое распространенное в литературе и публицистике определение. Признанный безусловным классиком в литературе, Толстой-мыслитель, как при жизни, так и спустя столетие после смерти, не обрел еще так называемого законченного облика.

Разделив судьбу поэтов России, Толстой *был больше, чем поэт*, и по христианскому обычаю - *не был пророком в своем отечестве*. Отлученный от Православной церкви после публикации самого религиозного из своих романов «Воскресение», он оставался для современников и потомков духовным учителем и наставником, через которого многие пришли к вере.

Почитаемый вождем мирового пролетариата за «беспощадную критику капиталистической эксплуатации»<sup>697</sup>, Толстой - «зеркало русской революции», был тем же вождем презираем за «проповедь одной из самых гнусных вещей»<sup>698</sup> - религии.

Граф Лев Николаевич Толстой, искренне и глубоко преданный идеалам всеобщего равенства и чистой трудовой жизни, осуждался в советской критике за предвзятый аристократизм своих эстетических взглядов<sup>699</sup>.

Влияние Толстого на дореволюционное общество России было огромно, и всевозможные общественные и политические организации, от социал-демократов до народников, пытались заручиться его поддержкой и сделать олицетворением своих идей. Но, ничего до конца не отрицая, Толстой не занимал никаких определенных позиций, оставаясь неуязвимым в своей непрерываемой правоте.

<sup>697</sup> Аникст А.А. Теория драмы в России от Пушкина до Чехова. - Москва: Издательство «Наука», 1972 - С. 484.

<sup>698</sup> Там же. - С. 485.

<sup>699</sup> Горнунг, Б. Л.Н. Толстой и традиции «нового искусства», [-http://feb-web.ru/feb/tolstov/critics/est/est-093-.htm](http://feb-web.ru/feb/tolstov/critics/est/est-093-.htm). - С. 96.

Противоречия его жизни и творчества во многом объясняются *универсализмом* его мировоззрения: как известно, духовный поиск Толстого был обращен к извечной мудрости человечества, проявляющейся в разные исторические эпохи в откровениях мировых религий, в учениях великих философов и подвижников духа, в достижениях науки и, конечно, в гениальных произведениях искусства. Истина религиозная и этическая во все времена и у всех народов одна и та же, но она постоянно развивается, обростает новым опытом и новыми смыслами. Толстой верил во всемирный прогресс человечества и всеобщее братство людей в духе, а также в то, что подлинное бытие человека осуществляется только единением в любви и приобщением к мировой мудрости. Перед самой смертью на станции Астапово Толстой диктовал дочери следующие строки: «Бог есть неограниченное Все, человек есть только ограниченное проявление Его. Бог есть то неограниченное Все, чего человек сознает себя ограниченной частью. Истинно существует только Бог, человек есть только проявление его в веществе, времени и пространстве...»<sup>700</sup>.

*Универсализм* свойственен и для творческого сознания Толстого (характерный прием его романного мировоззрения: взгляд на события как бы с некоторой высоты, эпиграф из Евангелия, обращающий конкретное содержание в некий всеобъемлющий вневременной контекст или взгляд ребенка, непосредственно и точно отличающий всякое заблуждение и фальшь) и для его философских размышлений, в частности, эстетических воззрений.

Хорошо известен трактат Толстого «Что такое искусство?» - 15-летний труд писателя, заверченный в 1896 году и в стройной концептуальной форме отразивший основные положения его философии. Кроме того, многочисленны высказывания Толстого об искусстве, сохранившиеся в воспоминаниях современников.

Проблема природы и назначения искусства в понимании Толстого не столько эстетическая, сколько религиозно-этическая и социальная. Толстой отводит искусству исключительную роль в деле совершенствования человечества, так как искусство воздействует на самую тонкую сферу человеческого сознания - чувства. И потому принципиальным для Толстого становится вопрос о качестве этого воздействия.

Основные положения эстетической концепции Толстого таковы:

Главное назначение искусства - передача чувства, пережитого художником, трансляция духовного опыта.

Главное свойство - «заразительность», способность искусства заставить воспринимающего пережить чувство художника, как свой собственный опыт.

<sup>700</sup> См. цит. по тексту статьи «Вера и неверие Льва Толстого. Беседа писателя Вячеслава Репина с епископом Вашингтонским и Сан-Францисским Василием (Родзянко)» // Новый мир. - 1998. - X» 7 - С 158.

Главная цель - пробуждать любовь и сочувствие, способствовать движению человечества к благу.

Итак, «Искусство есть один из двух органов прогресса человечества. Через слово человек общается мыслью, через образы искусства он общается чувством со всеми людьми не только настоящего, но прошедшего и будущего»<sup>701</sup>.

Однако далеко не все в искусстве прошедшего способствует прогрессу человечества.

Изучив подробно историю европейской эстетики, Толстой приходит к выводу, что кризис современного ему искусства и кризис культуры в целом объясняется «извращением» роли искусства в общественном сознании. Причина - в подмене понятия о *красоте* как *добре* и *благе* понятием о *красоте* как *наслаждении*. Отступив от единственно верного пути совершенствования человека и общества - через братскую любовь и самоотречение, которому учили библейские пророки, Сакья-Муни, Христос и которое было искажено средневековым церковным учением, - европейская культура вернулась к «тому языческому мировоззрению, которое полагает смысл жизни в наслаждении личности» во времена так называемого возрождения наук и искусств<sup>702</sup>. Это привело не только к измельчанию и извращению самого искусства, но и к духовному расслоению общества, гораздо более губительному, чем расслоение социальное. Высшие классы, пытаясь узаконить свое господствующее положение над трудовым народом, объявили монополию на творчество и стали создавать свое искусство - для избранных, то что называется классическим искусством, единственно признаваемое истинно духовным, на деле же оторванное от органического процесса мирового развития искусства.

Подлинное искусство, по Толстому, не может быть доступно лишь избранным, тогда оно не достигнет своей цели - объединять людей и служить их совершенствованию. Подлинное искусство отличает *новизна содержания, ясность выражения и искренность*, происходящая от внутренней потребности художника выразить переполняющее его чувство, - все три качества для Толстого обязательны и являются необходимыми условиями «заразительности». Настоящее искусство должно быть понятно не только образованному человеку, но и ребенку, и русскому мужику, и любому человеку независимо от национальности и веры. Таковы Евангелия, гимны Вед, история Сакья-Муни и некоторые, очень редкие, образцы классического искусства; но чаще всего эти качества присущи народному искусству.

Искусство высших классов Толстой называет *лжеискусством*

<sup>701</sup> ТОЛСТОЙ Л.Н. ЧТО такое искусство? // Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. - М.: Художественная литература, 1983.-Т. 15. - С. 182.

<sup>702</sup> Там же. - С. 87.



или *подделкой под искусство*, потому что оно не искренно, рас-судочно, не обладает той «заразительностью» чувства, необхо-димой для общения художника и воспринимающего искусство, и, наконец, оно сознательно усложнено, чтобы быть понятным лишь избранным или вовсе остаться непонятым. Цель высокого искусства - *поражать и занимать*, отсюда и чрезмерное увлечение формой, эффектом, необходимым лишь для того, чтобы завуа-лизовать бедность содержания. Такое искусство не служит еди-нению людей, напротив, оно ведет к отчуждению и болезненной экзальтации, развращает вкус, и загоняет в тупик суеверий - цер-ковных, патриотических, научных - и прочих вредных влияний: идей нищезанятия, гедонизма, утилитарной этики и т. д.

Предчувствуя приближение глобальных катастроф рубежа веков, Толстой убеждает в необходимости пересмотреть весь исторический опыт мирового искусства, очистить его от вред-ных примесей и подготовить, таким образом, почву для ис-кусства будущего.

Прежде всего, искусство должно стать *«кафолично*, в пря-мом значении этого слова, то есть *всемирно*, и потому долж-но соединять всех людей»<sup>703</sup>. А единению людей способствуют лишь два рода чувств: чувство религиозное, вытекаемое из со-знания сыновности Богу и братства всех людей, и чувства са-мые простые - житейские, но такие, которые доступны всем без исключения людям, как чувства веселья, умиления, бодро-сти, спокойствия и т.п.

Только эти два рода чувств составляют предмет настоящего ис-кусства. Чувства религиозные создают основу *религиозного иску-ства*, чувства простые, житейские - основа *всемирного искусства*. *Искусство религиозное* «проявляется преимущественно в форме слова и отчасти в живописи и ваянии» а *искусство всемирное* - «и в слове, и в живописи, и в ваянии, и в танцах, и в архитектуре, и преимущественно в музыке»<sup>704</sup>. Но оба рода истинного иску-ства должны стремиться облагораживать человеческий дух, вос-питывать его сознание в соответствии с религиозно-этическими идеалами, наиболее прогрессивными для своего времени. Для Толстого такой прогрессивный религиозно-этический идеал, способный вести человечество к благу, - освобожденное от ми-стических суеверий учение Христа. Степенью соответствия это-му идеалу Толстой измеряет ценность для человечества всех до-стижений мирового искусства.

Так, Толстой не включает в поле нового культурного со-знания многие произведения классического искусства и на-родного эпоса, «так как религиозное сознание прошлых эпох

<sup>703</sup> Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. - М: Художественная литература, 1983.-Т. 15.-С. 174.

<sup>704</sup> Там же. - С. 175.

способствовало достижению блага силою, жестокостью и коварством (Одиссей, Иаков, Давид, Самсон, Геркулес и все богатыри). Христианское же и современное передовое религиозное сознание выше всех добродетелей ставит братскую любовь ко всем людям. Поэтому чувства, передаваемые прежним искусством нашего времени не только не могут совпадать с чувствами, передаваемыми прежним искусством, но должны быть противоположны ему. Христианский идеал изменил и перевернул все так, что сказано в Евангелии: «что было велико перед людьми, стало мерзостью перед Богом»... и высшим произведением искусства стал не храм победы со статуями победителей, а изображение души человеческой, претворенной любовью так, что мучимый и убиваемый человек жалеет и любит своих мучителей»<sup>705</sup>.

В «новой» литературе редкими примерами *религиозного* искусства служат «Разбойники» Шиллера, «Бедные люди» и «Отверженные» Гюго, «История двух городов», «Колокола» Диккенса, «Записки из мертвого дома» Достоевского, «Хижина дяди Тома» Бичер-Стоу, «Адам Бид» Дж. Элиота.

В живописи произведений религиозного содержания «прямо передающих христианские чувства любви к богу и ближнему, как ни странно это кажется, почти нет, в особенности среди знаменитых живописцев. Есть евангельские картины, и их очень много, но все они передают историческое событие с большими богатствами подробностей, но не передают и не могут передать того религиозного чувства, которого нет у авторов»<sup>706</sup>. Редкие исключения: рисунок Крамского, «стоящий многих его картин, изображающий гостиную с балконом, мимо которого торжественно проходят возвращающиеся войска. На балконе стоит кормилица с ребенком и мальчик. Они любят шествием войск. А мать, закрыв лицо платком, рыдая, припала к спинке дивана»<sup>707</sup>, картина Ге «Суд», передающая «ужас пред нарушением любви к богу и ближнему», картина Лейзен Майера — подпись смертного приговора. К достойным образцам *религиозного* искусства Толстой относит также произведения живописи, изображающие «с уважением и любовью» жизнь трудового народа. Таковы художники его времени Морлон, Милле, Жюль Бретон, Лермит, Дефреггер и др. - практически неизвестные широкому кругу наших современников. Но произведений такого рода тоже мало. «Заботы о технике и красоте большею частью затемняют чувство»<sup>708</sup>.

<sup>705</sup> Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. - М.: Художественная литература, 1983.-Т. 15.-С.70-171.

<sup>706</sup> Там же. - С. 175.

<sup>707</sup> Там же. - С. 176-177.

<sup>708</sup> Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. - М:

«У Репина техника доведена до совершенства. Но у него, в его картинах, нет идей,двигающих общество вперед... однажды, помню, Репин показывал мне свою картину «Крестный ход в лесу». Видимо самому Репину картина нравилась. А я спрашиваю его: «Вы человек православно верующий?» - «Что вы! - говорит. - За кого вы меня принимаете?» - «Ну, значит, вы хотели посмеяться над суеверной невежественной толпой?» - «И не думал.» - «Так зачем же вы писали эту картину?» - «Знаете ли, - говорит Илья Ефимович, - тут световые пятна так хорошо падали на толпу..... Репин, видимо не преследовал здесь никакой идеи, а погнался за эффектами... Крамской уже выше Репина. «Христос» Крамского - великая вещь. Я понимаю этого Христа и вижу в нем глубокую мысль. <...> Я ни за что не повесил бы у себя всех этих Шишкиных, Клеверов, Маковских и т.п. Они не будят мой ум, а только - чувство, раздражают глаз и не забрасывают в душу никакого тревожащего совести луча... А «Христос» Крамского забрасывает туда этот луч, и повесьте у себя эту картину - она вечно будет тревожить вашу душу. <.. > Картины Ге тоже проникнуты идеей, и я отхожу от них с желанием добра, с сочувствием к ближнему»<sup>709</sup>.

Указать на образцы *всемирного искусства* оказывается еще труднее. «Если и есть произведения, которые по внутреннему содержанию, как «Дон Кихот», комедии Мольера, как Диккенсовы «Коперфильд» и «Пиквикский клуб», повести Гоголя, Пушкина или некоторые вещи Мопассана, могли бы быть отнесены к этому роду, то эти вещи и по исключительности передаваемых чувств, и по излишку специальных подробностей времени и места, и, главное, по бедности содержания, сравнительно с образцами всемирного древнего искусства, как, например, история Иосифа Прекрасного<sup>710</sup>, большею частью доступны только людям своего народа и даже своего круга»<sup>711</sup>.

Исключительность для Толстого - признак ничтожности. Если чувства исключительны, значит не общечеловечны, а, следовательно, не могут объединять людей. Бедность содержания таких исключительных чувств компенсируется обилием подробностей, что делает их еще более исключительными, т.е. недоступными большинству.

Как образец чистоты формы и содержания Толстой приводит пример из библейской истории Иосифа: содержание чувства в этом рассказе так сильно, что подробности были бы не нужны, и

Художественная литература, 1983.-Т. 15.-С. 176.

<sup>709</sup> Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников: в 2-х т. - М: Художественная литература, 1960. - Т.1. - С. 478-480.

<sup>710</sup> Библейская история об Иосифе, сыне Иакова, проданном братьями в египетское рабство.

<sup>711</sup> Толстой ЛИ. Что такое искусство? // Л.П. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. - М: Художественная литература, 1983. — Т. 15.-С. 177.

даже бы мешали. Тогда как в большей части «современных» романов преобладают именно подробности, опустив которые, обнажится их внутренняя пустота.

Толстой почти не находил в литературе своего времени произведений всемирного масштаба.

Из русских писателей он выделял Лермонтова, отмечая его *искание* - свойство, необходимое любому писателю, без которого талант будет неполным и как бы с изъяном. Григоровича, хотя и не считал крупным художником, уважал за изображение народной жизни. Из всех произведений утонченного и образованного Тургенева только «Записки охотника» считал по-настоящему значительным произведением - и то же за обращение к народной теме. Некрасова, несмотря на «фальшивое содержание»<sup>712</sup>, высоко ценил за «сочувствие к народу».<sup>713</sup> К Чехову относился «с особой благожелательностью» и даже признавал «перворазрядным мастером по языку и колориту некоторых его рассказов»<sup>714</sup>, но только не драм - пьесы Чехова он считал слабыми и бессмысленными.

Поэзия, особенно современная, крайне редко удовлетворяла Толстого. Он называл ее «молодостью» искусства. Пушкин, Лермонтов и Гоголь - это «гениальная молодость» русской литературы. Но время ее прошло, и назрела необходимость в серьезных произведениях. «Пушкин стал уже переходить к прозе и, наверное, бросил бы стихи, если бы не умер»<sup>715</sup>. Толстой знал наизусть многие стихи Пушкина и Тютчева (особенно любил его стихотворение «Как океан объемлет шар земной»), не воспринимал всерьез суггестивной поэзии Фета, Полонского и совершенно не признавал «декадентов» - Бодлера, Верлена, Малларме, Рембо и пр.

В музыке «происходит то же и по тем же причинам» - «мелодии новых музыкантов поразительно бессодержательны», но загромождены сложнейшими модуляциями, гармоническими, ритмическими и оркестровыми приемами так, что становятся доступны лишь избранным слушателям. Требованиям *всемирности* в музыкальном искусстве если не соответствуют, то «приближаются» марши и танцы разных композиторов, народные песни «разных народов, от русского до китайского» и очень немногие произведения «ученой музыки» - скрипичная ария Баха, ноктюрн Es-dur Шопена, «и, может быть, десяток вещей, не цельных пьес, но мест, выбранных из произведений Гайдна, Моцарта, Шуберта, Бетховена, Шопена»<sup>716</sup>.

<sup>712</sup> Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников: в 2-х т. - М.: Художественная литература, 1960. - Т. 1. - С. 474.

<sup>m</sup> Там же. - С. 545.

<sup>714</sup> Там же. - С. 547.

<sup>715</sup> Там же. - С. 477.

<sup>716</sup> Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. - М.: Художественная литература, 1983.-Т. 15.-С. 179.

Толстой высоко ценил гений Моцарта, хотя он и «впадает иногда в пошлость, но и поднимается зато потом на необыкновенную высоту»<sup>717</sup>. Но хуже пошлости, по его мнению, изысканность - от нее труднее освободиться, например, изысканность Шумана. Образец безупречного вкуса - Шопен: «как бы он ни был прост, никогда не впадает в пошлость, и самые сложные его сочинения не бывают изысканны»<sup>718</sup>. Очень любил Толстой музыку Гайдна и даже угадывал в ней вероятность славянского происхождения композитора<sup>719</sup> - опять же в народных темах.

Наиболее сложным было отношение Толстого к Бетховену. Ранние произведения, особенно романтические на народные мотивы. Толстого восхищали, но поздний период творчества композитора раздражал его ложным пафосом. Толстой считал, что именно с Бетховена начался упадок музыкального искусства<sup>720</sup>. Сочинение на заказ, «второпях» и влияние критики исказили его вкус. Но главное - его глухота. Он не мог слышать и не мог «отделывать», но продолжал писать, создавая совершенно «выдуманные», «бессмысленные» произведения, «художественный бред»<sup>721</sup>. Тем не менее, музыка Бетховена всегда волновала Толстого, и потому она чаще других звучит в его произведениях («Детство», «Семейное счастье», «Крейцера соната»).

Известно, что Толстой не только тонко чувствовал музыку, сам виртуозно музицировал, но и сочинял пьесы и теоретические статьи о музыке<sup>722</sup>. Писательница и театральный критик Любовь Яковлевна Гуревич, вспоминает, как слышала однажды в исполнении Толстого вальс его собственного сочинения, а в другой раз - «Крейцерову сонату» на рояле в дуэте со скрипкой. Лицо его было «строго и светло-серьезно». «В эти минуты он не боролся с Бетховеном»<sup>723</sup>.

Русскую музыку, как и европейскую, Толстой оценивал очень избирательно: предпочитал сочинения на народные темы, «романсы Глинки очень любил, к романсам Чайковского был равнодушен, романсы Мусоргского тоже не производили на него сильного впечатления»<sup>724</sup>, но отдельные произведения Чайковского, Скрябина, Аренского глубоко его трогали.

<sup>717</sup> Н. Гусев А. Гольденвейзер. Лев Тоегой и музыка. Воспоминания. - М.: Государственное музыкальное издательство «Москва», 1953. - С. 22.

<sup>718</sup> Там же. - С. 22.

<sup>719</sup> Там же. - С. 24.

<sup>720</sup> Там же. - С. 25.

<sup>721</sup> Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. - М.: Художественная литература, 1983.-Т. 15.-С. 140-141.

<sup>72110</sup> Имеется в виду рукопись «Основные начала музыка и правила к изучению оной» (1850) // Н. Гусев, А. Гольденвейзер. Лев Тоегой и музыка. Воспоминания. - М.: Государственное музыкальное издательство «Москва», 1953. - С. 5.

<sup>723</sup> Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников: в 2-х т. - М.: Художественная литература, 1960-Т. 1.-С. 534-535.

<sup>724</sup> Н. Гусев, А. Гольденвейзер. Лев Тоегой и музыка. Воспоминания. - М.: Государственное музыкальное издательство «Москва», 1953. - С. 29.

Толстой бесконечно восхищался народной музыкой. Русское и цыганское пение, танцы разных народов - это «настоящее искусство, на котором воспитывались эти Вагнеры и Бетховены, и исказили его»<sup>725</sup>.

Самым фальшивым и безнравственным искусством Толстой считал театр. «Драматическая форма изложения ужасна, еще ужаснее, чем стихотворная, своей искусственностью. Вред этой формы усиливается еще тем, что хороший актер может, как мне представляется, прекрасно сыграть самые глупые и скверные вещи и тем усилить их вредное влияние»<sup>726</sup>. Так, в статье «О Шекспире и о драме» Толстой жестко критикует Шекспира за неестественность сюжета «Короля Лира», поступки героев кажутся ему совершенно неправдоподобными и немотивированными, язык - чрезмерно «условным и нежизненным». Впрочем, Чехов, по его мнению, писал пьесы еще хуже<sup>727</sup>. Если у Шекспира есть хотя какая-то тенденция, движение к цели, то у Чехова нет даже этого - к чему призывают его пьесы?

Толстой не принял метода так называемой «новой драмы» (Ибсен, Гауптман, Метерлинк, Стриндберг, Чехов), не находя ничего в ее принципе саморазвивающегося действия, кроме эффекта *подражания* - в реалистических произведениях или *поразительности* - в символистских. То и другое он называл приемами дурного искусства.

Хотя по воспоминаниям Софьи Андреевны, прежде он «восхищался» Шекспиром и «признавал в нем огромный драматический талант». В 70-е годы даже задумывался о драматической форме, однако признавался, что «испытавши эпический род (т.е. «Война и мир»), трудно и не стоит браться за драматический»<sup>728</sup>. Действительно, драматические опыты Толстого уступают его эпическим произведениям. Причина - все в том же стремлении честно и как можно яснее выразить свою мысль, или - в терминологии М.М. Бахтина - в *монологичности* его творческого стиля. Во всех своих произведениях, в том числе и в драмах, Толстой как будто присутствует, открыто проявляясь в своей идее. А между тем, драма конца XIX века *полифонична* и стремится к объективному наблюдению, не допуская никакой тенденциозности.

Пределом безнравственности в искусстве Толстой считает оперу и балет. Бессмысленное и развратное зрелище для наслаждения и развлечения, от которого отказались еще «великие

<sup>725</sup> Н. Гусев, А. Гольденвейзер. Лев Тогой и музыка Воспоминания. - М.: Государственное музыкальное издательство «Москва», 1953. - С. 12.

<sup>726</sup> Аникст А.А. Теория драмы в России от Пушкина до Чехова. - Москва: Издательство «Наука», 1972-С. 493.

<sup>727</sup> Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников: в 2-х т. - М.: Художественная литература, 1960-Т.1.-С. 534.

<sup>728</sup> Там же. - С. 143.

учители человечества» - Сократ, Платон, Аристотель, «первые христиане» и «строгие магометане»<sup>729</sup> - поражающее своей грубой неестественностью, представляется Толстому тем более безнравственным, что ради него приносятся в жертву труды миллионов людей и самые жизни человеческие, которые Толстой сравнивает с жертвами войны.

Толстого часто критикуют за отсутствие историзма в его суждениях об искусстве прошлых эпох. Толстой действительно *неисторичен* - в том смысле, что искусство прошлых эпох он оценивает не исходя из их исторического контекста, а с той высшей последней ступени развития, которой человечество уже достигло.

Поэтому высший критерий эстетической ценности произведений искусства для Толстого - польза для людей. Полезны лишь такие произведения, которые несут новую мысль, новое чувство, в чем-то превосходящее уже существующее и известное.

Художественная форма и талант (для Толстого - одно и то же) при этом не столь важны.

Будучи утонченным эстетом, Толстой, разумеется, мог оценить изящество и красоту формы в искусстве. Известно, что сам он тщательно оттачивал слог в своих произведениях, многократно переписывал фрагменты и целые тексты - но только для того чтобы как можно лучше и яснее выразить мысль. Толстой легко закрывал глаза на художественную слабость чужих произведений, если находил в них хорошее нравственное содержание и серьезное отношение автора к предмету. Но не наоборот: ничтожное содержание в блестящей форме он презирал как пошлое и опасное для человеческой души, особенно, если художник понастоящему талантлив.

Лучше всего эта мысль иллюстрируется в его «Крейцеровой сонате». Толстой много размышлял о «заразительной» способности искусства сообщать людям чувства, испытанные художником. При этом воспринимающие произведение как бы настраиваются на одну волну и с художником и между собой. Чем более вдохновенно произведение, тем более оно «заразительно».

Наивысшей степенью «заразительности» обладает музыка - тончайшее из искусств, воздействующее на человека почти инстинктивно «как зевота, как смех»<sup>730</sup>.

В трактате «Что такое искусство?» (создание «Крейцеровой сонаты» (1887) совпадает со временем работы над трактатом (1881 - 1896)) Толстой приводит концепцию красоты по Ч. Дарвину: «Происхождение искусства музыки есть призыв самцами своих

<sup>729</sup> ТМ ТОЛСТОЙ Л.Н. ЧТО такое искусство? // Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. - М: Художественная литература, 1983. - Т. 15. - С. 80.

<sup>730</sup> Толстой Л.Н. Крейцерово соната. // Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. - М.: Художественная литература, 1983.-Т. 12. - С. 179.

самок»<sup>731</sup>. Эта же мысль многократно повторяется в самой «Крейцеровой сонате», где вся общественная мораль и все высокое светское искусство представлены как иллюстрация к теории эволюции и естественного отбора (настойчивое сравнение парижан с обезьянами - более чем прозрачная метафора).

Жена Позднышева, героя «Крейцеровой сонаты», и молодой скрипач из Парижа исполняют знаменитое произведение Бетховена. Позднышев описывает свои ощущения: «Музыка сразу, непосредственно переносит меня в то душевное состояние, в котором находился тот, кто писал музыку. Я сливаюсь с ним душой и вместе с ним переношусь из одного состояния в другое, но зачем я это делаю, я не знаю.»<sup>732</sup> Но он знает, что состояние Бетховена, привело его к «известным поступкам». Имеется в виду легенда о том, что после премьеры сонаты, исполненной самим Бетховеном в дуэте со знаменитым в то время скрипачом Бриджтауэром, которому она и была изначально посвящена, Бетховен и Бриджтауэр серьезно поссорились из-за прекрасной дамы, после чего Бетховен снял первое посвящение и посвятил сонату другому знаменитому скрипачу - Крейцеру.

Герои повести бессознательно поддаются этому состоянию автора и разыгрывают ту же историю, что произошла с Бетховеном после исполнения сонаты, но только с трагическим исходом: Позднышев убивает жену за измену.

Хорошо осознавая эту энергетическую силу искусства «заражать» настроением, чувством, идеями, Толстой обращается к проблеме ответственности художника. «Не трудно написать что-нибудь, трудно *не* писать»<sup>733</sup>. Толстой отрицает так называемое *профессиональное* искусство как механическое использование художественных приемов, считает, что искусство будущего должно быть *непрофессиональным* и исходить не из материальной потребности и тщеславия, а от искреннего порыва художника сообщить уникальное, новое и ценное для людей переживание.

Толстой говорит о том, что творчество должно быть зрелым. В 1890 году он признался: «Только лет десять назад глаза мои открылись на мир божий, и я стал понимать жизнь. С этой минуты я и сделался серьезным писателем, то есть под старость, почти стоя одной ногой в могиле. В духовной жизни человека есть нейтральная точка, став на которую, он сразу увидит всю правду и дожь жизни... И вот я нашел эту точку...»<sup>734</sup>.

<sup>731</sup> ТОЛСТОЙ Л.Н. ЧТО такое искусство? // Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. - М.: Художественная литература, 1983. - Т. 15. - С. 67.

<sup>732</sup> Толстой Л.Н. Крейцерово соната. // Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. - М.: Художественная литература, 1983.-Т. 12.-С. 179.

<sup>733</sup> Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников: в 2-х т. - М: Художественная литература, 1960. - Т.1. - С. 145.

<sup>734</sup> Там же. - С. 481.



Так, в своей *неисторичной* и *ненаучной* теории Толстой продолжает мировую традицию *искусства-проповеди*. В понимании Толстого, искусство не должно быть примитивным средством самовыражения художника, оно должно стать вкладом творческой личности в фонд общечеловеческого духовного опыта. Толстой возвращает искусство к его главной миссии - служить пробуждению совести и духовному совершенствованию людей. Но самое главное: Толстой пытается вновь обратиться к искусству к человеку, его душе и разуму, к реальной жизни в настоящем.

Возможно, в глобальном пространстве современной культуры - с ее плюрализмом ценностей, отсутствием нравственных запретов, массовым искусством, которое достигло мирового масштаба, но не стало от этого *всемирным* - теория искусства Толстого может показаться утопичной. Тем не менее, теория Толстого абсолютно оправдывается его творчеством: в XXI веке наследие Толстого объединяет мир, оно *универсально религиозно* и *всемирно*.

### **3.1.12. Культурно-стержневая составляющая идентичности в контексте творчества Л. Н. Толстого (Артемов А.)**

#### **3.1.12. El eje cultural de la identidad en el contexto de la obra de L. N. Tolstoi (Artemov A.)**

*Резюме. Последние двадцать лет современной российской истории покажут, что интерес к проблематике идентичности не просто остаётся высоким, а повышается. Это обстоятельство актуализирует обращение к исследованию идентичности в русле понятий стержневой культуры С. Хантингтона и религиозно-нравственных форм отношения к окружающему миру АН. Толстого.*

*Resumen. Los últimos veinte años de la historia rusa muestran que el interés hacia la problemática de identidad es bastante amplio y cada vez aumenta. Esta circunstancia se actualiza por medio de la investigación de la identidad en el cauce de los planteamientos de Samuel Huntington y las formas morales y religiosas de la actitud hacia mundo inherente a L. N. Tolstoi.*

Последние годы в российской политической истории и практике показывают, что интерес к проблематике идентичности является достаточно высоким. С одной стороны он инициирован государством, с другой стороны поддержан российским обществом. Особо следует уделить внимание историческому аспекту, сопровождающемуся долгими процессами становления и дальнейшей его трансформации под воздействием сложившейся политической реальности. Осознание собственной национальной идентичности происходило очень специфично и варьировалось на протяжении всей многовековой истории России, объединив десятки этносов, создав сильное государство, органично интегрировав самобытные культуры татар, евреев, немцев, армян, грузин, поляков и многих других, в русскую культуру.

Рассматривая в книге «Кто мы? Вызов американской национальной идентичности», С. Хантингтон делает акцент на англо-протестантской стержневой культуре, как интегрирующей силе субкультурных единиц. У большинства стран, по его мнению, имеется стержневая или основная культура, культура-мейнстрим, которой в той или иной степени привержены все или почти все члены данного социума<sup>735</sup>.

В российском варианте примером подобных сил, может служить православная культура, по аналогии с работой С. Хантингтона ее можно назвать стержневой. Традиционно считается, что данная культура включает в себя политические и социальные институты и практики, «унаследованные» от Византийской империи. Однако, православие, было интегрировано в уже сложившуюся, как государственную, так и социальную структуры, закрепив существующие реалии.

Возникает вопрос: почему православная культура может считаться стержневой? На наш взгляд, определяющим моментом подобной дилеммы является многовековая история православия в России. Более чем за десять веков православная культура успела пережить несколько трансформаций в одной этнонациональной группе: от государственной религии до полного отрицания религиозных воззрений и вновь возврат к ним. Таким образом, религия и религиозная культура тесным образом инкорпорированная в социальные и политические институты является основой национальной идентичности, отличающая Россию от других национальных идентичностей.

Религия, по Толстому, зависит от источника, который её определяет. То есть верующий или не верующий человек, или человек, видящий в религии инструмент государственности - все определения будут разными, так как мотивы источника определения будут отличными друг от друга. Л.Н. Толстой дает следующее определение: «Религия есть установленное человеком между собой и вечным бесконечным миром или началом и первопричиной его известное отношение»<sup>736</sup>.

Следовательно, вся проблематика религиозного бытия сводится к религии, как особому отношению к окружающему миру, закреплённому в сознании человека. «Всякое религиозное учение», - продолжает он, - «есть выражение основателем религии того отношения, в котором он признает себя, как человека, а вследствие того и всех других людей, к миру или началу и первопричине его»<sup>737</sup>.

<sup>735</sup> Хантингтон С. Кто мы?: Вызов американской национальной идентичности / С. Хантингтон. - М: АСТ, 2008. - С. 104.

<sup>736</sup> Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. - Т.39. - М.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1956.-С. 14-5.

<sup>737</sup> Там же.-С. 7.

Подобное *миро-отношение* переносится из личностной сферы жизни человека в семью, нацию, государство<sup>738</sup>. Таким образом, религиозное отношение к миру включает в себя не только сферу личностного взаимодействия, а гораздо шире, включая, в себя политические и социальные институты. Это подтверждается и на современных примерах, активного взаимодействия государственных и церковных институтов. Однако следует понимать, что подобная практика должна протекать в полном равновесии и балансе, перевес в одну из сторон влечет за собой и изменение всей общественной структуры: 1) когда религия становится государственным институтом; 2) когда государство становится религиозным, вводится обязательная религия.

В понимании Л.Н. Толстого, на наш взгляд, религия предстает как универсальная совокупность характеристик окружающего мира, а главное методов взаимодействия с ним<sup>739</sup>. Один из таких методов взаимодействия является познание, то есть процесс получения знания путем повторения идеальных планов деятельности и общения, создания знаково-символических систем, опосредующих взаимодействие человека с окружающим миром<sup>740</sup>.

Л.Н. Толстой обосновывает любое познание через религиозное миро-отношение. В данном контексте, основным преимуществом именно религиозного познания окружающего мира, в отличие от философского или научного, является его доступность.

В чем же проявляется это познание? «Религиозное познание есть то, на котором зиждется всякое другое и которое предшествует всякому другому познанию, то мы и не можем определить его, не имея для него орудия определения. На богословском языке познание это называется откровением. И название это, если не приписывать слову «откровение» никакого мистического значения, совершенно правильно, потому что познание это приобретает не изучением и не усилиями отдельного человека или людей, а только восприятием отдельным человеком или людьми проявления бесконечного разума, постепенно открывающего себя людям»<sup>741</sup>. Значит, религиозное знание заложено в сознании, в чем и проявляется его доступность.

Более того, любое религиозное отношение к миру включает в себя нравственную составляющую<sup>742</sup>. Нравственность у Л. Н. Толсто-

<sup>738</sup> Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. - Т.39. - М.: Государственное Издательство Художественной Литературы. 1956. - С. 8.

<sup>739</sup> Там же. - С. 12.

<sup>740</sup> Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. - М: Гардарики, 2004.

- Режим доступа: [http://www.ndel-kastro.ru/filosofy/ihtik\\_ivin\\_slovar.htaj](http://www.ndel-kastro.ru/filosofy/ihtik_ivin_slovar.htaj).

<sup>741</sup> Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 39. - М: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1956. - С. 13.

<sup>742</sup> Там же. - С. 15-17.

го есть указание и разъяснение той деятельности человека, которая сама собой вытекает из того или другого отношения человека к миру. Нравственность это последствие религии, согласно логике рассуждения Толстого. То, что принято называть моралью - один из основных способов нормативной регуляции действий человека в обществе<sup>743</sup>, есть не что иное, как преобразованная религиозная нравственная составляющая. Социальность как форма жизни производит нравственность только тогда, когда в ее формы вложены последствия религиозного воздействия на людей - то есть нравственность.

Идентичность можно рассмотреть в контексте религиозного дискурса, предложенного Л.Н. Толстым. Потому что каждая эпоха, каждое поколение формирует свои представления о политических ценностях, образцах политического поведения и моделях политического взаимодействия. Это неизбежно, поскольку меняются представления людей о себе и об обществе, в котором они живут, о тех принципах, на которых должно строиться государство и власть. Однако, в предложенном контексте, политическая действительность регулируется не только правовыми факторами или же научной истиной, но и другими факторами, один из которых представляет собой стержневая культура.

Для российской действительности, как было сказано выше, такой стержневой культурой является православие, неразрывно связанное с большинством социальных и политических институтов (семья, церковь, феномен преемственности власти и т.д.).

Исходя из понимания религии Л.Н. Толстым, можно сделать вывод о том, что любая культура основывается на религиозной нравственности и понимании мира, так как не требует специальных знаний (в отличие от научного понимания мира). Данное понимание основывается на закрепленных, в сознании человека, характеристиках и стереотипах поведения. Что показывает взаимосвязь православия как стержневой культуры российской идентичности и образной составляющей политики, с точки зрения национальной интеграции. Следует отметить, что Л.Н. Толстой, акцентирует внимание на источниках религиозного понимания, его мотивах.

Таким образом, национальная идентичность может быть основана на культурно-стержневой составляющей.

<sup>743</sup> Большая советская энциклопедия. Т. 16, третье издание. - М.: Советская энциклопедия. - 1974. - С. 559-561.

## **3.2. Л.Н. Толстой в системе травелога** **3.2. L. N. Tolstoi en el sistema de travellog**

### **3.2.1. Обретение смысложизненных ориентиров через путешествия: по дневникам и эпистолярному наследию Л.Н. Толстого (Акишева Н.Б.)**

### **3.2.1. Elaboration de las orientaciones vinculadas con el sentido de la vida a través de los viajes: estudio de diarios y herencia epistolaria de L. N. Tolstoi (Akisheva N. B)**

Свое первое заграничное путешествие Лев Толстой совершил в 1857 г. Это было время духовных исканий молодого писателя, попыток ответить на вечные вопросы бытия: о счастье, о смысле жизни, о свободе и необходимости.

29 января 1857 г. он выехал из Москвы за границу, посетил Францию, Италию, Швейцарию и Германию и проявил большой интерес к культуре и истории этих стран. Однако многое, увиденное за границей, поразило и огорчило его. За границей Толстой размышлял о социальной свободе и справедливости, страданиях народа о его угнетенном положении. 5 апреля 1857 года в письме Колбасину он написал «Чувство социальной свободы <...> составляет главную прелесть здешней жизни, и о которой, не испытав ее, судить невозможно»<sup>744</sup>. Но чувство социальной свободы, восхитившее писателя в начале путешествия, оказалось обманчиво. Прямо свое разочарование в европейской жизни он высказал в рассказе «Люцерн». Лежащий в основе европейского общества контраст между богатством и бедностью схвачен здесь Толстым с неподражаемой силой. Он сумел рассмотреть его сквозь великолепный внешний покров европейской культуры, потому что его никогда не покидала мысль об устройстве человеческой жизни на началах братства и справедливости. Героя рассказа «Люцерн» поражает свойственная людям «несообщительность», основанная «на отсутствии потребности сближения». Люди не испытывают друг к другу никакого интереса. Комфорт, спокойствие и «сознание собственного благосостояния» совершенно вытесняют «простое первобытное чувство человека к человеку». В этом «равнодушии ко всякой чужой жизни» Толстой увидел зловещие симптомы социальной болезни, получившей в дальнейшем название «отчуждение» и ставшей одной из центральных тем мировой литературы XX века.

В толстовских страстных выпадах против буржуазной цивилизации в «Люцерне» проявился отказ от понимания искусства как убежища художника от «тяжелой, нелепой и не-

<sup>744</sup> ТОЛСТОЙ Л. Н. Поли. собр. соч.: В 90 т. - М. 1928-4958. - Т. 60. - С. 167.

честной действительности»<sup>745</sup> и переход к реалистическому срыванию всех и всяческих масок.

Неизгладимое впечатление произвела на писателя смертная казнь, свидетелем которой он стал в Париже 06 апреля 1857 года. Зрелище гильотины оставило глубокий след на всю жизнь. Воспоминание об ужасе смертной казни еще долго мучило его, гильотина снилась во сне. Этот случай был причиной того неизбежного ужаса и отвращения перед всякого рода насилием, которое он испытывал всю жизнь. Смерть, в особенности смерть в форме законных убийств, всегда ставила его в тупик. Толстой стал задумываться над общим смыслом жизни, соотношением жизни и смерти.

Вскоре по возвращении в Россию писатель в письме А.А. Толстой изложил «догматы» своей «новой веры»: «Вечная тревога, труд, борьба, лишения - это необходимые условия, из которых не должен смочь думать выйти хоть на секунду ни один человек. Только честная тревога, борьба и труд, основанные на любви, есть то, что называют счастьем...а бесчестная тревога, основанная на любви к себе, - это несчастье. Вот вам в сжатой форме перемена во взгляде на жизнь, происшедшая во мне в последнее время»<sup>746</sup>

Вторая заграничная поездка Толстого в 1860 году была своеобразным «путешествием по школам Европы». В то время страстным увлечением, обязанностью и потребностью для него стала педагогика. «Другое теперь нужно. Не нам надо учиться, а нам нужно Марфутку и Тараску выучить хоть немножко тому, что мы знаем», - писал он А.А.Фету 23 февраля 1860 г.) Еще в 1857 году он записал в дневнике: «Главное - сильно, явно пришло мне в голову завести у себя школу в деревне для всего околотка и целая деятельность в этом роде», а 1859 году бесплатная начальная школа в Ясной поляне была открыта.

Желая познакомиться с постановкой школьного дела за границей, Лев Николаевич посетил тогда Германию, Францию, Швейцарию, Англию, Бельгию. Во многих школах была палочная дисциплина, применялись телесные наказания, преобладало механическое зазубривание. Побывав в народной школе города Киссингена. Толстой с негодованием отметил в дневнике 17 июля 1860 года: «Был в школе. Ужасно. Молитва за короля, побои, все наизусть, испуганные, изуродованные дети».

Толстой решительно отверг новейшую немецкую педагогику, которая по его мнению не отвечала потребностям и запросам народа, а содержание и методы не соответствовали стремлениям и интересам детей. Он пришел к идее свободного воспитания, без мелочной регламентации и жесткой дисципли-

<sup>745</sup> Толстой Л. Н. Поян. собр. соч.: В 90 т. - М., 1928-1\*55 - Т 60 - С 232

<sup>746</sup> Там же. - С 230-231.

ны. Обучение должна строиться на индивидуальном подходе к ученикам, взаимном уважении, а главной задачей учителя должно быть стремление заинтересовать класс. Создание такой школы, просветительскую деятельность среди крестьян он рассматривал как выполнение своей миссии, смысложизненной задачи, своего долга перед народом.

Немного найдется в мировой литературе писателей, которые с таким бесстрашием, постоянством и страстностью, как Толстой, пытались «дойти до корня», постигнуть смысл жизни. Заграничные путешествия и многократные хождения по России постоянно питали его ум. Уже в преклонном возрасте в 1886, 1888 и 1889 годах Л. Н. Толстой совершил три пеших путешествия из Москвы в Ясную Поляну через старинные русские города Подольск, Чехов (Лопасня), Серпухов, Тулу.

В 1910-е годы в дневниках и письмах Толстого появляются записи, в которых слово «путешествие» приобретает особый семантический смысл. «Большим путешествием» он обозначает движение к смерти. Так, 2 октября 1899 года он пишет: «В старости чувствуешь то же, что в путешествии: сначала мысли в том месте, из которого едешь, потом в самом путешествии, потом в том месте, куда едешь. Я испытываю это все чаще и чаще, думая о смерти»<sup>747</sup>.

Неизменное стремление к постижению своего предназначения Толстой сохранил буквально до самой смерти. В отличие от писателей, искавших свое место в литературе, он искал себя и свое место в жизни.

### **3.2.2. К информационному обеспечению проекта экскурсионно-познавательного тура «Толстовские места в России и зарубежье» (Абджелова Е., Skorobogatova Л.Г.)**

#### **3.2.2. Abastecimiento informativo del proyecto de excursiones para conocer los «Lugares de Tolstoi en Rusia y en extranjero» (Abdzelova E., Skorobogatova L. G.)**

Среди многочисленных объектов, связанных с именем Л.Н.Толстого, тематически можно выделить следующие:

1) усадьбы, деревни, хутора, принадлежавшие Л.Н. Толстому, членам его семьи и родственникам (Ясная Поляна, Пирогово, Покровское, Ивицы и др.);

2) усадьбы, принадлежавшие друзьям, знакомым писателя, среди которых было много известных людей (Черемошняя, принадлежавшая другу Толстого Д.А. Дьякову, Спасское-Лутовиново Тургеневых, Степановка, Воробьевка и Новосёлки А.А. Фета и др.);

<sup>747</sup> ТОЛСТОЙ Л. Н. Поли. собр. соч.: В 90 т. - М., 1928-1958. - Т. 53. - С. 228.

3) памятные места, связанные с общественной деятельностью Толстогомирового посредника, педагога, организатора помощи голодающим;

4) любимые места прогулок и охоты (Рвы, Бабурине, Козлова Засака и др.);

5) населённые пункты и железнодорожные станции, где Толстой бывал проездом;

6) памятные места нашей страны, связанные с основными событиями биографии Толстого (Казань, Севастополь, Кишинев, Кавказ и др.);

7) памятные места, связанные с зарубежными путешествиями Л.Н.Толстого (Швейцария, Франция, Италия и др.).

К сожалению, лишь небольшая часть памятных толстовских мест сохранилась до нашего времени, ещё меньше - входит в число объектов показа. Особенно это относится к почти полностью уничтоженной после революции усадебной культуре.

Тульский край. Жизнь и творческая биография Л.Н. Толстого были самым тесным образом связаны с Тульским краем, составившим часть той центральной России, из которой, по словам Б.К.Зайцева, вышла чуть не вся русская литература. Он называл эти благословенные орловско-тульско-калужские места - самое сердце России - областью известной гармонии. Л.Н. Толстой любил этот край: он дарил писателю вдохновение, питал его творчество, здесь находилась горячо любимая им Ясная Поляна. На этой земле он родился и создал произведения, принесшие ему всемирную славу. Толстой много ездил по родному краю. Здесь насчитывается более 200 мест, связанных с его пребыванием. Это уездные города Алексин, Белев, Крапивна, Ефремов, Елифань, Одоев, Богородицк, многочисленные древни, села, хутора в различных уездах Тульской губернии.

Однако связи Толстого выходили далеко за пределы Тульской губернии. В определенные периоды жизни ему много пришлось ездить и путешествовать: его детские и юношеские годы связаны с Казанью; армейская служба проходила на Кавказе, в Молдавии и Крыму; дважды он побывал за границей, слушал лекции в Сорбонне, отдыхал в Швейцарии, встречался с педагогами Германии; деятельность по организации помощи населению в период голода заставила много ездить по центральной России. А впечатление от этих поездок трансформировались в художественные произведения и многочисленные статьи.

Кавказ. Л.Толстой уехал на Кавказ со своим старшим братом 29 апреля 1851 г. и пробыл здесь до 1854 г. На Кавказе он вступил в армию, принял участие в военных действиях. На Кавказе началась литературная деятельность Льва Николаевича Толстого. Здесь он завершил свое первое произведение - повесть «Детство». С ее



опубликованием сразу пришла писательская слава. Кавказ наложил глубокую печать на личность и талант Толстого. Толстой приехал на Кавказ уже захваченный глубочайшими духовными исканиями. На Кавказе его духовная работа не только не прекращается, но получает несравненно больший размах. В письме любимой «тетеньке» Т.А. Ергольской он писал: «Мне кажется., что странная мысль поехать на Кавказ внушена мне свыше. Это рука Божия вела меня, и я непрестанно благодарю Его. Я чувствую, что здесь я стал лучше».

Впоследствии Толстой скажет, что Кавказ - это война и свобода, т.е. испытание силы и достоинства человеческого характера, с одной стороны, и восхищение бытом кавказских народов, не знавших крепостного гнета, - с другой. Уехав в Дунайскую армию, к другому месту службы, он запишет в дневнике: «Я начинаю любить Кавказ, хотя посмертной, но сильной любовью. Действительно хорош этот край дикий, в котором так странно и поэтически соединяются две самые противоположные вещи - война и свобода». В 1859 году, вспоминая пребывание на Кавказе, он признается в письме А.А. Толстой: «.. ,я был одинок и несчастлив, живя на Кавказе. Я стал думать так, как только раз в жизни люди имеют силу думать... И все, что я нашел тогда, навсегда останется моим убеждением».

Тема Кавказа проходит через многие произведения Л. Толстой, вплоть до самых позднейших. Кавказские впечатления нашли отражение в рассказах о войне: «Набег», «Рубка леса», повести «Казаки», рассказе «Кавказский пленник», повести «Хаджи-Мурат».

Крым. Лев Николаевич Толстой был в Крыму трижды. Впервые он приехал в Крым в 7 ноября 1854 г., в начале Севастопольской кампании, и пробыл здесь до отъезда в Петербург в ноябре 1855 г. Второй приезд Л. Толстого, в Крым состоялся в марте 1885 г., когда Толстому пришлось сопровождать в Симеиз для лечения тяжело больного друга - Л.Д. Урусова. В третий раз Л. Толстой прибыл в Крым для лечения в сентябре 1901 г.

Молдавия. Толстой посетил Молдавию в 1854 г. во время прохождения службы в Дунайской армии. 3 марта 1854 г. он отправился с Кавказа к месту новой службы. 12 марта Толстой, почти больной от усталости, приехал в Бухарест (ныне - столица Румынии), где находилось управление начальника артиллерийских войск. Он явился к командующему Дунайской армией, своему дальнему родственнику князю М.Д. Горчакову, который принял его «прямо по-родственному».

Молдавия заинтересовала Л.Толстого. Он писал: «Край здешний гораздо интереснее, чем я предполагал. В деревне дичь страшная, а в городах цивилизация, по крайней мере, внешняя, такая, которую я воображал в Париже и Вене». В Бухаресте Л.Толстой по-

бывал в итальянской опере и французском театре. «О Бухаресте у меня осталось поэтическое впечатление», - вспоминал Л. Толстой в июне 1905 г. - В Яссах эlegantное корсо, белые акации. После лагерной жизни, грязи - очень приятно».

Исполнение своих обязанностей оставляло ему досуг для занятия литературой, и он принимается за окончательную отделку «Отрочества». 27 апреля рукопись была послана Некрасову в журнал «Современник». Он следит за собой, много читает, продолжает работу над «Записками фейерверкера». 20 августа он закончил работу над новой редакцией «Записки фейерверкера». Существенно одобрило его письмо Некрасова с отзывом об «Отрочестве». Л. Толстой записал в дневнике: «Получил лестное письмо от Некрасова об «Отрочестве», которое подняло мой дух и поощрило к продолжению занятий».

Много времени он уделял чтению. Прочитал комедии Островского «Свои люди - сочтемся» и «Бедность не порок», назвал их прекрасными и чудесными. Читает драму Шиллера «Разбойники», Гете, Пушкина. Служба в штабе доставила ему много новых знакомых. В их числе - Алексей Столыпин, двоюродный брат Лермонтова. В группе офицеров штаба артиллерии южной армии возникает план устройства общества для распространения просвещения среди военных. Л.Т. составил проект общества, который не сохранился. Но мысль об обществе не оставила офицеров, и они решили издавать журнал для солдат. Сначала они хотели назвать его «Солдатский вестник», а затем «Военный листок». Редактором были Л.Н. Толстой и О.И. Константинов. Средства на издание авансировал Л. Толстому Столыпин. Проект предоставили на одобрение командующему Крымской армией князю М.Д. Горчакову, а тот отправил его военному министру князю Долгорукову с просьбой о ходатайстве перед Николаем I с разрешением издания. В октябре Л.Толстой написал для «Военного листка» рассказ «Как умирают русские солдаты» и «Дяденька Жданов и кавалер Чернов». В октябре произошло Инкерманское сражение, которое заставило Л. Толстого задуматься об отъезде. В Крыму решалась судьба России, и писатель начал хлопотать о переводе в Севастополь. Вскоре он получает назначение и в начале ноября 1854 г. покидает Молдавию.

Заграничные путешествия Льва Николаевича Толстого. Свое первое заграничное путешествие Л. Толстой совершил в 1857 г. Это было время духовных исканий молодого писателя, попыток ответить на вечные вопросы бытия: о счастье, о смысле жизни, о свободе и необходимости. 29 января 1857 г. он выехал из Москвы за границу. Он едет в Западную Европу, посещает Францию, Италию, Швейцарию и Германию. Л.Толстой проявил большой интерес к культуре и истории этих стран. Однако многое, увиденное за границей, поразило и огорчило его. «Чувство социальной

свободы», восхитившее Л. Толстого сначала, оказалось обманчиво. Пребывание за границей тем не менее не прошло напрасно. Вскоре по возвращении в Россию в письме А.А. Толстой он изложит «догматы» своей «новой веры»: «Вечная тревога, труд, борьба, лишения - это необходимые условия, их которых не должен смочь думать выйти хоть на секунду ни один человек. Только честная тревога, борьба и труд, основанные на любви, есть то, что называют счастьем,... а бесчестная тревога, основанная на любви к себе, - это несчастье. Вот вам в сжатой форме перемена во взгляде на жизнь, происшедшая во мне в последнее время».

В 1859 г. Л. Толстой открывает в Ясной Поляне школу для крестьянских детей. В 1860 г. он вторично едет за границу. Он назвал эту поездку «путешествием по школам Европы». Толстой посетил тогда Германию, Францию, Швейцарию, Англию, Бельгию. Свои впечатления от увиденного он выразил словами: «Я мог бы написать целые книги о том невежестве, которое видал в школах Франции, Швейцарии и Германии».

Путешествие оказалось очень богатым на события, хотя оно было омрачено смертью брата. Л. Толстой посетил огромное количество учебных заведений, театров, музеев, завел знакомства с выдающимися людьми той эпохи. Это была последняя поездка Л. Толстого за границу.

В Париж Л. Толстой прибыл 9 (21) февраля 1857 г. В первый же день он встретился с И.С.Тургеневым и Н.А. Некрасовым, находившимися в это время в Париже. Вечером вместе с ними Л. Толстой присутствовал на традиционном карнавале в Большой опере. Жизнь Л. Толстого в Париже насыщена событиями: он посещает лекции в Сорбонне, музей Клюни, Дом инвалидов и гробницу Наполеона («Обоготворение злодея, ужасно»), осматривает Версаль, Лувр, Собор Парижской Богоматери, посещает Национальную библиотеку, Французскую академию, присутствует на концертах в консерватории и на спектаклях во французских театрах. 11(23) февраля в дневнике Л. Толстой делает записи о посещении «Французского театра», где он смотрел комедии Мольера «Смешные жеманницы» и «Скупой» и комедию Мельвиля «Стихи Вергилия». Из записей в дневнике Л. Толстого: «Я живу в Париже вот скоро 2 месяца и не предвижу того времени, когда этот город потеряет для меня интерес и эта жизнь свою прелесть».

В Париже Толстой присутствует при смертной казни, и «это впечатление оставило в нем на всю жизнь отвращение к смертной казни и даже разочарование в европейской цивилизации». «Я после 2-ух месяцев пережитой жизни так устал от изучения всего нового и интересного, что...почувствовал потребность отдохнуть, особенно после казни, которая так действовала на меня, что я ночи не спал», - записывает он в дневнике.

В Париже Толстой был проездом в Гиер в августе 1860 г., а также - в феврале 1861 г. оба раза встречался с Тургеневым, посещал школы и приюты. И здесь он увидел ту же зубрежку и подавление личности ребенка, что и везде. Вот картина, которую писатель наблюдал в одном из французских приютов: «Четырехлетние дети по свистку, как солдаты, делают эволюции вокруг лавок, по команде поднимают и складывают руки и дрожащими и странными голосами поют хвалебные гимны богу и своим благодетелям...».

В Лондон Л. Толстой приехал из Парижа 18 февраля (2 марта) 1861 г. и пробыл 20 дней «в тумане и в положительном и в переносном смысле от нездоровья и пропасти дел, которые нужно было сделать» (письмо С.Н. Толстому). Посещение Лондона оказалось очень плодотворным. Л. Толстой продолжил осмотр школ, интересовался организацией и постановкой преподавания в народных школах, знакомился с учебниками и учебными пособиями. Сохранился список из 49 английских учебных книг для школьников с отзывами и замечаниями писателя с точки зрения их пригодности для русских школ.

В Лондоне писатель посетил парламент, где слушал трехчасовую речь Пальмерстона; он «приводил эту речь как блестящий образец техники красноречия, но она оставила его холодным». В Лондоне же он присутствовал на публичном чтении Диккенса, слушал его лекцию о воспитании. Позже Л.Н. Толстой говорил, что Диккенс читал превосходно и тронул его до слез. В Лондоне Лев Николаевич познакомился с Герценом, несколько раз виделся с ним и вел продолжительные разговоры. От этого знакомства осталась фотографическая карточка Герцена и Огарева с автографом Герцена, подаренная им Толстому в день отъезда.

В Риме Лев Толстой был в январе 1861 г. Он встречается с русскими художниками, знакомится с Н.Н. Ге, посещает художественные мастерские испанских и французских художников. Сын Льва Николаевича Толстого Сергей Львович так рассказывает о посещении отцом Италии: «Отец был в Италии короткое время, вскоре после смерти брата. Может быть, поэтому Италия и не произвела на него сильного впечатления. Однако южная природа, особенно Неаполь, и некоторые произведения искусства его поразили... Он остался довольно холоден к картинам с мадоннами и вообще к итальянской живописи, но непосредственно воспринял красоту античной скульптуры. Он мне это говорил, когда я после своей поездки в Италию передавал ему свое восхищение античной скульптурой. Памятники Римской империи, папства и эпохи Возрождения, по-видимому, не оставили глубокого следа в его памяти; помню только, что он с интересом рассказывал нам про раскопки в Помпее, где его заинтересовал быт того времени».

В Берлине в первый раз писатель был проездом в Париж в феврале 1857 г. и на обратном пути в Россию в июле этого же года. В письме сестре, написанном уже в Париже, он признается, что видел Германию мельком: «Германия как будто промелькнула мимо меня, но то, что я успел заметить - общий характер, очень понравилось мне, и я на возвратном пути непременно проеду по ней <sup>à</sup> *petites journées*». А в письме Боткину пишет, что Германия «произвела на него сильное и приятное впечатление».

В 1860 г. Лев Николаевич Толстой провел в Берлине 10 дней (с 5 по 14 июля) «очень полезно для себя». Он посещал музеи, слушал лекции в Берлинском университете, побывал в Маобитской тюрьме. 9 апреля 1861г., приехав в Берлин из Дрездена по пути в Россию, он посещает известного педагога Ф. Дистервега, знакомится с немецким писателем Бертольдом Ауэрбахом. 10 апреля из Берлина писатель отправляется домой.

### **3.2.3. Влияние путешествий на духовную самоэволюцию графа Л.Н. Толстого (Альмухаметова О., Николаенко В.Н.)**

### **3.23. La influencia de los viajes en la autoevolucion espiritual del conde L. N. Tolstoi (Almujametova O., Nikolaienko V. N)**

Путешествия *Л.Н.* Толстого можно разделить на реальные и «виртуальные». Первые, как перемещения в реальном пространстве по определенному маршруту с ночлегами и прочим «программным» обеспечением, приходится на молодые годы писателя, побывавшего в различных местах, городах и странах. Вторые пространства, преодоленные в воображении творческого гения писателя. «Следы» всех этих путешествий можно найти в больших и малых произведениях Толстого, ибо они рисуют путь его духовной самоэволюции. В своей «Исповеди» он написал: «Я оглянулся шире вокруг себя. Я взгляделся в жизнь прошедших и современных огромных масс людей... Со мной случился переворот, который давно готовился во мне и задатки которого всегда были во мне. Со мной случилось то, что жизнь нашего круга - богатых, ученых, - не только опротивела мне, но потеряла всякий смысл». И имя этому - Покаяние. Покаяние господствующих классов, которое «в гениальном творчестве и жизни *Л.* Толстого ... достигло величайшего напряжения» (Н.А. Бердяев).

После лета в деревне, разочарованный неудачным опытом хозяйствования на новых, выгодных для крепостных условиях (эта попытка запечатлена в повести «Утро помещика», 1857), осенью 1847 г. Толстой уехал сначала в Москву, затем в Петербург, чтобы держать кандидатские экзамены в университете. Религиозные настроения, доходившие до аскетизма, чередовались с

кутежами, картами, поездками к цыганам. В семье его считали «самым пустяшным малым». Однако именно эти годы окрашены напряженным самоанализом и борьбой с собой, что отражено в дневнике, который Толстой вел в течение всей жизни. Тогда же у него возникло серьезное желание писать, и появились первые незавершенные художественные наброски. Почти три года Толстой прожил в казачьей станице на берегу Терека, выезжая в Кизляр, Тифлис, Владикавказ и участвуя в военных действиях. Кавказская природа и патриархальная простота казачьей жизни, поразившая Толстого по контрасту с бытом дворянского круга и с мучительной рефлексией (обращения субъекта на самого себя) человека образованного общества, дали материал для автобиографической повести «Казачья станица» (1852-1863). Кавказские впечатления отразились и в рассказах «Набег» (1853 год), «Рубка леса» (1855 год), а также в поздней повести «Хаджи Мурат» (1896-1904 г.г., опубликована в 1912 году).

Вернувшись с Кавказа, Толстой записал в дневнике, что полюбил этот «край дикий, в котором так странно и поэтически соединяются две самые противоположные вещи война и свобода». На Кавказе Толстой написал повесть «Детство» и отправил ее в журнал «Современник», не раскрыв своего имени (напечатана в 1852 под инициалами Л.Н.; вместе с позднейшими повестями «Отрочество», 1852-1854, и «Юность», 1855-1857, составила автобиографическую трилогию). Литературный дебют сразу принес Толстому настоящее признание.

В 1854 Толстой получил назначение в Дунайскую армию, в Бухарест. Скучная штабная жизнь вскоре заставила его перевестись в Крымскую армию, в осажденный Севастополь. В Крыму Толстого захватили новые впечатления и литературные планы (собирался в т.ч. издавать журнал для солдат), здесь он начал писать цикл «Севастопольские рассказы», вскоре напечатанных и имевших огромный успех (очерк «Севастополь в декабре месяце» прочитал даже Александр II).

В ноябре 1855 Толстой приехал в Петербург и сразу вошел в кружок «Современника» (Н.А. Некрасов, И.С. Тургенев, А.Н. Островский, И.А. Гончаров и др.). Осенью 1856 Толстой, выйдя в отставку, уехал в Ясную Поляну, а в начале 1857 за границу. Он побывал во Франции, Италии, Германии, Швейцарии (швейцарские впечатления отражены в рассказе «Люцерн»). Остановка была в гостинице Швейцергофе: «В подъезде, окнах и балконах великолепно освещенной гостиницы стояли блестящие нарядами, широкоюбные барыни, господа с белейшими воротниками, швейцар и лакей в золотошитых ливреях; на улице, в полукруге толпы и дальше по бульвару, между липками, собрались и остановились изящно одетые кельнеры, повара в белейших колпаках и куртках,

обнявшиеся девицы и гуляющие. На великолепном, освещенном подъезде мне встретился учтиво сторонившийся швейцар и английское семейство. Плотный, красивый и высокий мужчина с черными английскими бакенбардами, в черной шляпе и с пледом на руке, в которой он держал богатую трость, лениво, самоуверенно шел под руку с дамой в диком шелковом платье, в чепце с блестящими лентами и прелестнейших кружевах. Рядом с ними шла хорошенькая, свеженькая барышня в грациозной швейцарской шляпе с пером, а *la mousquetaire*, из-под которой вокруг ее беленького личика падали мягкие длинные светло-русые букли. Впереди подпрыгивала десятилетняя румяная девочка, с полными белыми коленками, видневшимися из-под тончайших кружев». Осенью, полный впечатлений, Толстой вернулся в Москву, затем в Ясную Поляну, т.е. в обычную среду жизни.

Так завершился цикл реальных путешествий писателя и начался «виртуальный». Одна из важнейших тем - «Сибирь и ссылка». Источников познания этого далекого края у Толстого было много: непосредственное общение с людьми, побывавшими там, переписка со своими сибирскими корреспондентами, научная, историческая и художественная литература. Он не видел Сибири, но силой своего гения крупно и резко выразил ее образ - края неисчислимых народных страданий. В «Декабристах» и, далее, в «Воскресении» образ Сибири развернут с потрясающей реалистической достоверностью, не вызывающей даже сомнения в том, что он все это видел и лично свидетельствует. В «Дневнике» Толстой пишет «Мне стыдно было бы быть царем в таком государстве, где для моей безопасности нет другого средства, как ссылать в Сибирь тысячи». Эти слова - маркер глубокой внутренней перемены и здесь мы видим другого Толстого, формирующего свой вызов имперской власти и официальной церкви. Ответом власти стало, санкционированное Николаем II, отлучение Льва Толстого от церкви в 1901 году.

Следуя смыслу уже упомянутой «Исповеди», мы не склонны преувеличивать различия между «ранним» и «поздним» Толстым. Его духовная самоэволюция имеет некую сквозную логику углубляющегося после Покаяния от осознания лучшей частью дворянского сословия чувства вины перед простым народом к попыткам активного преодоления этого сословного греха. В данной связи представляется очень уместным еще раз процитировать Николая Бердяева: «На вершинах своего творческого пути русский гений остро чувствовал свое одиночество, оторванность от почвы, свою вину и бросался вниз, хотел прикинуться к земле и к народу. Таковы Толстой, Достоевский»<sup>748</sup>. Путешествия, реальные или «виртуальные», дают опыт сравнений и критической оценки повседневности, нашедших свое выражение в творчестве и жизненном пути графа Толстого.

<sup>748</sup> Истоки и смысл русского коммунизма - М.: Наука, 1990 г. - С. 49.

3.2.4. «Во глубине сибирских руд...» на трассе будущего Транссиба (Ахметшина Л.А., Тумашова Е.А., Skorobogatova Л.Г.)

3.2.4. «En las profundidades de las minas siberianas...» siguiendo la rata ratura del magistral transiberiano  
(Tumasheva E. A., Skorobogatova L. G)

Осенью 1847 года 19-летний Лев Толстой в состоянии душевного кризиса внезапно решил уехать в Сибирь. Внешним толчком послужил приезд в Ясную Поляну какого-то знакомого, отправлявшегося в Сибирь по делам. Позже писатель с заметной самоиронией так описывал этот малоизвестный эпизод из своей жизни: «Когда он (знакомый) уезжал, Л(ев) Н(иколаевич) вскочил к нему в тарантас без шапки, в блузе и не уехал в Сибирь, кажется оттого, что у него не было на голове шапки». Словом, поездка не состоялась. А позже Льву Николаевичу также не привелось побывать в Сибири. Однако на протяжении всей своей долгой жизни он проявлял неизменный интерес к этому «сказочному месту русской драмы» (В.Г. Короленко).

В 1860 году писатель встретился с декабристом С.Г. Волконским, возвратившимся из 30-летней ссылки. Под впечатлением этой встречи был задуман роман «Декабристы». В 80-е годы Толстой принимает деятельное участие в судьбах народолюбцев, сосланных на Кару - место самого тяжелого каторжного режима. Он знакомится с народниками, возвратившимися «из мест отдаленных»: в 1886 году - с В.Г. Короленко, а в 1889-м - с Г.А. Мачтетом. В 1886 году в Ясную Поляну приезжал известный американский путешественник и писатель Дж. Кеннан, изучавший сибирскую политическую ссылку, его рассказы, а затем книга «Сибирь и ссылка» потрясли Толстого своей правдивостью...

Вскоре Толстой принимается за свой последний роман «Воскресение», работа над ним растянулась с 1889-го по 1899-й год. И многие разрозненные, отдаленные друг от друга даже десятилетиями факты, впечатления, записи, переработанные в творческой лаборатории гения, вошли в живую ткань произведения, которое стало вершиной реализма, одним из ярких явлений в русской и мировой литературе. Обратимся к третьей части романа, действие которой и происходит в Сибири. Здесь изображена Сибирь этапная, тюремная. Здесь главные герои «Воскресения» совершают трудный путь нравственного возрождения. Понятно, что изображение сибирской действительности, которую он не видел собственными глазами, представляло для автора известные трудности. Об этом он не раз писал в дневнике. Но - вот сила гения! Читая роман, этих трудностей не замечаешь! Изображение края каторги и ссылки, равно картин, имеющих неповторимый «местный» колорит, сделано не с меньшей художественной выра-



зительностью, чем предметы, хорошо писателю знакомые. Давний интерес не пропал даром.

Книги о Сибири Толстой стал собирать в 80-е годы, с начала работы над романом. В библиотеке писателя в Ясной Поляне таких книг более пятидесяти, из них 14 присланы ему авторами с дарственными надписями. Это работы по истории, географии, экономике, народному образованию в Сибири, а также художественные произведения.

Назовем только некоторые из них: «Историческое обозрение Сибири» П.А. Словцова, «Сибирь и каторга» С.В. Максимова, «По этапу» Д.А. Линева, «Сибирь и ссылка» Дж. Кеннана, «Сахалин (Каторга)» В.М. Дорошевича, «Декабристы в Западной Сибири. Очерк по официальным документам. - М.: 1895» с дарственной надписью: «Великому мыслителю, графу Льву Николаевичу Толстому, свой скромный труд приносит составитель А.Д. Дмитриев-Мамонов. 1895, г. Омск».

Многие из этих книг Толстой читал, делал пометки. Исследователями установлено значение «Записок из Мертвого дома» Достоевского, трудов Максимова, Кеннана, Линева в творческой истории «Воскресения». Отмечена роль «Путеводителя по всей Сибири» В.Долгорукова при работе Толстого над страницами, где описывается Иркутск, дом губернатора, переправа через Ангару.

В «Сибирской» части яснополянской библиотеки имеется также монография Николая Михайловича Ядринцева «Русская община в тюрьме и ссылке». Толстой внимательно читал ее и сделал в ней многочисленные и разнообразные пометки. Секретарь писателя - В.Ф. Булгаков - описал их и высказал предположение, что книгу Н.М. Ядринцева, как материал для работы над «Воскресением», писатель получил от В.А. Маклакова в сентябре 1898 года. Впечатляют многочисленность и разнообразие пометок Толстого на страницах книги. Остановимся только на тех фрагментах, которые пригодились ему в работе над романом.

Так уже в первой главе книги - «Одинокое заключение. (Под следствием). Первые минуты неволи» Толстой отчеркнул целые абзацы, где Ядринцев с тонким психологизмом описывает тяжелые нравственные страдания заключенного, размышляет о последствиях неволи для людей разного склада: люди сильного типа ожесточаются, слабые - впадают в тоску и гибнут. Затем отмечены Толстым описания мрачных, грязных камер, сцены арестантской жизни и, в частности, подчеркнуты слова: «Только перед зарей раздается крик надзирателей: «По избушкам, молодцы! по избушкам» (иронический намек на бродяжеские приюты в поле), и тогда толпы народа кидаются, тесня и толкая друг друга, по коридорам и лестницам, в камеры».

Заинтересовала Толстого и глава «Острожная поэзия, музыка и тюремное творчество», в которой он отчеркнул абзац и несколько строк о том, как поется бродяжеская песня «Но исполню я отместку». Прочитаем это место книги: «Но эта песня производит еще более впечатления, когда ее поет ссыльная партия, приближаясь к Сибири, среди темного бора, под звуки кандалов и скрип телег; тогда она невыразимо растрогивает слушателей и часто прерывается неудержимым рыданьем женщин». Отметил Толстой и стихи каторжного поэта Мокеева «Как же мне не грустить о прошедшей весне?» и другие, как образцы поэтического арестантского творчества. Отмечены 33 страницы целиком (загнуты уголки) – это повествования о нравах тюремной общины, о помощи нищим арестантам, рассказы осужденных о своей жизни, например, «печатного монетчика» Серебрякова, характеристики обитателей острога: скопца Андреича, скопца Ивана, сцена избиения арестанта конвоем, рассказ о жизни каторжников на рудниках и казенных приисках и другие.

Разумеется, искать какие-то прямые параллели между «Русской общиной...» и «Воскресением» было бы бессмысленно. Их нет и не могло быть. Толстой-художник шел своим путем. Но книга Н.М. Ядринцева, кроме того, что она давала в сочетании с другими источниками богатейший материал для познания каторжной Сибири, была близка Толстому именно своим обличительным, критическим пафосом. Ведь и весь последний роман великого писателя стал выражением страстного протеста Толстого против коренных устоев современной ему русской действительности. Вспомним, именно в Сибири Нехлюдов, пройдя вместе с партией ссыльных через все круги этого ада, понял, что «людоедство начинается не в тайге, а в министерствах, комитетах и департаментах и заканчивается только в тайге» (гл. XIX).

Остроги, пересылки, кандалный звон до Иркутска и Красноярска. Каторжники и ссыльные, декабристы-дворяне, разночинцы-диссиденты и прочий люд как бы топтали трассу для будущего Транссиба – этого величайшего проекта рубежа XIX-XX в.в., созданного гением русской инженерной мысли, но реализованного не только вербованными квалифицированными рабочими и строителями, переброшенными в Сибирь из центра страны. Значительную часть строителей составляли ссыльные, арестанты и солдаты. В феврале 1891 года Комитет министров утвердил представление министра внутренних дел применений труда ссыльных и арестантов на строительство Среднесибирского участка магистрали (от Оби до Иркутска) и далее.

Однако несколько раньше Западносибирский участок Транссиба прошел через Омск, а в этом городе в Омском остроге три года провел известный нам Н Ядринцев, обвиненный в 1865 году по делу о «сибирском сепаратизме». И еще одно – трассу всегда

прокладывали только кратчайшим путем, а потому в стороне от дороги остался даже Тобольск, столица Сибири. Как известно, по мере окончания сроков наказания и по царским амнистиям декабристы были расселены в Восточной и Западной Сибири. Пятнадцать из них, самая большая декабристская колония на поселении, проживали именно в Тобольске. В Тобольске остались навсегда семеро декабристов: Александр Петрович Барятинский, Фердинанд Богданович Вольф, Семен Григорьевич Краснокутский, Вильгельм Карлович Кюхельбекер, Александр Михайлович Муравьев, Степан Михайлович Семенов, Флегонт Миронович Башмаков, их могилы находятся на Завальном кладбище города.

Роль декабристов в истории и культуре города невозможно переоценить. Тобольск впервые увидел фазу столько блестяще образованных людей. Лучшие представители тобольской интеллигенции, духовенства и купечества находились в близких дружеских отношениях с декабристами и их семьями, оказавших самое благотворное влияние на них и их детей. Огромную роль сыграли ссыльные декабристы в общественной жизни Тобольска, открыв девичье приходское училище, занимаясь бесплатной медицинской практикой, находясь на государственной службе, участвуя в культурных мероприятиях города (театральные постановки, музыкальные вечера), занимаясь благотворительностью.

### **3.2.3. Феномен элитарного туризма в XIX веке**

**(Гиткович Ю., Башарова А.Р.)**

#### **3.2.5. El fenomeno del turismo de elite en el siglo XIX**

**(Guitkovich I, Basharava A. P.)**

Как особый вид деятельности туризм имеет глубокие исторические корни и первоначально был связан с путешествием.

В XVIII-XIX вв. туризм имел элитарный характер, став привилегией аристократических кругов. Путешествия стали неотъемлемой частью элитарной субкультуры, чаще всего они совершались с образовательными или оздоровительными целями и считались необходимым условием престижного статуса аристократа.

Эпоха Ренессанса и Просвещения усиливает индивидуальный характер и образовательную направленность поездок. Молодые дворяне нередко отправлялись в своеобразные «гран-туры» по Европе, прежде чем вступить на поприще профессиональной или политической деятельности.

До середины XIX века путешествия были не самоцелью, а необходимым условием и средством для достижения собственно цели (торговля, паломничество, расширение кругозора), а также отличались примитивными средствами передвижения.

В этот период становления туризма строились роскошные гостиницы, которые обслуживали представителей аристократических кругов. Во второй половине XIX века начинают впервые создаваться специализированные предприятия по производству туристских услуг, снижалась их стоимость за счет более экономичных средств передвижения.

Элитарный туризм рассчитан на состоятельную клиентуру. Для данной категории потребителей уровень цен на рынке не имеет особого значения, но они предъявляют повышенные требования к качеству предлагаемых товаров и услуг. В этой связи нельзя не отметить ту роль, которую элитарный туризм играет в развитии туристского бизнеса в целом. Здесь задается импульс развитию всей туристской индустрии. Он способствует утверждению и распространению новых более высоких стандартов обслуживания и, в конечном итоге, содействует улучшению качества жизни населения. Поэтому элитарный туризм нередко называют «туристским локомотивом».

Одним из представителей российской путешествующей элиты был Л.Н. Толстой. Толстой был путешественником, который, благодаря своему знанию итальянского языка, смог составить довольно точное представление об общественных и политических учреждениях, «обычностях» и культурной жизни Италии. Будучи в Италии, Лев Николаевич беседовал с самыми разнообразными людьми, с некоторыми входил даже в дружбу, знакомился с итальянскими библиотеками, госпиталями, школами, с неутомимой энергией передвигался с места на место. В Венеции Толстой обратил внимание на то, что «ученых людей зело много», а во Флоренции отмечает обилие мастеров и живописцев. В Падуе в костеле францисканцев его поразило «стенное письмо по многим местам греческой работы»; в Варшаве в королевском подворье он обратил внимание на обилие картин «итальянских дивных живописных писем».

Читая дневники Л.Н. Толстого, мы видим, что он был долгожданной персоной высшего общества, в наше время его бы назвали VIP персоной.

В каждом произведении Льва Николаевича Толстого мы можем обратить внимание на мелкие детали описания того или иного места посещения, будь то Россия или зарубежье. Красноречивая речь писателя пригодилась бы каждому, чтобы уметь также ярко и живописно описывать любое свое путешествие.

3.2.6. «Тройка, семерка, туз» - азартные игры в мотивации путешествий русских дворян (Долинер *MJL*, Николаенко В.Н.)

3.2.6. «Tres, siete, as»: los juegos de azar en las motivaciones de los viajes de los aristócratas rusos (Moliner M. L., Nikolaienko V. N.)

Путешествия русских за границу и иностранцев по России составляли важную часть в истории путешествий XVII-XVIII вв. Первая официальная попытка знакомства русских с Европой произошла при царе Борисе Годунове. При Петре I путешествия становятся средством образования, а также любимым занятием зажиточных людей. Во второй половине ХГХ-начале ХХ вв. национальный и международный туризм продолжал развиваться, вовлекая в свою орбиту новые страны. Однако по-прежнему туризм и экскурсии были доступны в основном представителям имущих классов, которые совершали дорогостоящие поездки для отдыха, лечения и развлечения. В это время открываются национальные и международные курорты и центры туризма во Франции, Италии, Чехословакии, горных районах Швейцарии. Кроме того, сильным мотиватором, привлекающим гостей из России, стали казино. В Европе игорные дома возникли еще в средние века. Карточные игры в XVIII-XIX веках настолько распространились, что игорный бизнес процветал. Дошло до того, что количество потерянной недвижимости, растроченных капиталов и разбитых судеб стало подрывать основы общественного спокойствия. Было решено «искоренить заразу». В 1839 году закрылись игорные дома во Франции, чуть позже в Англии. В 1868 году был издан закон о закрытии игорных домов в Германии, и знаменитые заведения в Баден-Бадене (Достоевский), Эмсе, Висбадене, Гамбурге и других местах исчезли, будто бы их и не было.

Единственным заповедным местом в Европе, где игорные дома сохранились, стало крохотное княжество Монако на берегу Средиземного моря. Сюда, в небольшой, но вечно праздничный город Монте-Карло, и двинулись азартные игроки. Хоть игорные дома повсюду (кроме Монако) запретили - азарт-то остался кипеть внутри. Вот и переключились все на карточную игру. Монте-Карло стало знаком социального престижа и как магнитом притягивало русских дворян возможностью и рисками соперничества в интернациональной среде за улыбку Удачи.

Значение игральных карт неоднозначно в жизни людей. Так, в «Пиковой даме» в расстроенном воображении Германа карты обретают внеигровую семантику («тройка цвела перед ним в образе пышного грандифлора, семерка представлялась готическими воротами, туз огромным пауком»). Здесь, в частности, можно усмотреть одну из причин, почему карточная игра заняла в воображении современников (и в художественной литературе) совершенно

особое место. Она не сопоставима с другими модными играми той поры, например с популярными в конце XVIII века шахматами. Карточная игра и шахматы являются как бы антиподами игрального мира. Культура XVIII - начала XIX века знает периоды повального увлечения шахматами. Конфликты на шахматной доске порой принимали очень острую форму - свидетельство наличия азарта. На 20-30-е годы XIX века приходится начало распространенной в то время моде среди состоятельных русских дворян путешествовать по Европе, причем особое значение придавалось пребыванию в Париже. Находясь во Франции, некоторые из таких путешественников становились заядлыми игроками, приобретали там столы, кии, шары. Возвратившись на родину, новоиспеченные поклонники бильярда, отдавая дань моде на все французское, не только сами с удовольствием играли в карамболь, но и приобщали к нему своих знакомых.

При этом азартные игры строятся так, что игрок вынужден принимать решения, фактически не имея никакой (или почти никакой) информации. Таким образом, он играет не с другим человеком, а со Случаем.

Карты же привлекали людей пушкинской эпохи не только надеждами на выигрыш, хотя жажда денег играла в карточной игре всегда большую роль. Становясь как бы моделью общественной жизни, карты сулили успех, удачу и, главное, власть. Карточные азартные игры, еще в начале XVIII века, формально запрещенные и сурово преследовавшиеся, во второй половине века превратились во всеобщий обычай дворянского общества и фактически были канонизированы. Свидетельством их признания явился утвердившийся в 30-е годы XIX века порядок, по которому доходы от игральных карт шли в пользу ведомства Марии Федоровны, то есть на филантропические цели.

Известный ученый Ю.М. Лотман, многое знавший о русской и высокой культуре XVIII-XIX веков и писавший о ней, говорил, что значительное распространение карточных игр - это культурный парадокс. От карточной игры и светских развлечений молодые дворяне легко переходили к новомодным книгам и идеям. Под влиянием светских приличий и обязательного обучения у них постепенно формировался интерес к знаниям. Но выучивался молодой человек обычно не тому, что требовала узаконенная программа. Например, кадеты шляхетского корпуса не столько изучали военно-технические дисциплины, сколько целые недели разучивали и разыгрывали очередную новую трагедию Сумарокова.

### 3.2.7. Значение дискурса дороги в создании образа

Анны Карениной (Задорогина Л.В.)

### 3.2.7. El papel del discurso del camino en la creaci6n de la imagen de Ana Karenina (Zadoroguina L. V.)

Образ Анны Карениной является одним из совершенных в художественном отношении творческих созданий Л.Н. Толстого, который воплотил в этом образе моральную чистоту женской души, человеческую красоту и обаяние женщины, ее духовную силу и величие. Обычно образы людей Толстой создавал приемом контраста между их внешним и внутренним обликом, показывая несоответствие наружности человека его подлинной сущности. Образ Анны построен по иному принципу. В этом образе все гармонично, цельно, законченно. Внешняя и внутренняя красота женщины выплывает в Анне в органической слитности, гармоничном единстве.

Для более точного создания образа Анны Карениной Толстой использует образ дороги как конкретно железной дороги, так и поиска пути обретения своего счастья и любви.

С дорогой связаны этапные события в жизни Анны. В поезде Анна встречает Вронского, первое объяснение в любви Вронского к ней тоже происходит на железной дороге, в пути, на станции. После разрыва с мужем Анна уезжает с Вронским путешествовать по Европе, затем переезжает в имение Вронского. И, наконец, заканчивает свой трагический путь тоже на железной дороге.

Дискурс дороги, многочисленные путешествия говорят о мятушейся натуре Анны, ее пылливом уме, о ее природных задатках, ее неудовлетворенности окружающей действительности.

Образ железной дороги имеет не только прямой, предметный, но переносный многозначный смысл. Дорога воспринимается как символ жестокости и механического бездушия жизни, как символ «железного века», на путях которого гибнут люди, беспокойного движения, всеобщей потревоженности и катастрофичности социальной действительности и нравственно мира. Железная дорога играет в романе зловещую, мистическую роль от начала и до конца. Это символ, воплощающий в себе и зло цивилизации и зло жизни. Все, что в «Анне Карениной» связано с железной дорогой, с образом поезда в подтексте романа наполнено предчувствием неизбежности крушений, бед, трагического несчастья. Это-место встреч Анны и Вронского и поджидавшей ее жизненной катастрофы, место расставаний и гибели людей.

Дискурс дороги в романе Толстого имеет и переносный смысл. Дорога понимается как обретение себя, поиски счастья и любви, поиски нравственного идеала. Трагедия Анны - это трагедия одиночества в духовно омертвевшем обществе. Ее индивидуализм

вытекает из осознания равнодушия окружающих к боли и скорби человека и из осознания незащищенности ее перед неумолимым концом, который она постоянно чувствовала через всякого рода предзнаменования.

Примечательно в этом отношении «вещие» сны Анны. Для Толстого сон выступает как путешествие, дорога в психологию героев, их душевное состояние. Образный строй снов проясняет перспективу развития характера, авторские этические оценки. Смятенное состояние Анны, ощущение кошмара ее реального положения также передано в картинах ее снов.

Анна всем существом своим предвидела смерть, ее она ощущала даже тогда, когда был далек трагический финал. Смерть для Анны не наказание, эта единственная возможность возродить любовь, возможность обновления опустошенного нравственного сознания, это начало жизни, начало дороги ее обновленной души, обогащенной нравственными законами. Л. Фейербах говорил, что смерть - это не кара за грехи, это награда за перенесенные страдания.

Вводя «мотив смерти» Толстой подчеркивает духовность Анны, нравственное превосходство «грешницы» над людьми ее круга.

Наказание Анны в ее совести, произносящей свой жестокий безапелляционный приговор и над окружающей ее средой и над ней самой. Люди из светского дворянско-аристократического общества, лишённые чистоты нравственного чувства, лишены и мук совести. И поэтому они оказываются безнаказанными. Духовный источник жизни, по мнению Толстого, нравственное чувство человека, его совесть, законы добра.

Трагизм судьбы Анны в том, что, находясь в развращенном обществе, в окружении бесчестных людей она пытается отстоять свою нравственную личность, стремится быть честной и до конца правдивой. Это и составляет основную этическую, социальную и реально житейскую коллизию романа об Анне Карениной.

В поле зрения Толстого конфликты личного и должного, те неисчислимые мучения, которые причиняют друг, другу ЛЮДИ, ставя превыше всего свое личное.

Личное должно быть подчинено высшей внеличной цели, без которой невозможна жизнь.

Толстой доказывает всем содержанием романа, что на эгоизме строить жизнь нельзя. Личные страсти не могут быть прочной основой человеческого существования.

В соответствии с таким общим смыслом романа определяется место в нем и толстовское освещение конфликта его главной героини Анны Карениной.

Трагедия Анны в романе - это трагедия жизни, построенной на личной страсти. Разлад с высшими требованиями совести и сосре-



доточенность в мелкой непрочной сфере удовлетворения личного чувства ведет Анну в нравственный тупик и к гибели. Именно в этом смысл эпитафии к роману «Мне отмщение и аз воздам»

Значение дискурса дороги в романе «Анна Карелина» многозначно и помогает Толстому наиболее полно раскрыть образ главной героини, а через нее и свои собственные нравственно-философские искания.

### **3.2.8. Путешествие как бегство: по роману Л.Н.Толстого «Анна Карелина» (Тарасова О.В.)**

#### **3.2.8. El viaje como fuga: segun la novela de L. N. Tolstói "Ana Karenina" (Tarasova O. V.)**

Знакомый сюжет русской классической литературы: некий господин, один, или со спутниками, садится в поезд и уезжает из России в путешествие. Куда он едет, как долго будет отсутствовать, что ищет он в другом краю?

Со времен Петра I можно говорить о формировании в России общеевропейской традиции путешествий. Изначально путешествия русских дворян в Европу были связаны со служением государству, будь это поездка на обучение или дипломатическое поручение, что, впрочем, не мешало и путешественникам удовлетворять и праздное любопытство. Во времена Екатерины I любой дворянин имел право уехать за границу и вернуться в любое время. К началу 19 века можно говорить о путешествиях за границу как о сложившейся форме досуга праздного класса. В это время русская культурная традиция путешествий откликается на все ведущие идейные течения Европы.

Л.Н. Толстой бывает за границей всего два раза (1857 и 1859 годы). Писатель посещает Германию и Францию, останавливается в Италии, в Риме. Германия очень интересуется его. Прежде всего, он отправляется в Берлин, слушает лекции Дройзены (немецкий историк) и Дюбуа-Реимона (немецкий физиолог и философ), посещает музей и особенное внимание обращает на тюрьму в Моабите, где введено было одиночное заключение. Дальше он едет в Дрезден, всюду по дороге осматривая школы, и навещает, между прочим, знаменитого романиста Ауэрбаха, который был в то время его любимцем за то, вероятно, что старался писать книги для народа. В целом, поездки плодотворны и приносят пользу, если не самому графу, то, по крайней мере, делу русского образования, находившемуся еще тогда в зачаточной форме.

Возвращаясь к господину, севшему в поезд, ответим на вопрос: какие причины заставляют нашего путешественника тронуться с места и отправится в столь долгий путь? На самом деле причин может быть несколько:

- лечение, заботы о здоровье (Карловы Вары, Баден-Баден);
- учеба и образование (Германия)
- творчество, занятие искусством и литературой (Италия, Франция):

- отдых на море (Лазурный берег Франции) и т.д.

В творчестве Л.Н. Толстого есть еще один тип путешествия. Это путешествие во времени и пространстве, которое можно охарактеризовать как *бегство*.

Термин «бегство» имеет несколько значений: беспорядочное отступление, удаление, тайный уход. Такая трактовка термина позволяет по-новому взглянуть на сам феномен путешествия, обнаружить психологическую основу этого движения, изменить представления о пространстве и времени, как внешних атрибутах жизни и сделать предметом анализа внутренний мир человека. Путешествие как бегство превращается в бегство от самого себя или к самому себе. «Бегущий» утешает себя иллюзией, что перемена места и круга общения притупит сердечную боль, излечит от душевных ран, даст новые свежие ощущения жизни. Не столь важно, куда бежит наш герой, в попытке убежать от себя не существует престижных маршрутов и проторенных дорог. Герои произведений Л.Толстого вовлечены в это странное путешествие.

Поездка Анны и Вронского в романе Толстого «Анна Каренина» продолжается долго, более трех месяцев. Венеция, Рим, Неаполь и, наконец, маленький итальянский город, где пара решает сделать остановку.

Поначалу Анна радуется перемене места. В России остались переживания, связанные с болезнью, разводом с мужем, ранением Вронского, прощанием с сыном. «Потребность жизни, увеличенная выздоровлением, была так сильна и условия жизни были так новы и приятны, что Анна чувствовала себя непростительно счастливой»<sup>749</sup> [1,34]. Ее отношения с Вронским характеризуются новыми ощущениями свободы, полностью обладания друг другом. Ее восхищение перед ним часто пугает ее самое. Она ощущает себя незначительной и ничтожной перед объектом своей страсти и любви.

Вронский, напротив, не вполне счастлив: « Он скоро почувствовал, что осуществление его желания доставило ему только песчинку из той горы счастья, которой он ожидал... Об удовольствиях холостой жизни, которые в прежние поездки его за границу занимали Вронского, нельзя было и думать...»<sup>750</sup>.

Вронский изменяет внешний облик, отрачивает волосы, носит шляпы с мягкими полями. Изменяются и занятия. Живопись, вот что интересует его более всего. Почти готов портрет Анны в средневековом интерьере...Встреча с художником Михайловым

<sup>749</sup> Толстой Л. Собрание соч. в !2 т., т.8. - М.: Издательство «Правда», 1987. - С. 34.

<sup>750</sup> Там же. - С. 35.

является кульминацией путешествия. Михайлов тоже начинает работать над портретом Анны и, в самом начале, поражает всех тем необыкновенным сходством и особенной красотой, отраженной на холсте. Вронский не может взять в толк, как, посторонний человек смог разглядеть в Карениной ее тайную сущность, которая может открыться только взгляду возлюбленного. Нет смысла продолжать писать свою картину, Вронский останавливает работу и перестает заниматься живописью.

«Но без этого занятия жизнь его и Анны, удивлявшейся его разочарованью, показалась им так скучна в итальянском городе, палаццо вдруг стал так очевидно стар и грязен, так неприятно пригляделись пятна на гардинах, трещины на полах, отбитая штукатурка на карнизах...что надо было переменить жизнь»<sup>751</sup>.

Перемена жизни, вот та спасительная соломинка, на которую уповают любовники, пускаясь в путешествие. Перемена жизни - иллюзия сохранения отношений, которые обречены. Бегство в Италию кажется выходом из ситуации неприятия, светского презрения к любовному роману Анны и Алексея.

Путешествие по Италии - это увертюра конца, обреченности. На чужой земле еще больше обостряется чужеродность двух людей. Женщины, способной любить самозабвенно и жертвенно и мужчины - не готового выдержать столь непосильный груз чувств.

Можно путешествовать, убегая от мест, где было хорошо или плохо, из времени, которое становится прошлым, в тот же миг, когда уступает место настоящему и будущему. Нельзя спастись бегством из тюрьмы собственного тела и мыслей. Для этого надо прекратить существование этого тела в любом пространстве и времени. Анна Каренина принимает решение, выбор сделан. Путешествие тела закончено, поезд уехал, быть может, именно в нем предается бегству наш господин инкогнито, движимый иллюзией спасения, которое влечет за собой перемена мест.

### **3.2.9. Последнее путешествие Анны Карениной в «никуда»?**

**(Евграфова Е.В, Николаенко В.Н.)**

#### **3.2.9. El ultimo viaje de Ana Karenina a "ningun lugar"**

**(Evgrafova E. V., Nikolaenko V. N.)**

«А где кончается любовь, там начинается ненависть...» - думала Анна Каренина, когда ехала на вокзал. Её размышления ясно прорисовывали все ее положение. Она поняла, что «в нем [Вронский] было торжество тщеславного успеха. Разумеется, была и любовь, но большая доля была гордость успеха. Он хвастался мной. Теперь это прошло...». Когда она села в поезд, на

<sup>751</sup> Толстой Л. Собрание соч. в 12 т., т.8. - М.: Издательство «Правда», 1987. - С. 51.

платформе ходил мужичок в фуражке, нагибаясь под колеса. И Анна с ужасом вспомнила свой сон. В ее купе села семейная пара. Не обращая на них внимания, она снова погрузилась в раздумья.. Анна поняла, что «не может придумать такое положение, где бы она не могла мучиться, ведь человек создан для этого». «А когда видишь правду, что же делать? - подумала Каренина». На эту мысль Анны ответила дама, сидевшая напротив. «На то дан человеку разум, чтобы избавиться от этого, что беспокоит». И эту фразу Анна повторяла и повторяла. Приехав на станцию Обираловка, Каренина стала искать кучера Вронского. Он передал записку от него. «Очень жалею, что записка не застала меня. Я буду в десять часов». Она со злобой подумала: «Так! Я этого ждала!». И тихо пошла по платформе. Мимо проходили какие то люди, вглядывались в нее. Пошел товарный поезд, платформа затряслась и она вспомнила о раздавленном человеке в день ее первой встречи с Вронским. Она поняла, что нужно делать.

Роман Льва Николаевича Толстого «Анна Каренина» это великое произведение тех времен. В нем отражены проблемы, волновавшие писателя. Толстой работал над «Анной Карениной» более 4х лет - с 1873 по 1877 года. За то время роман претерпел 5 редакций, в которых менялась сюжетная линия, менялись герои и их имена. «Анна Каренина» публиковалось по частям в течении 1876 по 1877 годов.

В первой части романа она предстает нам примерной матерью и женой, уважаемой светской дамой и даже примирительницей неурядиц в семье Облонских. Жизнь Анны Аркадьевны более всего наполняла любовь к сыну, хотя свою роль любящей матери она несколько преувеличенно подчеркивала. Лишь Долли Облонская чутко улавливала во всем складе семейной жизни Карениных что-то фальшивое, хотя отношение Анны к мужу строилось на безусловном уважении. После встречи с Вронским, еще не дав воли зарождающемуся чувству, Каренина осознает в себе не только пробудившуюся жажду жизни и любви, желания нравиться, но и некую неподвластную ей силу, которая независимо от ее воли управляет поступками, толкая к сближению с Вронским и создавая ощущение защищенности «непроницаемой броней лжи». Кити Щербацкая, увлеченная Вронским, во время рокового для нее бала видит «дьявольский блеск» в глазах нашей героини и ощущает в ней «что-то чрское, бесовское и прелестное». Следует заметить, что правдивая, искренняя Анна Каренина, ненавидящая всякую фальшь и ложь, имеющая в свете репутацию справедливой и морально безукоризненной женщины, сама запутывается в лживых и фальшивых отношениях с мужем и светом. Под влиянием встречи с Вронским резко изменяются отношения Каренины со всеми окружающими: она не может

терпеть фальши светских отношений, фальши взаимоотношений в своей семье, но существующий помимо ее воли дух обмана и лжи увлекает ее все дальше к падению.

Сблизившись с Вронским, Анна Каренина осознает себя преступницей. После неоднократно проявленного мужем по отношению к ней великодушия, особенно после полученного во время послеродовой болезни прощения, Анна все больше и больше начинает ненавидеть его, болезненно ощущая свою вину и сознавая нравственное превосходство мужа. Ни любимый сын, ни поездка с Вронским в Италию, ни жизнь в его имении не дают ей желаемого покоя, а приносят лишь осознание глубины своего несчастья и унижения. Больше всего мучений наша героиня испытывает от невозможности соединить вместе сына и Вронского. Углубляющийся душевный разлад, двусмысленность общественного положения не могут компенсировать ни окружение, искусственно создаваемое Вронским, ни роскошь, ни чтение, ни интеллектуальные интересы. Каренина постоянно чувствует свою полную зависимость от воли и любви Вронского, что раздражает ее, делает подозрительной. Постепенно Анна приходит к полному отчаянию, мыслям о смерти, которой она хочет наказать Вронского, оставшись для всех не виноватой, а жалкой.

История жизни Карениной обнаруживает незыблемость «мысли семейной» в произведении: невозможности достижения собственного счастья за счет несчастья других и забвения своего долга и нравственного закона.

Читая роман, замечаешь некую особенность или знаки, предупреждающие о несчастье. Так Анна Каренина и Алексей Вронский впервые видят друг друга на железной дороге, и встреча эта омрачается смертью путевого обходчика под колесами поезда, как оборвется и жизнь Анны. С этой дорогой, с гибелью станционного рабочего, связан двойной сон любовников, предвещающий и предвещающий смерть героини. В одну и ту же ночь он, с небольшими различиями, снится обоим. «Он проснулся в темноте (наступил вечер), дрожа от страха, он поспешно зажег свечу: «Что такое? Что? Что такое страшное я видел во сне? Да, да. Мужик-обкладчик, кажется, маленький, грязный, с взъерошенной бородкой, что-то делал нагнувшись и вдруг заговорил по-французски какие-то странные слова. Да, больше ничего не было во сне, - сказал он себе. - Но отчего же это было так ужасно?» - Да, сон, - сказала она. - Давно уж я видела этот сон. Я видела, что я вбежала в свою спальню, что мне нужно взять там что-то, узнать что-то; ты знаешь, как это бывает во сне, - говорила она, с ужасом широко открывая глаза, - и в спальне, в углу стоит что-то. И это что-то повернулось, и я вижу, что это мужик маленький с взъерошенной бородою

и страшный. Я хотела бежать, но он нагнулся над мешком и руками что-то копошится там...Он копошится и приговаривает по-французски скоро-скоро и, знаешь, грассирует: «Il faut de battre le fer, le brouer, le retrir...» Характерно, что тема Анны и Алексея Вронского связана с железом, с поездом, с достижениями техники, т.е. с неодолимыми вещами, служащими и фоном действия, и орудием самоубийства. Гибель героини предсказывается не только смертью путейца и вызванными ею кошмарами, но и эпизодом на скачках, где Вронский губит чудесную, послушную и самоотверженную лошадь: «...перед ним, тяжело дыша, лежала Фру-Фру и, перегнув к нему голову, смотрела на него своим прелестным глазом. Все еще не понимая того, что случилось, Вронский тянул лошадь за повод. Она опять вся забилась, как рыбка, треща крыльями седла, выпростала передние ноги, но, не в силах поднять зада, тот час же замоталась и опять упала на бок. С изуродованным страстью лицом, бледный и с трясущейся нижней челюстью, Вронский ударил ее каблуком в живот и опять стал тянуть за поводья. Но она не двигалась, а, уткнув храп в землю, только смотрела на хозяина своим говорящим взглядом. - Ааа! - промышчал Вронский, схватившись за голову. - Ааа! что я сделал! - прокричал он. - И проигранная скачка! И своя вина, постыдная, непростительная! И эта несчастная, милая, погубленная лошадь!». Нагнетание разнообразных мрачных сцен на протяжении всего романа создает нужное Толстому ощущение трагедии, греха и грядущего возмездия.

Приходит вопрос Была ли бессмысленна смерть Анны Карениной? Считаю, что так или иначе, самоубийство это грех и никогда не выход. Ситуацию можно было бы решить как то и без самоубийства. Наоборот, такая смерть показывает её слабость и неспособность разрешить ситуацию. Даже если такая ситуация была для нее тупиком, то можно было бы начать жизнь с «чистого листа», начать все заново, не возвращаясь к прошлому.

Выход романа очень взбудоражил критиков. «Анна Каренина» по выходу в свет имела огромный успех. Всякая новая глава романа «подымала все общество на дыбы, - пишет одна из современниц, - и не было конца толкам, восторгам, и пересудам, и спорам, как будто дело шло о вопросе, каждому лично близком»<sup>752</sup>. Уже в майском номере журнала за 1875 год появилась «полуредакционная» статья «По поводу нового романа гр. Толстого», подписанная начальной буквой «А». Автором этой статьи был В.Г. Авсеенко, критик и романист катковского круга. Он утверждал, что «Анна Каренина» - это, прежде всего, великосветский роман, а сам Толстой - художник, при-

надлежащий к школе «чистого искусства». Социальный смысл романа был сведен к воспеванию «наследственности культуры, чего вообще недостает нашему обществу». Автора несколько смущали крестьянские сцены в романе и мужицкие пристрастия Левина, зато он был в восторге от сцены бала и множества великосветских лиц, хотя и освещенных, по его мнению, слишком «объективно». Статьи Авсеенко удивляли Достоевского. «Авсеенко, - пишет Достоевский в «Дневнике писателя», отвечая на его критику, - изображает собою как писатель деятеля, потерявшегося на обожании высшего света. Короче, он пал ниц и обожает перчатки, карету, духи, помаду, шелковые платья (особенно тот момент, когда дама садится в кресло, а платье зашумит около ее ног истана) и, наконец, лакеев, встречающих барыню, когда она возвращается из итальянской оперы»<sup>753</sup>. Достоевский посвятил роману статью под названием «Анна Каренина, как факт особого значения». Для Достоевского «Анна Каренина» была современным романом. Роман поразил современников не только «вседневностью содержания», но и «огромной психологической разработкой души человеческой», «страшной глубиной и силой», «небывалым, - как говорил Достоевский, - доселе у нас реализмом художественного изображения». источник У Достоевского было свое отношение к тем проблемам, которые затрагивал Толстой. Он говорил об «извечной виновности человека», осуждал «лекарей социалистов», стремился «неоспоримо разрешить вопрос». Любопытно, что Толстой «пропустил» статью Достоевского и никогда о ней не говорил, даже как будто и не читал ее. Но Достоевский первый указал на великое художественное значение романа Толстого. «Анна Каренина» есть совершенство как художественное произведение, - писал Достоевский, - ...и такое, с которым ничто подобное из европейских литератур в настоящую эпоху не может сравниться»<sup>75\*</sup>.

Каждое произведение Толстого - это настоящее открытие для читателей. Это роман, в котором отразилась целая эпоха с ее надеждами, страстями, тревогами. Герои «Анны Карениной» это люди «старых устоев», но в тоже время принадлежащие к новому, «переходному времени». Толстой показал нам на всех уровнях нравственное падение общества, но при этом заставил многих женщин задуматься над собственной судьбой. Книга эта живет, увлекает чувство и мысли читателя, так как тема ее вечная и раскрыта великим русским художником и мыслителем в полном объеме.

Достоевский Ф. М., Поли. собр. соч., т. П. - СПб., 1895.  
Там же.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ CONCLUSIONES

Состоявшаяся конференция поставила немало интересных вопросов, связанных с практикой конкретных дискурсов в разных сферах общественных и гуманитарных наук, хотя, с другой стороны, она также оставила без ответов и многие актуальные проблемы методологии и теории дискурса. Нам кажется, что на дальнейший поиск в этом направлении может вдохновить изящная метафора Ролана Барта, сравнившего знаки семиотики с цветами, а дискурсологию с искусством составлять из их сочетаний букеты на все вкусы.

El simposio que tuvo lugar hace algunos meses planteo bastantes e interesantes interrogantes vinculados con las practicas de ios discursos concretos en diferentes esferas de las ciencias sociales y humanidades, aunque, por otra parte, tambien dejo sin respuesta muchos aspectos actuales de la metodologia y de la teoria del discurso. Nos parece que la busqueda en esta direccion podria ser inspirada por la metafora elegante de Roland Barthes, quien comparo los signos de la semiotica con las flores y la discursologfa con el arte de hacer de sus combinaciones ramilletes para todos los gustos.

Техн. редактор А.В. Миних

Издательский центр

Южно-Уральского государственного университета

Подписано в печать 24.03.2.011. Формат 60x84 1/16. Печать трафаретная. Усл. печ. л.26,04. Тираж 500 экз. Заказ 79. Цена С

*Отпечатано в типографии Научно-образовательного центра «Комплексные проблемы общественных наук», 454080, г. Челябинск, пр. им. В.И. Ленина, 76, оф. 458а.*