

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

Э  
Х341

## **ТЕОЛОГИЯ**

**и науки о религии**  
Монография

## **TEOLOGÍA**

**y ciencias sobre religión**  
Monografía

## **THE THEOLOGY**

**and sciences on religion**  
The monograph

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

\*\*\*\*\*

ББК Э210.0

**Теология и науки о религии:** монография / под общей редакцией М.А. Малышева и В.Е. Хвощева; Россия – Мексика. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ; Изд-во Научно-образовательного центра «Комплексные проблемы общественных наук». – 2011. – 559 с.

**Teología y ciencias sobre religión:** monografía / coordinadores: Mijail A. Malishev y Vladimir E. Jvoshev; Rusia – México. – Cheliabinsk: Centro editorial Científico-Educativo «Problemas Complejos de las Ciencias Sociales». – 2011. – 559 pp.

**Theology and sciences on religion:** the monograph / jointly edited by Mikhail A. Malyshev and Vladimir Khvoshchev; Russia – Mexico. – Chelyabinsk: SUSU Publishing Centre; SEC «CPSS» Publishers. – 2011. – 559 p.

Большинство авторов этой книги являются материалистами и даже атеистами. Но ни материалистическое, ни атеистическое отношение к миру не дают, по нашему убеждению, оснований для игнорирования обширной теологической культуры, накопленной человечеством, чтобы отказаться от поиска в теологии научного или хотя бы рационального зерна.

La mayor parte de los autores de este libro son materialistas e, incluso, algunos son ateos. Pero, según nuestra opinión, la posición materialista y la actitud atea no son razones para ignorar la amplia cultura teológica acumulada por la humanidad para rechazar la búsqueda de un grano científico o, por lo menos, racional en la teología.

The authors of this book are materialists and even atheists in their majority. But, in our view, neither materialistic, nor the atheistic vision of the world gives an excuse for ignoring the extensive theological culture accumulated by the mankind and for abandoning the search for a scientific or at least a rational grain in theology.

**Научные рецензенты:**

**Dictaminadores científicos:**

Doctora en Antropología, profesora Manola Sepúlveda Garza  
Доктор антропологии, профессор Манола Сепульведа Гарса  
Доктор исторических наук, доктор искусствоведения, профессор Николай П. Парфентьев  
Doctor en las ciencias históricas, doctor en ciencias del arte, profesor, Nikolai P. Parfentiev

*Одобрено Советом Исторического факультета ЮУрГУ*

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

*Одобрено Административным Советом Гуманитарного Факультета АУИИМ*

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

ISBN 978-5-696-04054-7

© Издательский центр ЮУрГУ, 2011  
© Издательство НОЦ «КПОН», 2011

Содержание  
Índice

<b>Введение</b>	
<b>Introducción</b> .....	8
<b>1. Теология как наука</b>	
<b>1. Teología como ciencia</b>	
1.1. Теология, философия и науки о религии: предметные соотношения и внеучные связи (Хвощёв В.Е.) Teología, filosofía y ciencias de la religión: relaciones disciplinarias y vínculos extracientíficos (Jvoschev, Vladimir E.) .....	11
1.2. Опроверг ли И. Кант онтологическое доказательство бытия Бога? (Григорьева Л.М.) Kant refutó la demostración ontológica del ser de Dios? (Grigorieva, Ludmila M.) .....	18
1.3. К вопросу о предмете теологии (Прилукова Е.Г.) Hacia el objeto de la teología (Prilukova, Ekaterina G.) .....	26
1.4. Основные теологические концепции трансцендентного личного бессмертия (Вишев И.В.) Principales concepciones teológicas sobre la inmortalidad trascendente individual (Vishev, Igor V.) .....	38
1.5. Философская феноменология и проблема возможности универсальной гуманистической теологии (Беспечанский Ю.В.) La fenomenología filosófica y el problema de la posibilidad de una teología universal humanista (Bespechanskii, Iuri V.).....	60
<b>2. Фрагменты истории и формы религиозно-теологической мысли</b>	
<b>2. Fragmentos de la historia y formas del pensamiento religioso-teológico</b>	
2.1. Теологическая антропология в историческом развитии (Степанова Е.А.) Antropología teológica en el desarrollo histórico (Stepanova, Elena A.) .....	74
2.2. Музыка «серебряного века» как теургия в звуках (Апрелева В.А.) La música del «siglo de plata» como teúrgia de los sonidos (Apreleva, Victoria A.) .....	93

2.3. Философия «русского духовного ренессанса» и ее отражение в творчестве представителей «Нового направления» (Скридловская М.А.) La filosofía del «renacimiento espiritual ruso» y su reflejo en la obra de la «Corriente nueva» (Skridlevskaya, María A.) .....	104
2.4. Теология и политическая власть в древней Греции (Глухарев Д.С.) Teología y poder político en Grecia antigua (Glujarev, Dmitri S.) .....	112
2.5. Святитель Григорий Богослов об античной философии (Логиновский С.С.) Santo Grigorio, el Teólogo y sus opiniones sobre la filosofía antigua (Loguinovski, Serguei S.) .....	122
2.6. Рациональность религиозного опыта Э. Фромма (Куштым Е.А.) Racionalidad de la experiencia religiosa de Erich Fromm (Kushtim E. A.) .....	134
2.7. Персонология святости в индийской и европейской традиции (Романов А.В.) Personología de lo sagrado en la tradición hindú y europea (Romanov A. B.) .....	152
2.8. Игра как ритуализированная форма деятельности (Гутенёв М.И.) El juego como forma ritualizada del comportamiento (Guteniov, Maksim I.) .....	168
2.9. Отражение религиозных представлений населения Южного Урала в символике орнамента тканых произведений народного искусства: конец XIX–начало XX вв. (Безгодова Н.В.) El reflejo de las representaciones religiosas de la población de los Montes Urales del Sur en el simbolismo de decoración de los tejidos del arte popular (finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX (Bezgodova Nadezda V.) .....	178

### 3. Теологические и религиозные аспекты социальных процессов и институтов

#### 3. Contextos teológicos de las instituciones y los procesos sociales

- 3.1. Кризис культуры в христианских теологических концепциях Р. Гвардини, П. Тиллиха и Х. Кокса  
(Поддубнова Е.И.)

La crisis de la cultura en las teorías teológicas cristianas de R. Guardini, P. Tillich y H. Cox (Poddubnova Elena I.) .....	188
3.2. Проблема сакральности власти (Прилукова Е.Г.)	
Problema de sacralidad del poder (Prilukova Ekaterina G.) .....	209
3.3. Трансцендентные основания функционирования политической системы: к постановке проблемы (Трегубов Н.А.)	
Fundamentos trascendentes del funcionamiento del sistema político: planteamiento del problema (Tregubov Nikita A.) .....	221
3.4. Гендерные аспекты теологических концепций (Мирошниченко М.И.)	
Los aspectos del género de las concepciones teológicas (María I. Miroshnichenko) .....	237
3.5. Новые религиозные движения в России (Моисеенко А.А.)	
Los nuevos movimientos religiosos en Rusia (Moiseenko, Alexandra A.).....	275
<b>4. Феноменология и герменевтика de la religión</b>	
<b>4. Феноменология и герменевтика de la religión</b>	
4.1. La filosofía de la religión desde la hermenéutica analógica (Mauricio Beuchot)	
Философия религии с точки зрения аналогической герменевтики (Маурисио Беушот) .....	280
4.2. Fenomenología y filosofía de la religión: introducción para una filosofía analógica de la religión (José Antonio Mondragón Rosales)	
Феноменология и философия религии: введение в аналогическую философию религии (Хосе Антонио Мондрагон Росалес) .....	291
4.3. Amor y comunidad: base del humanismo cristiano (Loreto Salvador Benítez)	
Любовь и солидарность: основы христианского гуманизма (Лорето Сальвадор Бенитес) .....	313
4.4. «Yo, mujer, teologizo»: teología latinoamericana de la liberación desde la experiencia de las mujeres (Miguel Ángel Sobrino Ordóñez)	

«Я, женщина, рассуждаю на теологические темы»: латиноамериканская Теология Освобождения с точки зрения женского опыта (Мигель Анхел Собрино Ордоньес) .....	329
4. 5. El lenguaje místico se asoma en la modernidad (Josué Manzano Arzate) Таинственный язык показывает себя современности (Хосе Мансано Арсате) .....	354
<b>5. Religión en la historia del pensamiento humano</b>	
<b>5. Религия в истории человеческой мысли</b>	
5.1. La autoconciencia profética de fray Bartolomé de Las Casas (Marco Urdapilleta Muñoz) Пророческое самосознание фра Бартоломе де Лас Касаса (Марко Урдапилета Муньос) .....	363
5.2. Hegel: religión y epistemología: dos rutas hacia el absoluto (Roberto González Hinojosa) Гегель: религия и эпистемология: два пути к абсолюту (Роберто Гонсалес Инохоса) .....	380
5.3. Nikolai Berdiaev: heraldo rebelde de la libertad religiosa (Mijail Malishev, Pedro Hinojosa Gutiérrez) Николай Бердяев: мятежный глашатай религиозной свободы (Михаил Малышев, Педро Инохоса Гутierrez) .....	397
5.4. El camino a lo sagrado: fe, cuidado y vida (Rubén Mendoza Valdés) Путь к священному: вера, забота и жизнь (Рубен Мендоса Вальдес) .....	420
5.5. Mircea Eliade: Fenomenología de la religión (Mariano Rodríguez González) Мирча Элиаде: герменевтика религии (Мариано Родригес Гонсалес) .....	433
5.6. «La teología histórica» y el papel de la Iglesia en América Latina (Marco Antonio Monroy Jiménez) «Историческая теология» и роль церкви в Латинской Америке (Марко Антонио Монрой Хименес) .....	449
<b>6. Secularización, laicismo y pseudo religión</b>	
<b>6. Секуляризация, светскость и псевдорелигия</b>	
6.1. El por qué de un Estado laico (Roberto Blancarte) Почему государство является светским (Роберто Бланкарте) .....	469

6.2. Laicidad: el ejercicio de la ciencia frente a los juicios de valor religiosos y políticos (Pedro Canales Guerrero) Светскость: практика науки и ее отношение к оценочным религиозным и политическим суждениям (Педро Каналес Герреро) .....	484
6.3. El historicismo como pseudo religión (Mijail Malishev) Историцизм как псевдорелигия (Михаил Мальшев) .....	495
6.4. Medio siglo de secularización (Herminio Núñez Villavicencio) Полвека секуляризации (Эрминьо Нуньес Вильявисенсио) .....	510
6.5. Filosofía, religión y mercado en el mundo neoliberal (Mario Magallón Anaya) Философия, религия и рынок в неолиберальном мире (Марио Магальон Аная) .....	533
6.6. Breve ensayo de ateología (Juvenal Vargas Muñoz) Краткое эссе по поводу «атеологии» (Хувеналь Варгас Муньос) .....	548
<b>Вместо заключения</b> <b>En lugar de conclusions</b> .....	553

**Введение**  
**Índice**

*Эта книга появилась благодаря поддержке творческих усилий большого коллектива исследователей России и Мексики, оказанной Министерством образования и науки Российской Федерации (контракт от 22 марта 2010 г. № 02.740.11.5205).*

*Нашей главной целью было обоснование теологии как науки о сущности бытия. Очевидно, что достижение подобных целей заведомо неосуществимо и может быть принято не более как общий ориентир движения на пути к познанию. В этом плане проделанная работа представляет собой всего лишь первый шаг в заявленном направлении. И особенно отрадно, что этот шаг был нами сделан совместно с мексиканскими коллегами, отделёнными от нас, казалось бы, непреодолимыми языковыми, культурными, конфессиональными барьерами, не говоря уже о разделяющих нас географических пространствах.*

*Мы понимаем, что научная работа не может быть полноценной, если не сопровождается соответствующей образовательной деятельностью. Поэтому стремились воплотить результаты своих поисков в разработке универсальной концепции теологического образования. Такая концепция, на наш взгляд, не должна содержать конфессиональных приоритетов или полагаться на церковные догматы. Она не может быть аполитичной, оторванной от реальности или игнорировать потребности освобождения духовных сил человека, раскрепощения его творческого потенциала. Не может она быть и проповедью индивидуализма или поглощающей человеческую личность соборности. Только при таких условиях теологическая наука и образование могут выполнить свою основную миссию — содействовать культурному развитию народов и их сближению на основе духовного совершенствования.*



Доктор исторических наук,  
доктор искусствоведения,  
профессор  
Николай Павлович Парфентьев:

Авторский коллектив этой монографии представлен преимущественно профессорами-исследователями мексиканских университетов, профессорами и доцентами Южно-Уральского государственного университета, других вузов города Челябинска и Урала. Есть среди авторов и молодые, начинающие свой творческий путь, преподаватели. Всех их объединила попытка не только изучить значительный пласт мировой теологической культуры, но и разобраться в предмете теологии, который на протяжении многих веков человеческой истории менял своё содержание и роль в развитии общества.

Трудно не согласиться с большинством авторов относительно важности тех вопросов теологии, которые они рассматривают в своих разделах. Заслуживает внимания общая позиция, направленная на преодоление конфессиональных различий теологических школ, и выход за узкие рамки традиционного богословия. Вызывает интерес стремление выяснить общее и особенное, присущее теологии, философии и религии, определить теологические источники искусства и науки.

К очевидным достоинствам монографии следует отнести её направленность на выработку нейтральной позиции авторов относительно православия, католицизма, ислама, на более детальное знакомство с латино-американской спецификой теологии освобождения, на развитие идей естественной и политической теологии.

На фоне очевидного дефицита современной теологической литературы в России совместный труд российских и мексиканских учёных выглядит призывом к заполнению образовавшегося здесь в последние десятилетия интеллектуального вакуума.

Возможно, что некоторые тезисы, выдвигаемые в монографии, в частности, о строгой научности теологии и её прямой обращённости к сущности бытия природы и человека, нуждаются в более тщательном обосновании.

Тем не менее, работа авторского коллектива может рассматриваться не только в качестве этапа реализации научно-исследовательского проекта, но и как шаг в подготовке образовательной деятельности по направлению «Теология».

**Doctor en las ciencias históricas,  
doctor en ciencias del arte,  
profesor  
Nikolai P. Parfentiev:**

El colectivo de los autores de esta monografía está representado básicamente por profesores-investigadores de las Universidades mexicanas y por profesores y maestros de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur y otros centros educativos de la ciudad Cheliabinsk y otras ciudades de los Montes Urales. Entre los autores se encuentran investigadores jóvenes, a quienes les unen un intento no sólo de estudiar un estrato significativo de la cultura teológica universal, sino también comprender el objeto de la teología que en el transcurso de los siglos de la historia humana ha cambiado su contenido e importancia en el desarrollo de la sociedad.

Es difícil estar en desacuerdo con la mayoría de los autores en relación a la significación de aquellas cuestiones de teología que se analizan en los apartados de este libro. Merece atención la posición general dirigida a superar las diferencias confesionales de las escuelas teológicas y salir de los límites estrechos de la teología tradicional; también provoca interés destacar lo general y lo particular que es inherente a la teología, la filosofía y la religión, y definir las fuentes teológicas del arte y de la ciencia.

Otro mérito evidente de esta monografía es la aspiración de sus autores para elaborar una posición neutral en cuanto a la ortodoxia, el catolicismo y el islamismo, su acento en el carácter específico latinoamericano de la teología de la liberación y su énfasis en el desarrollo de las ideas de la teología natural y política.

Tomando en consideración el déficit de la literatura teológica moderna en Rusia, la obra conjunta de los científicos rusos y mexicanos que aquí se ofrece, representa un llamado a los investigadores en ciencias sociales para llenar este vacío intelectual que se formó en los últimos decenios.

Para terminar queremos señalar que no excluimos que algunas tesis postuladas en esta monografía requieran de una argumentación más rigurosa en su orientación directa a la esencia del ser de la naturaleza y del hombre. Sin embargo, el trabajo del colectivo de los autores que aquí escriben puede ser considerado no sólo como una etapa en la realización del proyecto de investigación, sino también como un paso en la preparación de las condiciones educativas dirigidas al estudio de la "Teología".

## 1. ТЕОЛОГИЯ КАК НАУКА 1. TEOLÓGIA COMO CIENCIA

1.1. Теология, философия и религиозная наука: предметные соотношения и вненаучные связи (Хвошѣв В.Е.)

**Teología, filosofía y ciencias de la religión: relaciones disciplinarias y vínculos extracientíficos (Jvoschev Vladimir E.)**

*Resюме.* В разделе утверждается, что теология, философия и религия объединены общей целью – поиском сущности бытия. Этой целью определяется единый предмет научных составляющих и первой, и второй, и третьей. Различия теологии, философии и религии обусловлены аксиомами, методами, моделями, используемыми каждой из них для движения к общей цели, а противоположности следует искать в сфере не научных идеологических отношений.

*Resumen.* En este apartado se afirma que la teología, la filosofía y la religión están unidas por un objetivo común: la búsqueda de la esencia del ser. Este mismo objetivo define el objeto de los componentes científicos de las tres materias señaladas. Las diferencias entre ellas están determinadas por axiomas, métodos y modelos, utilizados para llegar a esa meta común, y sus oposiciones habría que buscarlas en la esfera de las relaciones no científicas e ideológicas.

*The resume.* This section affirms that theology, philosophy and religion are united by a wider objective – a search for the essence of existence. That objective defines a common theme of scientific components in the first, second and the third disciplines. The differences among theology, philosophy and religion are caused by axioms, methods and models used by each of them to achieve that overall goal. And the contrasts should be sought in the sphere of non-scientific ideological relations.

Теология, философия и религия играют заметную роль и занимают видное место в духовной и материальной культуре человечества. Каждый из этих сопутствующих человеческому существованию феноменов располагает собственным социальным и личностным пространством, обладает предметной обособленностью и самодостаточностью, каждый из них, в то же время, имеет общие сегменты, где разделить их практически невозможно.

В материальном плане религия высоко парит над теологией и философией: за тысячелетия развития она обрела структуру – церковь и обросла не малой собственностью. Материализовавшись в церкви, религия стала тратить много сил на оправдание своего сытого существования. На этой почве строгость религиозных принципов всё чаще ослаблялась исключениями из общих правил в угоду правящей власти. Появились враги, отступники, иноверцы, на которых не распространялись церковные каноны и в отношении которых допускалось откровенное насилие со стороны добропорядочных верующих. С другой стороны, образовались группы, пренебрегающие религиозными и нравственными

ми нормами, но по своему влиянию в обществе не подвластные серьёзной церковной критике. Подобные тенденции были заметны и в христианстве, и в исламе.

Разрыв между религиозным «словом» и церковным «делом» не мог не отразиться на идейной позиции церкви: жёсткие библейские основы религиозных учений всё чаще уступали место многосмысловым толкованиям этих основ, а строго предписывающий характер догматов человеческого поведения ослаблялся ради оправдания государственной политики. В нравственно-этическую систему религиозных учений церковь внесла политико-прагматические поправки, превратившись тем самым в рядовой элемент государственно-политической системы, выполняющий воспитательные функции угодные государству.

На этой почве современная церковь во многом утратила моральный авторитет и довольствуется материальными приобретениями, выполняя роль своеобразного буфера межклассового взаимодействия в обществе, призванного смягчать социальные противоречия. Но церковь без авторитета не может быть полезной власти, поэтому власть стремится возродить церковный авторитет и поставить его себе на службу.

В отличие от религиозных учений философия, особенно российская, структурирована слабо. Поэтому государству не составляет труда подрывать при необходимости научный фундамент философии и поддерживать хаотичный философский дискурс, оправдывающий сомнительную государственную политику. В нашей стране на пепелище диалектического материализма по этой причине буйным цветом расцвели идеалистические сорняки, за которыми исчезли былые ростки философской науки: действительность философу заменили ощущения этой действительности, реальность вытеснил воображаемый мир, вещи исчезли, а на смену им пришли фантомы-симулякры. Понятно, что в такой трансляции философская наука разжижается до философского мировоззрения, а далее переходит в «философское» мироощущение, созерцание и выражается в религиозном откровении, поглощаясь в конечном итоге, церковной догматикой.

Но если философия в России не имеет жизнеспособной структуры, позволяющей выживать ей в рыночных условиях, то российская теология фактически не организована вовсе и кормится остатками со всё более обильного стола церкви. Нет сомнений, что на церковную поддержку теология может рассчитывать лишь в той её форме, которая ограничивается богословием. Научная составляющая теологии в лучшем случае будет игнорироваться церковной, а, в конечном итоге, и государственно-политическими системами.

С другой стороны, современная церковь, как и все без исключения элементы политических систем государственных образований, испытывает идейную недостаточность, вызванную всеобщим дефицитом веры. Как ни странно, но преодолеть дефицит веры можно только посредством науки. Только научное мышление рождает в человеке сомнение, а недостаток знаний и неспособность науки предоставить исчерпывающий материал для построения целостной картины мира восполняется формированием веры. Причём наличием веры не в универсальную фантастическую конструкцию, догматическую и завершённую, а веры индивидуальной и потому специфической, восстанавливающей логические разрывы в сознании. И чем больше пустот в мировоззрении конкретного человека, тем больше его потребность в вере.

Но если такие бреши огромны, то заполнить их самостоятельно не под силу каждому. Тогда на помощь растерявшемуся разуму приходит церковь со своими относительно простыми идейными конструкциями и ритуалами, призванными не столько объяснять жизненную ситуацию, сколько поддерживать определённый порядок жизни.

Во внеучной области человеческого бытия современная церковь продолжает удерживать прочные позиции. Отработанные до совершенства методы духовного приручения больших масс людей не могут не находить заинтересованной поддержки у государственной власти. За редким и временным исключением, когда власть справляется с обществом посредством прямого насилия. Но, так или иначе, церковь и государство всегда оказываются союзниками, а чаще – партнёрами в социально-политическом управлении гражданским обществом.

Едва ли не важнейшей основой партнёрства государства и церкви является обоюдное стремление, лишённое конкуренции, к формированию массы индивидов, предпочитающих веру науке. Излишне доказывать, что столь удобный для политического управления объект, тормозит общественное развитие и ведёт к застою и стагнации. Поэтому независимо от государственных и церковных усилий в современных развитых странах наметился вектор движения к приоритетности прагматичного, основанного на науке, индивидуального знания над организованными и консервативными по сути формами эксплуатации веры.

Есть основания утверждать, что современное общество не перестанет быть верующим, но вера перестанет быть прерогативой церкви и утверждается там, где она и пребывала всегда – во внутреннем мире человека. Именно здесь вера образует симбиоз с научными представлениями индивида и перестанет противостоять научному знанию, скорее дополняя и обогащая это знание. Столь странная, на первый взгляд,

гармония науки и веры во внутреннем мире человека является гарантией сближения институтов науки и церкви в мире внешнем. Для этого необходим пересмотр сущности и содержания религии и на этой основе модернизация церкви, как общественного института.

Может показаться парадоксальным стремление усмотреть в религиозных верованиях образы строгой науки. Уместно напомнить, однако, что научность того или иного миропонимания определяется не в последнюю очередь качеством прогностической модели, которым оно располагает. «Слепая» наука, не способная к предвидению, какой бы истинной и логичной она не казалась, не может считаться наукой. И наоборот, самая неуклюжая модель действительности, может квалифицироваться научной, если она обладает эвристическим потенциалом и пригодна для прогнозирования.

Когда-то в поисках приемлемой модели для конкретного прогноза частного случая социального развития мне пришлось обратиться к математике. Десяток данных, имеющихся в качестве расчетной базы, вполне укладывались в одну из элементарных математических функций. Но дальше на временной шкале эта зависимость не работала: характер социального развития совпадал с выбранной математической функцией случайно и на коротком интервале времени. Та же проблема – качественного отличия модели от реальности встает и при использовании более сложных формализованных моделей. При этом, выбирая, как нам кажется, наиболее подходящую для наших целей модель, мы заранее закладываем результат прогнозирования, предопределенный математической формой самой модели. Такой наукообразный способ прогнозирования становится хуже простого гадания, и разумный человек всегда предпочтёт формализованному расчёту в деле предвидения интуицию (веру) авторитетной личности.

Связь прошлого, настоящего и будущего, на мой взгляд, выявляется гораздо точнее, если воспользоваться религиозной моделью миропредставления. На почве бытовых моделей сущности природы с древних времён возникло множество миропониманий, классифицируемых как мифологические и религиозные. Их особенностью была уязвимость обоснования выбора той или иной модели, преодолеть которую можно лишь посредством веры. Вместе взятые, идейные построения на базе такого рода моделей образовали специфический дискурс, ставший предметом верований и религиозоведения. Получила широкое распространение парадигма, что сущность бытия – конструкция, хотя и объективная по своей природе, но во многом умозрительная и, скорее, духовная, чем материальная субстанция. Эта сущность является нам в

формах, которые в большей или меньшей мере отражают её собственное содержание. Искусство исследователя заключается в выборе для моделирования сущности такого явления, которое по своему содержанию наиболее близко приближается к содержанию сущности.

Вряд ли можно подобрать универсальное явление в природе, которое бы достаточно близко отражало всеобщую сущность. Возможно, когда-нибудь для моделирования сущности мироздания удастся найти некоторый аналог, к примеру, сложную молекулу, обладающую универсальными сущностными качествами. Пока же гораздо легче и продуктивнее подобрать форму, не столь универсальную, но удовлетворительно моделирующую основные стороны бытия.

Разумеется, что человечество во все времена интересовала, прежде всего, область своего существования. И по мере того, как эта область всё глубже социализировалась, выражением её сущности всё в большей степени становился идеальный человеческий индивид. Иначе говоря, обществу предлагалась и его основной массой поддерживалась в качестве мировоззренческой модели конкретная человеческая личность, вобравшая в себя существенные свойства бытия. Логика такого подхода к пониманию действительности безупречна: поскольку все явления и процессы существенны (несут в себе отражение сущности бытия), то есть среди них и такие, которые этой сущности соответствуют в большей мере. Отождествляя эталонное явление с сущностью природы и общества, легко получить приемлемую модель для ориентации человека в окружающем его мире.

Особенности этой модели нуждаются в более детальном изучении, однако, в пользу её эффективности говорят факты многотысячелетнего практического существования человечества, его исключительной выживаемости и незыблемости церковных институтов. Рушились государства и цивилизации, исчезали народы и культурные образования, но оставалась церковь, вооружающая разумное существо приемлемыми для жизни системой мировоззрения и моделью миропонимания.

Подобное понимание религии подводит исследователя к необходимости компаративного осмысления теологической, философской и религиозной наук, к попытке определения в этих науках общего и особенного, поиск единства и различий их предметных областей. А при более детальном рассмотрении становится очевидным, что теологическая, философская и религиозная науки направлены на постижение сущности бытия, что сущность природы и общества является предметом исследования первой второй и третьей, объединяющей основой этих наук. Но единство предмета теологической, философской и рели-

гиозной наук не означает их тождества. Особенности и различия теологической, философской и религиозной наук определяются подходами и методами, которыми они пользуются при изучении общего для них предмета. Методологическая специфика теологической, философской и религиозной наук создаёт основание для их автономизации.

Разум во все времена располагал двумя принципиальными подходами к получению новых знаний – индуктивным и дедуктивным. Философия преимущественно индуцировала, а теология и религия дедуцировали свои конструкции, представляющие сущность бытия. Если к различию в подходах миропонимания добавить различия в методах каждой из наук, то теология, философия и религиозная наука близки друг другу по содержанию, но принципиально отличаются формами.

В движении к познанию сущности мироздания теология занимает особое место. Если признать, что Бог в теологии является той самой природной сущностью, а, значит, и предметом науки, то может показаться, что теология во многом тождественна метафизике – базовой части философии. На самом деле между метафизикой (философией) и теологией имеется принципиальное различие: первая, приближается к сущности, расширяя познание на основе исследования конкретных форм действительности, вторая (теология) – моделирует эту сущность и объясняет на основе модели разнообразие бытия (априорно предлагает конструкцию определённого содержания и дедуктивно выводит из неё знание о конкретных формах).

Как и религиозная наука, теология относится к строгой науке, если оставить за скобками традиционное богословие, вероучение, религиозную текстологию, ритуальное и институциональное сопровождение как атавизмы мифологического прошлого, как идеологические наслоения.

В таком аспекте Бог, как предмет теологии, может быть представлен не только в виде общей и неуловимой для человеческого разума природной закономерности, вселенского разума или абсолютного духа, но и как динамичная сумма вполне определённых взаимодействующих объектов («Бог – это всё») или даже универсальное начало наподобие первоэлементов или божественных бозонов Хиггса.

Теологию и философию можно было бы представить как близнецов, стремящихся навстречу друг другу из разных пунктов, если бы философия не свернула с намеченного пути и не пустилась в блуждания по второстепенным тропам.

Так или иначе, но философия добровольно покинула науку и задача теологии – отойти от богословия и начать осваивать освободившееся научное пространство.



Можно заключить, что научная философия опирается на индуктивный метод познания, в то время как теология и религиозная наука строят свои представления о сущности, опираясь на метод дедукции. Это обстоятельство объединяет теологию и религиозную науку, противопоставляет в определенной степени ту и другую философии.

С другой стороны, философия и теология концентрируют внимание на природе в целом, рассматривая социальное развитие как часть природного процесса (эволюции). В противоположность философии и теологии религиозная наука предлагает человечеству гуманитарные модели миропонимания, в которых природа играет роль производной или проекции духовного начала.

На этой почве возникают специфические парадигмы человеческого мышления – теологическая, общепhilosophическая, научно-религиозная и некоторые их симбиозы.

Совершенно очевидно, что и философия с её бесконечным движением к познанию сущности природы и общества и теология с аксиоматическими представлениями основ мироздания не противоречат друг другу, создают базу для религиозной науки, хотя и оставляют простор для фантастических религиозных построений. Не менее очевидно и то обстоятельство, что даже научная философия не может обходиться без теологической дедукции, которая определяет вектор индуктивного движения философской мысли. А это значит, что теология, несмотря на трансцендентный характер своих построений, задаёт цели научного поиска и является маяком для любой науки – естественной или гуманитарной.

## 1.2. Опроверг ли И. Кант онтологическое доказательство бытия Бога? (Григорьева Л.М.)

### Kant refutó la demostración ontológica del ser de Dios? (Grigorieva, Ludmila M.)

**Резюме.** В этой части анализируется онтологическое доказательство бытия Бога с точки зрения логической состоятельности рационального аргумента. Автор на основе концепций Ансельма Кентерберийского, Р. Декарта и И. Канта показывает парадигмальное значение структуры доказательства для понимания природы религиозного и научно-философского осмысления действительности. Автор показывает, что И. Кант не опровергает доказательство бытия Бога, а лишь утверждает, что разрешить проблему существования Бога теоретическими средствами невозможно.

**Resumen.** En esta parte se analiza la demostración ontológica del ser de Dios desde el punto de vista de la validez lógica del argumento racional. El autor muestra, apoyándose en las concepciones de San Anselmo, René Descartes e Immanuel Kant, el significado paradigmático de la estructura de demostración para la comprensión de la naturaleza de la interpretación de la realidad religiosa y científica-filosófica. El autor muestra que Kant no refuta la prueba del ser de Dios, sino sólo afirma que resolver el problema de su existencia no se logra por medio de instrumentos teóricos.

**The resume.** This part analyses ontological proof of the God's being from the point of view of logical justifiability of rational argument. Based on various concepts by Anselm of Canterbury, René Descartes and Immanuel Kant the author shows a paradigm significance of the structure of proof for our understanding the nature of religious as well as scientific and philosophical comprehension of reality.

В православной традиции не возникало попыток доказательства бытия Бога. Главным в православии всегда был сам человек, встретившийся с Богом в сердце своем. Вера в Бога переносится на область интимных переживаний человека, и не нуждается ни в каких доказательствах.

Согласно выдающемуся русскому мыслителю и богослову С.Н. Булгакову религия субъективно-объективна. Она не является чьим-либо созданием: «Бог есть вне меня, но и для меня, – превыше моей субъективности, однако сообщаясь ей» (Булгаков, 1994: 19). Он подчеркивает, что вопрос о существовании Бога, о познании Бога не может рассматриваться вне личного религиозного переживания, вне личного опыта. Осознание непосредственной живой связи с Богом возможно «благодаря одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие» (Булгаков, 1994: 20–21). С.Н. Булгаков отвергает саму идею доказательства бытия Бога. Эта идея, считает он, является внутренне противоречивой уже в самой постановке задачи: бытие абсолютного, возвышающегося над относительным, свободным от причинности, доказывается, исходя из сообра-

жений относительных, основанных на законе причинности (Булгаков, 1994: 20). Утверждение «Бог есть» Булгаков считает априорным синтетическим суждением: «Вера есть путь знания без доказательств, вне логического достижения, вне закона причинности и его убедительности... Вера свободна от ига рассудочности (не хочу сказать: разума, ибо она является выражением высшей разумности), рассудок презирает, в лучшем случае игнорирует и не понимает веры» (Булгаков, 1994: 28).

Для западноевропейской христианской традиции характерно обращение к рациональным методам для осмысления основоположений христианского вероучения. Онтологическое доказательство бытия Бога в рамках этой традиции имеет давнюю историю. Оно встречается уже у Плотина и у Августина. Затем в XI веке, Ансельм Кентерберийский построил онтологическое доказательство, которое признается классическим. Онтологическое доказательство приводит Н. Кузанский. Его доказательство С.Л. Франк считает достаточно глубоким и убедительным (Франк, 1995: 388). Р.Декарт переформулирует доказательство Ансельма и усиливает его. В дальнейшем доказательство бытия Бога дают Н. Мальбранш и Б. Спиноза. Реставрацию онтологического доказательства находим у И.Г. Фихте, Ф.В.И. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля.

В общем и целом логическая схема рассуждений в онтологическом доказательстве может быть представлена в следующем виде:

1. Абсолютное совершенное существо обладает всеми совершенствами,
2. Существование является одним из возможных совершенств,
3. Совершеннее существовать в реальности, чем только в представлении,
4. Если бы Бог не существовал в реальности, он не был бы совершенным. Бог как существо совершенное должен иметь бытие ни в одном только нашем представлении, но и в реальности. Следовательно, Бог существует и в представлении, и в реальности.

Однако действительно ли онтологическое доказательство бытия Бога передается логикой приведенной схемой либо в онтологическом доказательстве есть допущения, которые невозможно выразить на языке формальной логики? Покажем это на примере онтологического доказательства, приведенного Ансельмом Кентерберийским.

Ансельма мучила проблема: существует ли Бог только в уме, как идея, или он существует и в реальности. Ансельм находит, по его убеждению, тот аргумент для доказательства бытия Бога, который бы не требовал больше ничего кроме самого этого аргумента. Бога Ансельм определяет как «то, более чего нельзя ничего помыслить» (Ансельм,

1972: 251). Если Бог существует только в уме, то можно вообразить и нечто большее. А это приводит к противоречию. Следовательно, по Ансельму, Бог существует и в уме, и в действительности.

Самому Ансельму доказательство кажется настолько очевидным и убедительным, что он посредством этого доказательства хотел убедить не только всех сомневающихся в существовании Бога, но и показать абсурдность неверия. Конечно, Ансельм был глубоко верующим человеком. Он решительно ставит веру выше разума. Позиция Ансельма: верить, чтобы понимать. Для Ансельма вера – это исходное данное. Понимание, согласно Ансельму, предполагает веру. Эта позиция Ансельма выражена в его произведении «Прослогион», в котором и излагается его доказательство бытия Бога: «Не ишу разуметь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь; ибо верую и в то, что если не уверую, не уразумею» (Ансельм, 1972: 251). Он полагал, что для постижения Бога недостаточно разума, что путь постижения Бога – это не путь интеллектуальной деятельности. Разумеется, Ансельм рассматривал вопрос существования Бога в контексте своего личного духовного переживания, из осознания своей связи с Богом, из своего личного опыта. Ансельм явно прочувствовал и понял ту силу, с которой понятие Бога, проникая в самые глубины души, необходимо связано с полаганием существования Бога. Для Ансельма «сказать в сердце своем и помыслить есть одно и то же» (Ансельм, 1972: 252).

Может быть, мы здесь на самом деле имеем дело с вариантом психологического доказательства бытия Бога? Не является ли это доказательство результатом самовнушения у Ансельма и стремлением распространить это состояние и на других?

Разумеется, доказательство Ансельма, как и любое онтологическое доказательство, не является доказательством в собственном смысле слова. Оно не является выводением утверждаемого в выводе суждения из других утверждений, являющихся посылками. Доказательство бытия Бога вообще не является рассуждением в собственном смысле слова. Заключение от мысли к бытию Бога является результатом непосредственного схватывания существования Бога и не зависит от дедукции. Как собственно и другое онтологическое доказательство, которое общепризнанно и считается образцом самоочевидного положения. Речь идет о положении Декарта «Cogito ergo sum» («Я мыслю, следовательно, я существую»). Доказательство существования «я» у Декарта представляет собой не форму рассуждения, а результат непосредственного схватывания бытия и мысли. На это указывает и сам Декарт. Он отмечает, что в отношении огромного большинства предметов, я все-

гда могу усомниться, является ли мысль только моим представлением о них, только моей идеей об их сущности, или им соответствует реальность самого предмета. Но в отношении моего «я» я имею дело не только с идеей, но одновременно и с реальностью «я». Согласно Декарту сущность «я» заключается в мышлении, в том, что я непосредственно осознаю свое существование. Декарт сам отмечает, что это не умозаключение, не выведение следствия из мысли. Это положение есть результат непосредственного схватывания мысли и бытия (Декарт, 1994: 20–28). В этом принципе бытие «я» высказывается одновременно и как сущность и как существование. Мы встречаемся здесь с понятием, в котором невозможно разделить содержание понятия и существование предмета, о котором говорится в понятии. Мысль «я», невозможно находится в позиции внешнего наблюдателя и мыслить некое содержание, которое может и не существовать.

Итак, в положении Декарта мы имеем дело с онтологическим доказательством нашего «я». Понятие «я» совпадает с реальностью «я». Идея «я» неотделима от реальности «я». Здесь вместе с идеей предмета очевидна и реальность предмета. То есть мы имеем дело с непосредственным усмотрением самоочевидной истины.

В доказательстве Ансельма мы имеем дело с аналогичной ситуацией. Сущность и существование Бога, согласно христианской теологии, неразрывно связаны. Для Ансельма существование Бога тоже является непосредственно очевидной истиной. Доказательство бытия Бога у Ансельма также не является формой опосредованного знания, выводением утверждаемого из посылок. Вполне возможно, что Ансельм посредством своего аргумента хотел показать, что Бог и есть само бытие. Хотел показать, что единственный способ бытия Бога – это наша мысль о нем, что Бога невозможно услышать, увидеть или обнаружить посредством какого-либо другого органа чувств, что Бог не является вещью, доступной нам в опыте, что Бог – это не вещь среди вещей, он не доступен эмпирическим научным методам проверки.

Ансельм, разумеется, понимает, что просто иметь что-то в понятии и иметь его существование в реальности, это не одно и то же. Он не говорит, что вещь, которая есть в уме, есть и в действительности. Он различает существование вещи и понятие о ней. Ансельм, по-существу, понимает, что бытие, не является реальным предикатом. Он нигде не рассматривает бытие как один из признаков или свойств субъекта суждения. В его доказательстве утверждается существование абсолютной реальности, которая не имеет ничего вне себя. Эта реальность является первоосновой нашей мысли. Для нее различие между идеей и реально-

стью не существует. В ней вместе с идеей неотрывно дана и сама ее реальность, как и в доказательстве существования «я» у Декарта.

Доказательство Ансельма подверг сомнению современник Ансельма Гаунилон. Он строит свои возражения примерно в следующем ключе: можно помыслить о чем угодно, о каком-нибудь нечто, но это не значит, что это нечто тут же станет существовать в реальности, поэтому нельзя делать вывод о существовании вещи, данной в понятии. Критику Гаунилоном доказательства Ансельма нужно признать неудачной, по крайней мере, в контексте размышлений Ансельма. Для опровержения его доказательства Гаунилон приводит пример с неким островом, самым совершенным из всех островов. На возражения Гаунилона Ансельм отмечает, что переход от понятия к существованию возможен только тогда, когда речь идет о Боге, а Бог существует не на уровне обычных вещей, которые мы можем пронаблюдать. Для Ансельма вопрос, существует ли Бог, также абсурден, как и вопрос, существует ли бытие, поскольку Бог – есть само бытие.

Таким образом, вопрос о существовании Бога у Ансельма все-таки невозможно рассматривать вне религиозного переживания, вне уверенности сердца. Т.е. мы сталкиваемся здесь с аналогичной для православной традиции ситуацией. Так может быть доказательство Ансельма все-таки является вариантом психологического доказательства?

В рамках историко-философской традиции считается, что И. Кант подверг онтологическое доказательство бытия Бога разрушительной критике и опроверг это доказательство. Так, действительно ли Кант опровергает онтологическое доказательство бытия Бога? Рассмотрим суть кантовского опровержения. И. Кант рассматривает проблему онтологического доказательства бытия Бога в своем сочинении «Критика чистого разума».

Для Канта предложение «Бог есть» является «тем тайным стимулом, который движет всей работой мысли в «Критике чистого разума» и остается мотивом всех последующих главных произведений» (Хайдеггер, 1993: 367). Согласно Канту источник таких наших идей как душа, мир как целое, Бог остается для нас непознаваемым и рационально непостижимым. Это «вещи в себе», объекты умопостигаемого мира. Они недоступны теоретическому познанию. Существование чего-либо можно обнаружить только через внешний опыт. Опыт же становится возможным лишь в соединении чистых форм рассудка с чистыми формами чувственности. Идея Бога относится к понятиям разума, понятиям, которым не соответствуют предметы опыта. Все, что мы привыкли считать предметами, представляет продукт нашей деятель-

ности. Бытие же не есть реальный предикат. В «Критике чистого разума» Кант пишет: «бытие не есть реальный предикат, иными словами, не есть понятие о чем-то таком, что может быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определенных само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении» (Кант, 1964: 521).

Как же Кант разъясняет этот тезис? Начнем с того, зачем Кант вводит слово «реальный»? Кант отмечает, что бытие не есть реальный предикат. Но ведь бытие означает реальность. Как же тогда бытие нельзя считать реальным предикатом? М. Хайдеггер обращает наше внимание на то, что слово «реальный» Кант использует в его исконном значении, как нечто, относящееся к предмету, к предметному содержанию вещи. То есть реальность для Канта означает вещьность, а не действительность (Хайдеггер, 1993: 365). Практически Кант словом «реальный» обращает внимание на то, что бытие не есть нечто предметное, вещьное. Кант далее отмечает: « В логическом применении оно (т.е. бытие как полагание вещи. – Л.Г.) есть лишь связка в суждении». В логическом суждении устанавливается отношение между субъектом и предикатом суждения. В предложении «Бог есть» к субъекту не прилагается никакого предметного, вещьного предиката. В этом суждении мы имеем абсолютное полагание объекта. То есть в нем констатируется, что Бог существует. В предложении же «Бог есть» связка «есть» предполагает иной смысл, чем просто логический, в нем не устанавливается никакого отношения между субъектом и предикатом. Итак, в высказывании Канта утверждается, что бытие не есть реальный предикат, он не выводим из вещьного содержания объекта. Высказывание «Бог существует» не является простым полаганием Бога в предметном, вещьном смысле. У Канта логическое применение к понятию бытия не является единственным. Но в опыте бытие и существование могут определяться лишь из отношения к применению рассудка. Я мыслю, значит, я связываю все чувственно данное многообразие представлений через категории рассудка. Бытие превращается в предметность. Такой нечувственный предмет как Бог остается закрытым для нашего познания, так как мы не располагаем никаким нечувственным созерцанием, которому этот предмет мог бы непосредственно предстать сам по себе. «Существование, – пишет Кант, – есть абсолютное полагание вещи» (Кант, 1964: 403). Бытие, согласно Канту, это не реальный, а трансцендентальный предикат (Хайдеггер, 1993: 373). Таким образом, бытие не есть реальный предикат, но все же предикат. Он не выводим из вещьного содержания объекта, в то время как полагание объекта определяется

из мышления. Человеческое познание имеет дело лишь с явлениями, а не вещами в себе. Миром, доступным человеческому познанию, является лишь мир чувственный.

Для того чтобы показать абсурдность приписывания трансцендентальным объектам предметного статуса, Кант в главе «О невозможности онтологического доказательства бытия бога» приводит пример о ста талерах. Содержание ста талеров не зависит от того, лежат ли они у меня кармане или в кармане у моего соседа. Содержание не изменится даже, если мы просто о них помечтаем. Существующие сто талеров и сто талеров воображаемые представляют одну и ту же сумму денег. Между ними нет логического различия. Не может Бог существовать по типу ста талеров. Кант демонстрирует абсурдность рассмотрения такого трансцендентального объекта как Бог по аналогии с обычными эмпирическими объектами. Кант отнюдь не пытается утверждать, что Богу может соответствовать реальная вещь, которая может быть дана нам в опыте. То есть Кант хочет показать, что вопрос о существовании Бога невозможно рассматривать по аналогии с существованием обычных предметов. Кант в «Критике чистого разума» показал невозможность найти для Бога конкретное воплощение в рамках мира явлений. Он показал, что решая метафизические вопросы о последних основаниях бытия, разум неизбежно приходит к антиномиям. Познание Бога находится вне сферы нашего рассудка. Не возможно, говоря о Боге опираться на формальную логику.

Идею о Боге Кант рассматривает как идеал чистого разума. Он считает, что эта идея не может являться предметом познания и нужно отказаться от всякой попытки доказать существование Бога. Кант не опровергает бытие Бога, а лишь утверждает, что разрешить проблему существования Бога теоретическими средствами невозможно. Тем самым Кант отмечает бесперспективность попыток опровержения существования Бога. Доказательство бытия Бога как в ту, так и в другую сторону переступает познавательные способности человека.

Таким образом, Кант не опровергает существование Бога. Кантовская теория познания имеет дело лишь с кругом человеческого опыта и его переработкой с помощью чистых форм разума. Он лишь показал, что существование вещи нельзя усмотреть в содержании ее понятия. Посредством своих понятий рассудок может мыслить любой предмет лишь в его возможности. Он показал, что ни доказать, ни опровергнуть существование Бога невозможно.



Таким образом, западная философская традиция, по сути приходит к тем же выводам, что и православная: доказать существование Бога с помощью рациональных аргументов невозможно.

*Библиография*

Булгаков С.Н. Природа религиозного сознания / Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994.

Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – М.: Наука, 1995.

Ансельм Кентерберийский. Прослогион / Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. – М.: Наука, 1972.

Декарт Р. Сочинения в двух томах. – Т.2. – М.: Мысль, 1994.

Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии / Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.

Кант И. Критика чистого разума / Кант И. Сочинения в шести томах. – Т. 3. – М.: Мысль, 1964.

## К вопросу о предмете теологии (Прилукова Е.Г.) Hacia el objeto de la teología (Prilukova, Ekaterina G.)

*Резюме.* В разделе рассматривается предмет теологии через призму философии науки. Дается анализ современного понимания науки. Учитывая, что предметом научного исследования могут стать любые объекты, допускающие преобразование человеком: фрагменты природы, социальные подсистемы или общество в целом, состояния человеческого сознания и др., наука не может ограничиваться изучением только тех объектов, их свойств и отношений, которые в принципе могут быть освоены в практике соответствующей исторической эпохи. Она должна и способна выходить за рамки исторически определенного вида практик и открывать новые предметные миры. Поэтому наука всегда стремится к расширению поля изучаемых объектов, следовательно, а теология имеет право претендовать на научный статус.

*Resumen.* En este apartado se examina el objeto de la teología a través del prisma de la filosofía de la ciencia y, a la vez, se analiza la comprensión contemporánea de la ciencia. El autor parte de la idea que cualquier objeto que sea susceptible a la transformación del hombre, – fragmentos de la naturaleza, los subsistemas sociales, la sociedad en su totalidad o los estados de la conciencia humana, etc., – constituye la materia de investigación científica. La ciencia no debe limitarse al estudio de aquellos objetos, propiedades y relaciones, que pueden ser investigados en una época determinada; es capaz de trascender los límites de diferentes prácticas históricas y descubrir nuevos mundos, objetos de sus estudios. Por eso la ciencia siempre aspira a ampliar el campo de sus investigaciones y; por consiguiente, la teología tiene derecho de pretender alcanzar el estatus científico.

*The resume.* The section examines the theme of theology through a prism of philosophy of science. An analysis of modern understanding of science is given. Any objects that allow transformation by the human being: fragments of the nature, social subsystems or society as a whole, conditions of human consciousness etc. – can become the theme of scientific research. However, the science cannot limit itself to studying only those objects, their properties and relations, which can be mastered in the experience during certain historical epoch. It is capable and has to exceed the limits of historically determined practices and to open new substantive worlds. Therefore, the science always seeks to expand the field of investigated objects. Hence, the theology has a right to apply for a science status.

Термин «теология» появился в античной Греции и первоначально обозначал мифы о богах, эпические сказания, пророчества, трагедии. Генетически теология берет свое начало в попытке рационального осмысления и защиты («апология») понимания «слова Божьего», присущего данному вероисповеданию, в борьбе с «ложными» религиями или внутренними «ересями», сектами, толками. Время внесло свои коррективы в значение термина и придало ему новые смысловые оттенки.

Поэтому однозначно ответить на вопрос, является теология наукой или нет, достаточно затруднительно. Это объясняется, прежде всего, тем, что проблема кроется не столько в теологии, сколько в развитии самого науковедения, потому что существует множество конкурирую-

щих определений науки, которыми занимаются и философы науки, и представители многих междисциплинарных специальностей. Следовательно, давать определение теологии, скорее всего, нерационально – это всё равно, что попытаться в двух словах определить философию, культуру и т.д. теология – это целый многомерный мир знаний.

Некоторые исследователи, прежде всего представители естественных наук сегодня ещё руководствуются устаревшими классическими лапласовскими представлениями XVIII в. о науке и критериях научности. Между тем в философии науки эти классические представления о том, где проходит грань между наукой и «не наукой», остались в прошлом, более того в XX в., произошло значительное переосмысление критериев научности.

Учитывая эти изменения в философии науки, попытаемся рассмотреть предмет теологии. Прежде обратимся к анализу самого современного понимания науки, что в дальнейшем позволит говорить о предмете теологии. Следует обратить внимание, что сегодня философское научное сообщество понимает, под наукой «особый вид познавательной деятельности, направленный на выработку объективных системно организованных и обоснованных знаний о мире» (Степин, 2004: 544–547).

Наука взаимодействует с другими видами познавательной деятельности: обыденным, художественным, религиозным, мифологическим и философским

*Предметом научного исследования* могут стать любые объекты, допускающие преобразование человеком: фрагменты природы, социальные подсистемы или общество в целом, состояния человеческого сознания и др. Кроме того, наука может изучать самого человека и как субъекта деятельности, и как особый объект. Для науки характерен предметный и объективный способ рассмотрения мира, научные понятия рациональны. Однако, отражая мир в объективности, наука дает всего лишь один из срезов многообразия мира человека, следовательно, и не черпывает собой всей культуры.

Наука не может ограничиваться изучением только тех объектов, их свойств и отношений, которые в принципе могут быть освоены в практике соответствующей исторической эпохи, она способна выходить за рамки исторически определенного вида практик и открывать новые предметные миры. Поэтому наука всегда стремится к расширению поля изучаемых объектов. Более того, в развитии науки существенную роль играет специфический субъект научной деятельности, главной чертой которого являются ценностные установки на поиск истины и наращивание истинного знания. Формируются идеалы и нормы науч-

являющих своих свойств друг другу («семантика возможных миров» С. Крипке). В этих условиях научная картина мира начинает приближаться к религиозной, художественной и др. Современная наука исторически восходит ко многим христианским богословским положениям: о «бесконечности мира», о «разодушевленности природы», о «неразделенности мира на надлунный и подлунный» и т.д. Интерес науки привлекают непознаваемые объекты, которые присутствуют, в том числе и в различных религиях, что утверждает ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук, доктор философских наук А.Н. Павленко. Религия – часть человеческого бытия, теология – теоретическая часть религии.

Одним из таких непознаваемых объектов и является Бог, он и является предметом теологии, но не сам Бог, а мысль о нем. Попытаемся это рассмотреть более подробно.

Сложилось мнение, что теология – это нечто средневековое, нечто далекое от системы современного рационального научного знания. Хотя классическая философия относилась к теологии как к науке. Вспомним хотя бы Г. Гегеля. Теология – это наука предельных вопросов. Поэтому обратимся к анализу определений теологии, которые сложились в научном философском сообществе в нашей стране.

«Теология, или богословие – лженаука, пытающаяся при помощи идеалистических философских доводов обосновать религию» (КФС, 1955: 477). В этот же период генетика и кибернетика были представлены буржуазными лженауками, которые нашей, строящей коммунизм стране, совершенно не нужны и даже вредны, потому что не соответствуют марксистскому пониманию науки.

Спустя годы появилось новое определение: «Теология – (греч. тео – бог и логос – учение) – богословие, совокупность религиозных доктрин о сущности и действии бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как божественные откровения» (ФЭС, 1983: 675–676). Истоки традиционной теологии – христианство, иудаизм и ислам, учения Платона, Аристотеля и неоплатоников. Мышление подчинено гетерономным основаниям: разуму, отводится герменевтическая (истолковывающая) роль – разъяснять слово божие.

В патристике было выделено два уровня: *нижний* – философская спекуляция об абсолютном как о сущности, первопричине и цели всех вещей (по Аристотелю синоним «первой философии» или метафизики); *верхний* – не постигаемые разумом «истины откровения» (ФЭС, 1983: 676).

В эпоху схоластики эти два вида получи название «естественной теологии» и «богооткровенной теологии». Такая структура характерна для традиционных доктрин. Позднее эти тенденции получили развитие в экзистенциализме – обращение к мистическому опыту. Р. Барт резко критиковал эту тенденцию и оказался у истоков диалектической теологии. По его мнению, теология рассматривает *абсолютное, вечное неизменное* в историческом времени, она невозможна без социальной организации – религиозные институты. При этом, как автор отмечает, речь идет о традиционной теологии, следовательно, есть еще и нетрадиционная теология, но о ней ничего не упоминается.

В начале XX в. появилось еще одно определение теологии, как «спекулятивное учение о Боге, основывающееся на Откровении, т. е. божественном Слове, запечатленном в сакральных текстах теистических религий (в иудаизме – Торой, в христианстве – Библией, в исламе – Кораном)» (Митрохин, 2004: 859).

Сравнивая эти определения можно отметить, что в советскую эпоху теология была синонимом богословия и лженаукой. В постсоветскую – это спекулятивное учение о Боге. В чем же кроется спекуляция? По мнению исследователей (Аверинцев, 1970 и др.), теолог осознавал и стремился представить собственную веру как высшую универсальную истину, обосновать соответствующий ей культ, нормы и правила жизни, поэтому применял религиозно философский категориальный аппарат.

Однако конфессиональная теология, защищающая данную религию неизбежно вступала в трение с философией, развивающейся на автономной основе и с XIII–XIV вв. формируется *философия религии*.

Фактически «классическая» теология пытается решить практически неразрешимую задачу: ответить на вопрос Тертуллиана: «Что общего между Афинами и Иерусалимом?» или логически обосновать его собственный вердикт «Философы только стремятся к истине ...христиане же владеют ею». Таким образом, речь идет о том, чтобы сочетать, с одной стороны, непрерываемую, сверхрациональную «истину откровения» и, с другой стороны, рационально осмысленную, открытую для изменений истину в философии. Иными словами: либо у христианина есть непосредственное знание о Боге, которое невозможно адекватно выразить на языке слов и образов, либо, наоборот, понимание Бога доступно человеческому разуму.

Для верующего, теология – «искание лика Божьего», путь к достижению личного контакта с ним, например, Б. Паскаль обозначил различие между «Богом Авраама, Исаака и Иакова» и «Богом философов».

Сегодня существует множество концепций. Различные представления о соотношении элементов двух полюсов (богооткровенной и человеческой истины) каждый раз определяются логикой развития теологической мысли, но в предельно обобщенной, символической форме выражает противоречия между социально-политической и духовной сторонами жизни общества в данное время (Митрохин, 2004: 859).

Следуя правилам формальной логики, напрашивается вывод о наличии «неспекулятивной науки» о Боге и возникает вопрос о том, что есть Бог?

Ответы на этот вопрос различные исследователи дают по-разному.

Богословие полагает, что Бог есть Абсолют.

Говоря о классической христианской, исламской теологии, можно согласиться тем, что теология – это система логически связанных представлений об устройстве мироздания, включающую истину о бытии Божиим, об отношениях между Богом и миром.

Философия И. Канта («Критика чистого разума» и «Критика практического разума») утверждает, что человеческий разум в принципе не может познать сущность вещей. Возможно лишь познание «явлений», т.е. того, что возникает в результате взаимодействия реального мира («вещей в себе», недоступных познанию) и нашей познавательной способности. Если «вещи в себе» неизознаваемы, следовательно, принципиально невозможно постижение Бога, души, мира, поэтому дает критику доказательств бытия Бога и бессмертия души.

Однако в нас существует нравственный закон, безусловно требующий своего исполнения, следовательно, возникает необходимость постулирования бытия Бога и бессмертия души. Лишь, принимая существование Бога, хотящего и могущего блюсти добро и правду и бессмертие души, позволяющего ей неограниченно совершенствоваться, возможно достижение того нравственного высшего идеала, стремление к которому заложено а природе человека («Критика практического разума»).

Г. Гегель в основу своей философской системы положил учение об Абсолютной идее (или Мировом разуме) как начальной категории, которая существует до мира, природы и общества и диалектически развивается от абстрактного к конкретному. Ее развитие проходит через систему логических категорий. Диалектический метод лежит в основе построения всей философской системы Гегеля, которая разделена на три части:

○ учение об Абсолютной идее в самой себе, как она развивается в виде чистых логических сущностей (логика);

○ учение об Абсолютной идее в ее инобытии, т. е. учение о природе (философия природы);

○ учение об Абсолютной идее как различных формах конкретного духа (философия духа). Здесь Абсолют становится разумным в человеческом сознании и раскрывается в трех формах: в искусстве, религии и философии. В искусстве он познает себя в форме созерцания через чувственный образ, в религии – в форме представления, в философии – в форме понятия. Религия должна быть упразднена философией.

Философия XX в. попыталась дать ответ в рамках диалектической теологии, которую довольно часто называют «критической теологией», «теологией кризиса», «теологией парадокса» или «теологией Слова Божьего». Она отразила кризис, вызванный Первой мировой войной и ее последствиями. Основные принципы сформулированы к работе Р. Барта «Послание к Римлянам» (1919 г.). Наблюдается призыв к отказу от традиций либерального протестантизма XIX в. Р. Барт настаивает на выявлении того, что С. Кьеркегор называл «бесконечным качественным различием» между временем и вечностью, человеком и богом, между словом человека и словом Бога: «Бог на небесах, а ты – на земле». Коренной порок «человеческой религиозности», по убеждению представителей диалектической теологии, заключается в том, что она превращает веру в «религию», в служение «не-Богу» – государству, нации, классу, вождю и за абсолютные божественные ценности выдает «относительные нравственные стандарты коммерческого века», а рекламируемое ими Царство Божие – это чисто мирское царство, «идеализированное общество современного капитализма». Истину веры нельзя доверять ни безнадежно греховному человеку, ни церкви, постоянно впадающей в грязные политические игры. Единство этики и догматики содержится лишь в христианской весте, в богооткровенном слове Бога, постигаемом творческим актом веры.

Бог – нечто совсем иное по отношению к тварному миру, его суть нельзя выразить в человеческой речи. Поэтому любые рационалистические рассуждения о Боге бессодержательны; правомерны лишь экзистенциальные высказывания, выражающие зависимость человеческого бытия от деяний Бога. При этом христианская вера должна быть очищена от наслонвшейся мифологической оболочки. Сама ее суть живой нерв лежит за пределами человеческого понимания и самопонимания (культуры). Человек не способен познать Бога в природе и истории самостоятельно против пути к Богу, возможен только один путь – от Бога к человеку. Библейский Бог не имеет ничего общего с «богами» религий и философий, сотворенными по своему образу и

подобию людьми. Только доверившись «единому слову Бога», человек может избежать идолопоклонства, выстоять перед напорами нигилизма и соблазнам вседозволенности.

Вслед за Р. Бартом, В. Шлейермахер, А. Гарнак, Э. Трёльч были полны надежды на быстрый общественный прогресс, в котором главную роль должны сыграть научно-технические открытия и разумно истолкованное христианство как духовный фундамент гуманного общества. Начинается утверждение концепции трансцендентного Бога.

Так, Бог, по П. Тиллиху, высшее антропоморфное существо, восседающее на небесах; Бог не «над», не «под», не «наряду» с сущим – Он «самобытие», бесконечная и неисчерпаемая Глубина, Основа, Сила нашего бытия. В отличие от сугубо житейских забот, направленных на конечные объекты и являющихся идолопоклонством, Он составляет Предельную заботу, без которой существование человека как духовного существа невозможно.

Однако стремление растворить учение Христа в социальных идеалах и ценностях светской цивилизации, резкое противопоставление высшей Божественной мудрости и ограниченного человеческого разума встретило осуждение и фактически означало возврат к ортодоксальным воззрениям М. Лютера и Ж. Кальвина. Сформировалась неоортодоксия (Митрохин, 2004: 235–236).

Предмет теологии – не Бог, но мысль и слово о Боге, звучащие в христианской истории. Более же конкретно – доктринальные, канонические, литургические, богословские, полемические литературные памятники, которые объективно существуют, и которые могут анализироваться, не только теологией, но и другими науками, как-то: философией и историей, языкознанием, самыми различными областями гуманитарного знания, и теологией в том числе. Методы же современной теологии схожи с методами гуманитарных наук. Разумеется, есть и отличия в методе так, у конфессиональной теологии имеется своя аксиоматика – доктринальная норма, что отмечает священник Владимир Шмалый, проректор Московской Духовной академии, кандидат богословия. Теология – это есть система мыслей о Боге в той или иной религиозной традиции, – утверждает В.Н. Катасонов, заведующий кафедрой Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доктор философских наук.

Представители богословия полагают, что предмет теологии в широком смысле – любая защита христианства от обвинений и критики со стороны противников, в узком смысле – раскрытие и обоснование истин христианской веры (Осипов, 2008: 11).



Ряд исследователей видит в теологии опытное знание о духовной жизни. Теология, с этой точки зрения, есть совокупность дисциплин по систематизации и осмыслению этого опытного знания. Осмыслению как теоретическому, так и практико-методическому. По этому критерию теология бесспорно – наука, – полагает Д.В. Сладков, член правления Благотворительного фонда преп. Серафима Саровского, член Общественной палаты Российской Федерации.

Еще одна группа авторов полагает, что в качестве предмета теологии выступает проблема личностной основы веры и свобода ее выбора либо игнорируется, либо принижается и сводится до достаточно примитивного истолкования. Между тем, привлечение теологической аргументации при интерпретации парадокса человеческой субъективности в рамках религиозной экзистенции было бы полезным, если речь идет о различении природы человека и его «ипостасности» (личностности).

Патриарх Кирилл высказал мысль, что теология – это область знания. Сегодня идут споры о том, что теология это наука или не наука, это вызывает некоторое удивление, потому что, изучение истории церкви на светском факультете называется наукой, а изучение церкви в духовной академии, называется псевдонаукой.

В поле предметности теологии, есть пропедевтические дисциплины, системообразующие и прикладные теологические дискурсы. К пропедевтическим можно отнести естественную (она же рациональная) теологию, или апологетику в широком смысле, а также библиологическое, патрологическое и историко-церковное источниковедение. К системообразующим – догматическое богословие, нравственное (хотя правильнее его было бы называть теотетика, или учение об обожении), литургическое, каноническое право и, наконец, герменевтическое богословие, которое отличается от источниковедения тем, что здесь речь идёт не о критике библейского текста, а об иерархизации его смыслов. К прикладным дискурсам относятся сравнительное богословие, а также то, что на Западе, например, именуется как практическое богословие (катехетика, гомилетика, пасторское богословие и т.д.) и другие дисциплины, соответствующие самым разнообразным потребностям церкви (М.О. Шахов, профессор кафедры религиоведения Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации, доктор философских наук).

«Теология – это наука», – сказал в своем интервью ректор МГУ В.А. Садовничий, «теология – это наука в подлинном смысле этого слова, включающая в себя историю религии, философию, устоявшиеся научные знания».

В уместно привести слова известного немецкого философа М. Хайдеггера (1889–1976) о взаимоотношениях философии и теологии. «Философия в качестве толкования мира и жизни далека от откровения и веры; теология же, напротив, выражает понимание мира и жизни в согласии с верой, в данном случае в согласии с верой христианской. Философия и теология в таком понимании выражают напряженность и вражду двух мировоззрений».

По всеобщему признанию теология есть нечто, что в качестве фено-мена мировой истории внутренне связано с целостным феноменом христианства. Очевидно, что теология не может быть наукой о христианстве как о каком-то событии мировой истории, но она сама есть наука, которая всецело принадлежит этой истории христианства; она была рождена и определена им. Теология как наука сама принадлежит истории христианства, подобно тому, как, например, и всякая историческая дисциплина представляет собой явление в историческом процессе, но при этом так, что она может выражать постоянно меняющееся самосознание истории. Так могла бы возникнуть возможность определения теологии как самосознания христианства в качестве явления мировой истории. Однако теология принадлежит не только христианству, но исторически находится в связи со всеобщими явлениями культуры; теология есть познание того, что прежде всего делает возможным существование в мировой истории некоего явления, называемого христианством. Теология есть понятийное знание о том, что делает христианство изначально историческим событием, знание о том, что мы собственно называем идеей христианства (Heidegger, 1970: 13–33)

Разуется, приведенный анализ не претендует на всю полноту раскрытия проблемы предмета теологии, тем не менее, он позволяет сделать вывод, что предмет теологии сегодня широко обсуждается в научном сообществе и в широких кругах общественности, и под ним понимается чаще всего:

○ мысль и слово о Боге, звучащие в христианской истории. Более же конкретно – доктринальные, канонические, литургические, богословские, полемические литературные памятники, которые объективно существуют, и которые могут анализироваться, не только теологией, но и другими науками, как-то: философией и историей, языкознанием, самыми различными областями гуманитарного знания, и теологией в том числе;

○ проблема личностной основы веры и свобода ее выбора.

В заключении хотелось бы привести слова Г. Гегеля: «Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, бог и ничто, коме бога в объяснении бога... Поэтому, поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию» (Гегель, 1975: 219). Только философия совершает познание «собственным методом, отличным от метода, который обычно именуют религиозным как таковым» (Гегель, 1975: 220).

### *Библиография*

- Степан В.С. Наука // Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004.
- Прилукова Е.Г. Теле-виртуальная реальность: гносеологический аспект: Монография. – Челябинск: ЧГАКИ, 2004.
- Брагин Г.М. Сущность и существование: противоположность неосхоластической и диалектико-материалистической концепций. Автореф. ...дис. канд. филос. наук. – Свердловск, 1983. – С. 3.
- (КФС) Краткий философский словарь / Под ред. М. Розенталя и И. Юдина. – М., Государственное издательство политической литературы. Изд. 4-е, 1955.
- (ФЭС) Философский энциклопедический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1983.
- Митрохин Л.Н. Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004.
- Аверинцев С.С. Теология // Философская энциклопедия. – М., 1970; Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М., 1979; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990; Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М., 1991; Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1994; Жильсон Э. Философ и теология. – М., 1995 и др.
- Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. основное богословие – М.: Даниловский благовестник, 2008.
- Heidegger M. Phänomenologie und Theologie. In: Heidegger M., Phänomenologie und Theologie, Frankfurt a. – М., 1970.
- Гегель Г. Философия религии: В 2 т. – М., 1975. – Т. I.

#### 1.4. Основные теологические концепции трансцендентного личного бессмертия (Вишев И.В.)

##### Principales concepciones teológicas sobre la inmortalidad trascendente individual (Vishev, Igor V.)

*Resumo.* Рассматриваются основные теологические концепции происхождения души, ее природы и посмертной, постморталистической, участи людей главным образом в контексте сравнения христианского и исламского вероучения.

*Resumen.* En este escrito se analiza las principales concepciones teológicas del origen del alma, su esencia y su destino post mortem. Este estudio se realiza principalmente en un contexto comparativo entre la confesión de la fe cristiana y la islámica.

*The resume.* The basic theological concept of the origins of soul, its nature, and post mortal destiny of the people are examined mainly in the context of comparing the Christian dogma to Islamic beliefs.

Обыденное религиозное сознание сводит в массу своей, например, христианское вероучение о трансцендентном личном бессмертии, как правило, к представлениям о бессмертии души и посмертном существовании либо вечном райском блаженстве, либо в столь же вечных адских мучениях как воздаянии за добрые и злые земные деяния. Данное обстоятельство у многих создает впечатление относительной простоты и целостности такого вероучения как однозначного проявления божественного откровения и выражения высшей и непреложной божественной истины. Однако действительная история религии, в частности и прежде всего христианской, от самого ее начала и до нашего времени, свидетельствует о существовании самых различных, подчас исключающих друг друга, теологических, или богословских, концепций\* решения данного круга проблем. Мне уже приходилось касаться этой темы (Вишев, 2010: 60–70), но ее принципиальная значимость и современная актуальность настоятельно требуют вновь и вновь обращаться к ней, выявляя новые аспекты и расставляя необходимые акценты при рассмотрении различных теологических построений.

Проблема смерти и бессмертия человека по праву принадлежит к числу центральных, ключевых, так называемых «вечных», «сквозных» проблем любого исторического типа мировоззрения, включая, естественно, и религиозное. В этой связи небезынтересно обратиться к тру-

---

\* Под концепцией (лат. *conception* – восприятие) понимается система взглядов на те или иные явления, способ их рассмотрения; понимание чего-либо. Теологическая концепция – богословское понимание тех или иных вопросов, прежде всего, мировоззренческого характера.

дам Оригена (185–254), одного из известных учителей христианской церкви, теолога и философа влиятельной Александрийской школы, апологета христианства, пытавшегося философски, аллегорически и символически обосновать библейскую мифологию. Рисуя в своем религиозном воображении грядущее решение проблемы смерти и бессмертия в царстве Божиим, он писал, будто бы «тогда истребится последний враг, называемый смертью, так что уже не будет никакой печали там, где нет смерти, и не будет ничего враждебного там, где нет врага» (Сочинения Оригена, 1899: 297). Подобная мировоззренческая картина будущего мира, в данном случае характерная для христианства как одной из первых и основных мировых, наднациональных, религий становилась со временем все более притягательной.

Если обратиться конкретно к истории становления и эволюции христианско-теологических концепций трансцендентного личного бессмертия, достижение которого, по существу дела, связывается с посмертным существованием людей, крайне затруднительно обойтись без ее весьма лаконичной, но вместе с тем довольно многоплановой, хотя и далеко не исчерпывающей, характеристики, данной Аврелием Августином Блаженным (354–430), одним из авторитетнейших отцов церкви и основоположников христианской догматики, епископом Гиппонским. «Одни, – особо отмечал он, – говорили, что души бессмертны, другие – смертны; а из тех, кто признавал души бессмертными, одни доказывали, что они переселяются в животных, другие – что это невозможно; среди тех же, кто называл души смертными, одни учили, что они погибают после смерти тела, другие, что они продолжают жить более или менее долго, но не вечно» (Августин, 1910: 41). На такого рода перипетиях истории своего вероучения современные теологи и священнослужители предпочитают не задерживаться, однако эта тема, несомненно, заслуживает пристального внимания и изучения.

Представляют также определенный интерес верования восточных религий, прежде всего буддизма, и ислама по данному кругу вопросов. В этой связи следует заметить, что приведенные слова Августина Блаженного («из тех, кто признавал души бессмертными, одни доказывали, что они переселяются в животных, другие – что это невозможно») ставят под сомнение следующее утверждение известного православного деятеля Андрея Кураева, кандидата философских наук, старшего научного сотрудника кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ; диакона храма Архангела Михаила в Тропарево; профессора богословия Московского Духовной Академии и Свято-Тихоновского Православного Богословского университета. «Ни

в одном из исповеданий веры католической Церкви I–VI веков, ни у одного из учителей Церкви, – пишет он, – не было концепции реинкарнации (с единственным возможным, но не доказуемым исключением – ранняя книга Оригена «О началах»)» (Кураев, 1996: 105). И далее продолжает: «Напротив, в святоотеческих текстах древности (включая Климента Александрийского и поздние тексты самого Оригена) встречаются ясные возражения против идеи реинкарнации» (Кураев, 1996: 105). А затем заявляет, будто бы «настаивать на том, что в христианстве когда бы то ни было существовала «эзотерическая» вера в метемпсихоз, «отмененная» Пятым Собором, можно лишь по невежеству» (Кураев, 1996: 107). Но, в самом деле, вряд ли августиновские «одни» предполагали лишь одного, да и то, по Кураеву, «не доказуемого» Оригена. Как бы там ни было, этот аспект темы и сам по себе тоже заслуживает, хотя бы краткого, рассмотрения.

Такой же подход вполне обоснован и оправдан в отношении ислама как авраамической религии, в котором верования о бессмертии души, о рае и аде занимают исключительно важное и специфическое место. Например, в исламе, в отличие от христианства, которое утверждает, что бог смерти не сотворил, как бы снимая тем самым с него ответственность за нее, и объявляя его исключительно источником жизни, Коран утверждает в суре (главе) «Власть», будто именно Аллах «создал смерть и жизнь, чтобы испытать вас, кто из вас лучше по деяниям, – Он велик, прощающ» (К., 67: 2). А в одной анонимной статье (автор обозначен лишь инициалами), говорится: «Только с тех пор, как человек принял авраамизм – идею единобожия, личная смерть становится точкой отсчета всего религиозного учения. Она становится центром мировоззрения, ибо главное определение Бога – аль-Хайй – единственный, который не умирает, и потому грядет воскресение из мертвых, – такова Божественная цель» (Г.Д., 1994: 32). И несколько ниже: «Воскресение из мертвых – главное в авраамической традиции» (Г.Д., 1994: 32). Немало существует и других черт, как общих, так и отличительных, о которых речь впереди.

В любом случае данную тему нужно рассматривать, прежде всего, в трех главных аспектах – происхождения душ, их природа и посмертная участь людей.

#### **1.4.1. Теологические концепции происхождения душ**

Выяснить сколько-нибудь обстоятельно суть того или иного явления без знания его генезиса практически невозможно. Иначе оно по необходимости, в лучшем случае, ограничивается лишь описанием тех или иных внешних его признаков. Данное утверждение справедливо и в

отношении религиозного вероучения о душе. Действительно, неотъемлемой его стороной является вопрос о происхождении не только отдельной души, но и всех человеческих душ вообще. Главным библейским текстом, на который опираются теологи, обосновывающие бессмертие души, является следующий: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2: 7). Именно отсюда и делается вывод, что душа человеческая бессмертна, поскольку бессмертно божественное дыхание.

Но в Библии есть и другие тексты, не менее авторитетные, которые толкуются теологами, в частности иеговистскими, принципиально в ином смысле. В ней, например, утверждается: «Ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его; потому Я сказал сынам Израилевым: не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его; всякий, кто будет есть ее, истребится» (Лев. 17: 14). Конечно, при желании такого рода высказывания можно отнести только на счет животных, но, с другой стороны, речь здесь идет о «всяком» теле, а значит, можно заключить, и о человеческом тоже. И надо сказать, что семитским кочевникам, к которым принадлежали и древнееврейские племена, подобные представления были понятны и убедительны – кровь уходит из убитого животного или человека, а с ней уходит из него и жизнь. Так что сами же библейские тексты дают повод интерпретировать этот важнейший вопрос крайне разноречиво.

Однако приведенные тексты отнюдь далеко не могли ответить на целый ряд других вопросов, которые встали перед теологами. Поэтому, в конечном счете, среди них обозначились сторонники трех основных, и притом принципиально различных, концепций происхождения душ: предшествования, или предсуществования души, а также традиционистских и креационистских верований по данному вопросу.

Первой из них придерживались, например, уже упоминавшийся Ориген, Климент Александрийский (Тит Флавий, Clemens, ок. 150–ок. 215), один из раннехристианских «отцов церкви» и апологетов новой религии, наставник церковной школы «катехуменов» – оглашенных, которые готовились принять крещение в Александрии (Египет). Последний пытался объединить греческую философию с христианским вероучением, обосновать и оправдать принцип «сознательной веры». Концепции предшествования душ придерживались и другие теологи. Они исходили из того, что Бог будто бы сотворил за шесть дней сразу все необходимое, а затем «почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал» (Быт. 2: 2). Отсюда ими делался вывод, что он загодя

сотворил и души всех людей, которым когда-либо предстояло еще жить и воспринять соответственно каждому свою.

По существу дела, именно из подобных посылок исходили представители такого философского направления, как деизм. Они считали, что бог, сотворив мир, придав ему соответствующее количество движения и наделив необходимыми законами, устранился, согласно Библии, от всего, что в нем впоследствии происходило, т.е. отрицали божественный промысел и многое другое. Так что философам и ученым оставалось спокойно познавать этот мир, нисколько не будучи озабоченными и не принимая во внимание, где и как продолжается существование творца. Для эпохи Просвещения это была очень удобная позиция. Ее, так или иначе, разделяли такие выдающиеся мыслители и общественные деятели того времени, как Вольтер (1694–1778), Ш. Л. Монтескье (1689–1755), Ж. Ж. Руссо (1712–1778), М.В. Ломоносов (1711–1765) и др.

Теологическая концепция о предшествовании душ оказывала своеобразное влияние и на иные построения представителей религиозной философии. Показательны в этом отношении рассуждения известного русского религиозного философа В.С. Соловьёва. Он считал, что «если признать человека лишь за существо, происшедшее во времени, сотворенное в определенный момент, прежде своего физического, то это, в сущности, равносильно сведению человека к его феноменальной видимости, к его обнаруженному бытию, которое действительно начинается лишь с физического рождения. Но оно ведь и кончается с физической смертью» (Соловьёв, 1989: 119 Не желая довольствоваться простой констатацией факта физического существования человека от рождения до смерти, Соловьёв далее писал: «То, что только во времени явилось, во времени же и должно исчезнуть; бесконечное существование после смерти никак не вяжется логически с ничтожеством до рождения» (Соловьёв, 1989: 119). Такое «половинчатое» решение никак не могло устроить религиозного философа.

Рассматривая этот вопрос под углом зрения своего учения о Богочеловечестве, Соловьёв продолжал: «Как существо природное, как явление, человек существует только между физическим рождением и физической смертью. Допустить, что он существует после физической смерти, можно, лишь признавши, что он не есть только то существо, которое живет в природном мире, – только явление, – признавши, что он есть еще кроме этого вечная, умопостигающая сущность» (Соловьёв, 1989: 119). Стремясь подкрепить мысль о посмертном существовании человека, религиозный философ заключает: «Но в таком случае логически необходимо признать, что он существует не только после



смерти, но и до рождения, потому что умопостигаемая сущность по понятию своему не подлежит форме нашего времени, которая есть только форма явлений» (Соловьёв, 1989: 119–120). Подобного рода религиозно-философской логикой можно обосновать практически все, что не пожелаешь, ибо к истине и практике она не имеет никакого отношения, а лишь к принятию желаемого за действительное.

Так что концепция предшествования душ проявлялась в самых различных формах. Но, как обычно, устраняя одни догматические затруднения, теологи и религиозные философы непременно создавали другие. Так, становилось, например, необъяснимым, каким образом души, сотворенные самим богом еще до «грехопадения» библейских прародителей – Адама и Евы, оказывались ответственными за «первородный грех» (за отведавшие ими вопреки божественному запрету плоды с дерева познания добра и зла), которые неотвратимо несли на себе его роковую печать. Возникали и некоторые другие подобные затруднения, в частности постоянно увеличивался временной интервал между сотворением душ и вселением одной из них в новое тело. Поэтому целый ряд теологов не принял учение о предшествовании, или предсуществовании, душ.

Теологической альтернативой ему явилось учение традиционизма (лат. traduco – переводить), согласно которому душа, созданная богом при сотворении первого человека – Адама, затем передавалась, «переводилась», от родителей детям при их зачатии. Иными словами, считалось, что от родителей к детям передается одновременно и телесное семя, и семя душевное, на котором, таким образом, уже лежит печать первородного грехопадения, и, следовательно, каждое человеческое существо греховно изначально, от рождения. Так что, с одной стороны, процесс этот представлялся как бы вполне естественным и понятным, но, с другой и в конечном счете, бог оказывался, вроде бы, не у дел, а душа представлялась бесконечно делимой.

Сторонниками традиционизма были Тертуллиан (ок. 160–после 220), христианский апологет, учитель церкви, автор многочисленных трудов по вопросам теологии, философии, церковной организации, этики и праву, особенно известный своим изречением: «Credo, quia absurdum» («Верую, ибо нелепо»); св. Григорий Нисский (ок. 335–ок. 394), церковный писатель, теолог и философ, представитель греческой патристики; Мартин Лютер (1483–1546), один из зачинателей Реформации и протестантизма, основоположник первого его направления – лютеранства, противник папства и католической иерархии; и многие другие теологи. Однако как бы отстраненность, непричастность бога к

рождению людей, представление о бесконечной делимости души, «искры божьей», для многих теологов тоже оказалось недопустимым и неприемлемым.

Такого рода теологические противоречия, как казалось, устраняются другим теологическим учением – креацианизмом (лат. creatio – сотворение и anima – душа). Согласно этому христианско-теологическому учению о душе, она соединяется богом с телом человека в момент его зарождения, причем каждый раз создавая ее из ничего. Иначе говоря, бог является как бы непосредственным участником при акте зачатия. Креацианистские представления разделял, например, уже упоминавшийся Августин Блаженный и ряд других теологов. Впрочем, и среди них существует определенное расхождение во взглядах по этому вопросу. Так, одни полагают, что творение души происходит уже при образовании первой клетки нового организма, другие – через две недели, третьи – даже через три месяца после зачатия. И это расхождение, как оказывается, имеет сегодня исключительно важное, а в некотором отношении – принципиальное, значение.

Данное обстоятельство обусловлено возникшими в настоящее время крайне актуальными и острыми проблемами клонирования человека, получения посредством этого метода человеческих эмбрионов и стволовых клеток с целью их последующей регенерации. В этой связи Ким Хёп Янг, профессор системного богословия Кангнамского университета (Южная Корея), в частности, напоминает: «Все началось с разгоревшейся в США банальной, но жесткой дискуссии о том, является ли эмбрион человеком» (Ким, 2009: 123). При этом им различается три основных подхода и взгляда на эту проблему. «С одной стороны, – отмечает южнокорейский профессор, – большинство ученых и сторонников исследований ЭСКЧ (эмбриональные стволовые клетки человека. (И.В.) заявляют, что эмбрион нельзя признавать человеком и скорее он является вещью (или клеточной массой), поскольку еще не присоединен к стенке матки и гастрюляция еще не произошла (правило четырнадцати дней)» (Ким, 2009: 123–124). Научной точки зрения как раз жестко противостоят религиозно-церковные верования и идеологические установки. «С другой стороны, – продолжает он далее в этой связи, – резкая оппозиция исходит со стороны Римско-католической и консервативных протестантских церквей» (Ким, 2009: 124). И это весьма показательно.

При этом им особенно выделяется отношение к данной проблеме именно со стороны Римско-католической церкви. «Позиция Ватикана, – подчеркивает Ким Хёп Янг, – наиболее решительна и четка. Эмбрион

обладает всей полнотой человеческой индивидуальности, достоинства и морального статуса с момента оплодотворения. Поэтому недопустимо причинять вред и разрушать бластоцисту (трофэктодерму) с целью получить стволовые клетки из внутренней клеточной массы» (Ким, 2009: 124). В качестве более умеренной приводится и другая точка зрения: «Эмбрион – форма человеческой жизни, но еще не личность (не человеческое существо). Таким образом, он не является вещью, и к нему следует относиться с уважением (хотя и не в такой степени как к человеку)» (Ким, 2009: 124). Так что креацианистская позиция католицизма, объявляя, по существу, уже первую клетку организма одушевленной личностью, исключает какие бы то ни было манипуляции с ней, тем самым практически делает невозможным научные исследования в этой области. Иначе говоря, она оказывается прямо направленной против интересов людей, с обоснованной надеждой ожидающих положительных результатов таких исследований.

Таким образом, в итоге христианская теология и церковь предпочли учение креацианизма, которое, как казалось, устраняло сомнительные моменты концепции предсуществования душ и транслуционизма. Однако никаких действительно доказательных оснований для этого, на деле, не было. В этой связи очень показательно звучит сегодня, почти два тысячелетия спустя после возникновения этих теологических концепций о происхождении душ, признание одного из православных богословов уже нашего времени: «Образ происхождения человеческих душ составляет тайну, относительно которой возможны лишь только гадания или предположения. В откровении об этом не находится прямого и ясного учения» (Гаврилов, 1951: 1). Несмотря на такое откровенное признание, тот же автор приводит следующее установление V Вселенского собора (Константинополь, VI в.): «Церковь, наученная божественными писаниями, утверждает, что душа творится вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после» (Гаврилов, 1951: 19). Следовательно, теологические расхождения по такому принципиально значимому вопросу, как происхождение душ церковь преодолевала исключительно волевыми решениями. Впрочем, и по другим вопросам тоже.

Столь же беспочвенным и неопределенным был взгляд христианских теологов на феномен души вообще. Так, св. Иоанн Златоуст (ок. 350–407), крупный деятель восточно-христианской церкви, ритор и теолог, следующим образом рассматривал этот вопрос. «... что такое душа по существу? – вопрошал он. – Даже и того нельзя сказать, как она находится в нашем теле. Что можно сказать об этом? То ли, что

она распространяется по составу тела? Но это нелепо; потому что это свойственно телам; а к душе это не относится, как видно из того, что часто и по отсечении рук и ног она остается целою и нисколько не сокращается от искажения тела. Или она не находится во всем теле, а сосредоточена в какой-нибудь его части? В таком случае прочие части необходимо должны быть мертвыми; потому что бездушное совершенно мертво. Но и этого сказать нельзя... Таким образом, то, что душа существует в нашем теле, мы знаем, а как она существует, этого не знаем. Познание о ней Бог сокрыл от нас для того, чтобы сильнее заградить нам уста, удержать нас и заставить оставаться внизу, а не любопытствовать и не исследовать того, что выше нас» (Творения, 1895: 528–529). Но христианские теологи, разумеется, не вняли этому совету и написали горы сочинений на данную тему. А спустя полтора тысячелетия один из них подвел такой неутешительный итог: «Человек способен только представлять себе, что душа не является телом, но каково существо ее, не знает» (Мисюк, 1952: 123). Подобный бесплодный результат, поистине «бег на месте», естественно, серьезно смущал и смущает очень многих, в том числе и среди самих христианских теологов.

#### 1.4.2. Теологические концепции природы души

Не имея обоснованного решения проблемы происхождения душ, т.е. оставив без сколько-нибудь однозначного ответа исходный вопрос вероучения о душе, христианские теологи, что вполне логично и последовательно, не смогли сколько-нибудь определенно решить и не менее значимую проблему природы души. Свидетельством тому может служить существование по данному вопросу также трех главных теологических концепций: 1) душа смертна, 2) душа имеет двойственную природу, т.е. она не признается ни смертной, ни бессмертной; 3) душа бессмертна.

Особенно странным и неприемлемым может показаться сегодня большинству верующих христиан представление о смертности души. Между тем не забудем, что на протяжении многих тысячелетий в мифологическом и национально-религиозном сознании превалировало именно данное представление. Свидетельством тому может служить, например полемика Сократа и Кебета в диалоге Платона «Федон» как раз по поводу природы души. Сократу (469–399), который отстаивал принципиально новую для своего времени идею о том, что смерть – «отрешение души от тела» (Платон, 1965: 335), т.е. душа продолжает существовать после смерти тела, Кебет сделал довольно пространное возражение: «То, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения. Они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде

больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот же самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается и уже нигде не существует больше» (Платон, 1965: 343). Поэтому вполне естественно, что подобное представление было воспринято, вследствие преемственности, и целым рядом приверженцев новой наднациональной, христианской, религии. К тому же именно бог, а не человек, как утверждает Библия: «Единый имеющий бессмертие» (1 Тим. 6: 16). Так что срабатывала и сила традиции, и доводы «священного писания»

К числу утверждавших смертность души относился, например Татиан (ок. 120–ок. 175), христианский писатель, один из ранних апологетов новой религии. В своей книге «Речи против греков» он утверждал, что душа «имеет земное происхождение; сама по себе ничто иное, как тьма, и нет в ней ничего светлого; по природе своей не бессмертна, но смертна и способна к разрушению» (Скворцов, 1868: 41). Вместе с тем, полагал Татиан, «человек может и не иметь в себе духа; а не имеющий духа, превосходит животных только членораздельными звуками; во всем же прочем образ жизни его такой же, как у них, – и он не есть уже подобие Божие» (Скворцов, 1868: 42). С Татианом в определенном смысле перекликались и другие христианские теологи. Так, не считал душу абсолютно бессмертной и св. Ириней Лионский (перв. пол. 2 в.–нач. 3 в.), утверждавший, что «жизнь не от нас и не от нашей природы, но даруется по благодати божией» (Ириней, 1900: 215), т.е. он больше склонялся уже к другой теологической концепции – о двойственной природе души.

Вполне последовательно эту концепцию разделял Арнобий (конец III–нач. IV), неопит, раннехристианский писатель, который оставил заметный след в истории христианско-теологической мысли. Он писал, что души, по его выражению, «средней природы, как мы знаем из учения Христа, и могут погибнуть, если не будут знать Бога, и избавиться от утраты жизни, если обратятся к его милосердию и благодати» (Арнобий, 1917: 73). И. Реверсов, один из христианских теологов позапрошлого столетия, прокомментировал воззрения Арнобия вполне определенно. «Он, напр., говорит, – излагает взгляды античного автора этот богослов, – что душа человека сотворена не Богом, а одним из низших ангелов, что она по своей природе ни смертна, ни бессмертна и делается такою или иною только по личным заслугам и по милости благодати Божией: бессмертною она делается за веру в Бога, тогда как неверие причиняет душе смерть» (Реверсов, 1892: 84–85).

Не менее последовательно этой концепции придерживался и св. Феофил Антиохийский (II в.). «Кто-нибудь спросит нас, – поучал он, – смертным ли по природе сотворен человек? Нет. Значит – бессмертным? Не скажем и этого. Так, может быть, сотворен и тем и другим? И этого не скажем. Он сотворен по природе ни смертным, ни бессмертным» (Скворцов, 1868: 99). А далее этот теолог дает небезынтересные пояснения: «Ибо если бы Бог сотворил его в начале бессмертным, то сделал бы его богом; а если бы сотворил смертным, то Сам оказался бы виновником его смерти» (Скворцов, 1868: 99). Между тем для христианского вероучения представление о боге как причине и виновнике смерти принципиально неприемлемо, поскольку бог для христиан только лишь Добро, Истина и Жизнь. И св. Феофил Антиохийский заключает: «Итак, Он сотворил его ни смертным, ни бессмертным, но способным к тому и другому, так что если бы человек исполнял заповедь Божию, то получил бы в награду за то бессмертие, а если уклонится к делам смерти, не повинаясь Богу, то сам будет виновником своей смерти» (Скворцов, 1868: 99). Но такая неопределенность устаревала далеко не всех теологов.

Поэтому, в конечном счете, официальная церковь предпочла третий вариант представлений о природе души, возведя их, теми же волевыми действиями, в догмат символа веры – душа бессмертна. Православные, католические, баптистские и некоторые другие теологи, отвергая иные концепции, опирались, естественно, на свои доводы догматического и нравственного характера. Отстаиваемое ими верование казалось более определенным, благочестивым и социально значимым, поскольку иные точки зрения в той или иной степени как бы «умалияли» достоинство бессмертного «божественного дыхания», частичкой которого, с их точки зрения, как раз является душа человеческая, и, следовательно, она также должна считаться бессмертной. В Библии говорится: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2: 7). Так что, действительно, и это, и подобные ему высказывания вполне можно было бы, при желании, истолковать именно в смысле утверждения бессмертия души.

Однако и в данном случае, как и в других, «разрешая» одни противоречия, богословы порождали массу других, по сути дела, логически неразрешимых противоречий. В самом деле, перед теологией всегда стояла, продолжает стоять и сегодня в принципе неустранимая для него дилемма: либо душа смертна, и тогда исключается ее божественное происхождение, что умалывает значение божественного дыхания, зато,

однако, не ставит под сомнение божественное всемогущество; либо душа бессмертна, и тогда бог, объявляемый всемогущим существом, оказывается не в состоянии, по определению, уничтожить свое же творение. Такое положение вещей также является категорически неприемлемым для религиозной догматики.

Неудивительно и весьма показательно, что вера в бессмертие души так никогда и не стала в христианской религии общепризнанной. Наиболее последовательно и ярко такого рода верования проявились у Свидетелей Иеговы. Так, И. Рутерфорд, один из главных идеологов иеговистов, объявляет признание бессмертия души отнюдь не простой ошибкой или неточностью. Он утверждает в «Арфе Божией», что «мысль о бессмертии души родилась у сатаны, дьявола» и «если бы человек обладал бессмертной душой, она не могла бы быть предана смерти» (Рутерфорд: 42). А затем Рутерфорд заключает: «Отсюда мы видим, что Бог не был бы в состоянии привести в исполнение приговор, вынесенный им грешнику, и справедливость потерпела бы неудачу» (Рутерфорд: 42). Однако подобные заявления, по существу, отрицают бессмертность божественного дыхания, что тоже представляется неприемлемым для большинства христианских теологов.

Но свои утверждения Свидетели Иеговы обосновывают, тоже ссылаясь на библейские тексты, вроде уже упоминавшегося, что душа всякого тела есть кровь его (Лев. 17: 14). Таким образом, с иеговистской точки зрения, вера в бессмертие души, действительно, не заурядное заблуждение, а, не больше и не меньше – как дьявольское изобретение. Подобные воззрения разделяют, по существу, не только свидетели Иеговы, но и, например, адвентисты «разных дней». Так что рассматриваемая дилемма по-прежнему остается «камнем преткновения» для христианской теологии.

В сравнении с христианством буддийские и исламские верования существенно отличаются по целому ряду принципиально значимых моментов. В буддизме, например отсутствует противоположность субъекта и объекта, духа и материи и т.п.; в нем нет веры в личного бога и божественное откровение; он призывает отказаться от жадности жизни, подчиниться карме и через череду перерождений (сансара) достичь состояния нирваны. С.Б. Бережной, в частности, так характеризует эту заветную цель буддистов: «Нирвана невыразима. Она не имеет рождения, изменения, упадка. Это бессмертие (amata)» (Бережной, 2010: 106). Что касается ислама, то, в отличие от того же христианства как авраамической религии, Коран утверждает: «Поистине, Аллаху принадлежит власть над небесами и землей! Он живет и умерщвляет, и

нет у Вас, помимо Аллаха заступника и помощника» (К., 9: 117 (116)). Так что мусульманам Аллах представляется не только причиной жизни, но и смерти тоже. Вместе с тем в различных направлениях ислама (сунниты, шииты, исмаилиты, ваххабиты и др.) существует немало теологических расхождений по этим вопросам. Но их рассмотрение представляет собой особую тему исследований.

#### 1.4.3. Теологические концепции о посмертной участи людей

Существование различных, подчас исключаящих друг друга, теологических концепций происхождения души и ее природы с необходимостью породило столь же разноречивые концепции теологов о посмертной, трансцендентной, участи людей. Среди них также можно особо выделить следующие три: 1) спасутся только праведники, а грешники безвозвратно погибнут в геенне огненной; 2) учение об апокатастасисе, согласно которому спасутся все, вернуться в абсолютное добро, даже дьявол со всем его воинством; 3) праведники удостоятся вечных райских блаженств, а грешники – столь же вечных мучений.

В качестве одного из примеров первой из трех теологических концепций могут служить взгляды уже упоминавшегося раннехристианского писателя Арнобия. Вместе со своими единомышленниками он утверждал, что участь грешников и праведников диаметрально противоположна. Первые, согласно этому учению, в конце концов будут полностью уничтожены, претерпев предварительно мучения, соответствующие их злонаправлению. «Это, – считал Арнобий, – есть истинная смерть человека, которая ничего не оставляет после себя, – ибо та, которую мы видим перед глазами, есть разлучение душ от тел, а не последний предел уничтожения, – это говорю, есть истинная смерть человека, когда души, не знающие Бога, уничтожаются после долговременных мучений неугасимым огнем» (Арнобий, 1917: 73–74). Со временем в мире исчезнет зло и останется только одно добро, и лишь верные богу соединятся с ним, которые будут спасены его благодатью. Таким образом, с точки зрения данной теологической концепции в итоге останутся только одни праведники, т.е. абсолютное меньшинство людей, тогда как, напротив, их абсолютное большинство включая нехристиан, неверующих и др., должно быть уничтожено. Итак, по Арнобию, удел праведников – вечное блаженство, а грешников – вечное небытие.

Вторая теологическая концепция трансцендентного личного бессмертия выглядит несравненно более гуманистичной и справедливой. Ее авторство принадлежит тоже уже упоминавшемуся учителю церкви



Оригену, который разработал теологическую концепцию о посмертной участи людей, названную им учением об апокатастасисе – всеобщем возвращении в абсолютное добро. т.е. к богу. По Оригену, грешник претерпит мучения, однако они прекратятся, когда его душа очистится. Этим оправдывалось представление о том, что и «кадамовым потомкам», и «падшим ангелам», которым дарована свобода воли, открыт путь к покаянию, а затем и к спасению. Следовательно, смерть толковалась Оригеном как средство, которым бог «врачует» естество человеческое от греховного «яда» Иными словами, в отличие от Арнобия, Ориген исходил из того, что, поскольку безгрешен только бог, а все люди грешны, всем им, без исключения, предстоит претерпеть геенский огонь, который станет для них очистительным огнем от греховного налета, и, очистившись, они воссоединятся с богом как абсолютным добром.

Согласно оригеновскому учению, «даже дьявол был не способен к добру» (Сочинения Оригена, 1899: 83). Ориген стремился эсхатологически оправдать веру в наступление такого времени, когда «уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе» (Сочинения Оригена, 1899: 294). Ориген утверждал, что «все будет восстановлено в первоначальное единство, и Бог будет все во всем» (Сочинения Оригена, 1899: 298). Согласно этой теологической концепции должна быть устранена и смерть, как очевидное зло и последний враг (Сочинения Оригена, 1899: 297). Такова оригеновская версия веры в посмертное, т.е. не в имморталистическое, а именно постморталистическое, существование людей, которая должна была стать более притягательной для последователей христианства, чем какая-либо другая.

Однако отнюдь не этому вероучению было суждено владеть умами христиан. Дело в том, что именно оно, как это ни покажется удивительным на первый взгляд, вызвало негативную реакцию светской и церковной власти предрежащей. Именно учение Оригена и его последователи были решительно осуждены на V Вселенском соборе (553 г.). Император Юстиниан в грамоте соборным отцам отмечал: «Мы дознались, что в Иерусалиме есть некоторые монахи, которые учат... что снова все возвратятся в единство и станут умами, как это было в предсуществовании; отсюда ясно, что в то же самое единство будет восстановлен сам дьявол и прочие демоны, а также нечестивые и безбожные лица вместе с божественными богоносными мужами и небесными силами» (Деяния, 1868: 505). Однако это было только начало антиоригеновской акции.

Тот же император Юстиниан направил патриарху Мине составленный им проект анафематствования, в котором провозглашалось: «Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец, или что будет после восстановление демонов и нечестивых людей -- да будет анафема» (Деяния, 1868: 505, 507). И соборные отцы безоговорочно исполнили волю государя, которая отвечала и их собственным устремлениям, ибо проклятье в адрес оригеновского учения об апокатастасисе подчеркивало исключительность представителей церкви и государственной власти, позволяло покончить с благодушными, но мало действенными теологическими построениями. Так что, вполне очевидно, отбор христианско-теологических концепций решения проблемы смерти и бессмертия человека изначально приобрел ярко выраженное политическое значение и звучание.

Правда, известный современный православный теолог диакон А. Кураев в ряде своих работ вносит определенные коррективы и делает ряд уточнений в распространенные представления по данному вопросу, в частности о регламенте заседаний этого собора и объявления анафемы. Он отмечает, например, что осуждение Оригена состоялось на одном из заседаний, предшествующих открытию собора, т.е. как бы вне официальных, а сам текст указа Юстиниана издатели «Деяний Соборов» поместили произвольно в соборное собрание актов, и потому не во всех его русских изданиях этот указ присутствует. Однако данный факт не перестает от этого быть исторической реальностью. Кураев, кроме того, напоминает также о том, что «эти определения никогда не были законом по крайней мере для половины Церкви, так как не были утверждены Римским папой (Рим в отличие от христианского Востока всегда считал, что анафематствовать можно только живого человека, но не уже умершего. Впрочем, за этим стоит просто разное понимание смысла анафемы, сложившееся на Западе и на Востоке)» (Кураев, 1996: 106). Однако незыблемым остается главное – православная церковь, несмотря на все приведенные замечания, никогда не согласится отменить анафему учению Оригена об апокатастасисе и признать, что она все минувшие с тех пор столетия заблуждалась, проповедуя веру в вечность адских мучений.

Между тем этот вопрос обретает сегодня исключительно важное значение. Дело в том, что, стремясь сделать христианское вероучение более созвучным современности, некоторые представители интеллигенции, оставаясь его приверженцами, предпочитают реанимировать как раз учение об апокатастасисе. Однако это вряд ли может привести

к чему-либо, кроме оживления одной из многочисленных «ересей» и усиления религиозной конфронтации на почве инаковерия и религиозного инакомыслия.

Дело в том, что, в конечном счете, верх в конкурентной борьбе различных теологических версий одержала концепция, провозгласившая вечность адских мучений. И это было совершенно не случайно, потому что она лучше, чем другие, выполняла нужную для власть предержащих социальную функцию устрашения и принуждения. И вновь одним из наиболее ревностных сторонников этой теологической концепции был Августин Блаженный. Он со всей присущей ему категоричностью утверждал, что «так как вечная жизнь святых будет без конца, то для тех, для кого назначено будет вечное наказание, наказание это без всякого сомнения также не будет иметь конца» (Августин, 1910: 292). Так что вопрос о гуманности и справедливости в данном случае явно не имел приоритетного значения.

Не случайно, что именно данная христианско-теологическая концепция о посмертной участи людей вызывала и вызывает особое неприятие, в том числе и со стороны религиозных философов. Эти мыслители, не говоря уже о представителях иных убеждений, не могли сочетать учение о вечных адских мучениях с представлением о христианстве как религии любви, милосердия и т.п. «Я несколько не сомневаюсь, – считал, например Н.А Бердяев, – что в жестоком учении о вечных адских муках трансформированы садические инстинкты» (Бердяев, 1991: 71). Этот русский религиозный философ утверждал, что «идея вечных адских мук, безобразная и садичная, в сущности, лишает ценности духовную и моральную жизнь человека. Она превращает жизнь в судебный процесс, грозящий пожизненной каторгой» (Бердяев, 1991: 71). И он так заключал свою критику этого учения: «Ад существует как человеческий опыт, как человеческий путь. Но безобразна вся онтология ада» (Бердяев, 1991: 71). Подобную дисгармонию Бердяев объяснял изначальным догматическим искажением христианства, однако с этим доводом согласиться более чем затруднительно.

Упомянутая «онтология ада» прежде всего выражается в красочных иконописных, художественных и теологических картинах мучений грешников в аду. Канонизированное церковью учение о вечности мучений предоставило поистине ничем неограниченную свободу для игры богословского воображения на эту тему. Так, уже упоминавшийся св. Иоанн Златоуст, например, взывал: «Представим же какое мучение быть сожигаемым непрестанно, находиться во мраке, испускать бесчисленные вопли, скрежетать зубами и не быть услышанными, мрак и

отсутствие света не позволяет нам распознавать даже ближних, но каждый будет в таком состоянии, как будто бы он страдал один» (Иоанн, 1906: 15). Подобные утверждения, действительно, довольно трудно воспринять за проявление «религии любви», на что всегда претендовало христианство. Но если в начале средневековья и в последующее тысячелетие такого рода богословские картины воспринимались более чем серьезно и надежно выполняли предназначенную им социальную функцию, то в новое время, не говоря уже о новейшем, эти картины стали вызывать все большее неприятие и осуждение даже у приверженцев христианской религии. Однако ни подобная «онтология ада», ни ее критика ни в коей мере не смущает современную христианскую иерархию и теологию, ибо им невозможно отказаться от традиционной социально-политической заостренности учения об аде и рае.

Вместе с тем следует также заметить, что не приемлют вероучения о рае и аде и уже упоминавшиеся Свидетели Иеговы. Так, человек после своей смерти, по их вероучению, будет ожидать второго пришествия Иисуса Христа и Страшный Суд в состоянии своего рода оцепенения. В то же время иеговистские теологи рисуют весьма радужные перспективы по сравнению с нынешним положением вещей, постоянно ссылаясь на те или иные библейские высказывания. «Наша непродолжительная и беспокойная жизнь — говорится в одном из современных иеговистских сочинений, — не имеет ничего общего с «истинной жизнью», которую имеет в виду Иегова». «Истинная жизнь», которую хочет дать нам Бог, — это «вечная жизнь» в совершенных условиях». Мы не можем заслужить у Иеговы вечную жизнь. Вечная жизнь — это дар Бога» (Познание, 1995: 181–182).

А затем следуют поистине лучезарные обещания. «В свое время, — сказано в этой книге, — люди избавятся от всех болезней... Хромые смогут встать и ходить, бегать и танцевать. После долгих лет жизни в мире безмолвия, глухие люди услышат восхитительную симфонию звуков. С благоговением слепые откроют для себя богатый мир красок и форм... И наконец, они увидят лица близких им людей! Никогда больше психические расстройства и депрессии не лишат людей радости. Разрушительное действие старости обратится вспять. Мы станем здоровее и сильнее» (Познание, 1995: 183–184). Так будет побежден, как и для Оригена, главный враг — смерть. Следовательно, эта вероучительная картина ничем принципиально не отличается от многих других, ей подобных. Но все они непременно переориентируют достижение естественной мечты людей о нескончаемо долгой, здоровой и достойной

жизни из реального, земного, мира в мир трансцендентный, потусторонний, из сферы реального дела в сферу эсхатологической веры.

Разумеется, упомянутый Н.А. Бердяев – ни первый и ни последний радикальный критик христианского учения о вечности адских мучений. Оно критиковалось и до него, и после. Существовали и существуют различные тенденции и приемы адаптации к такого рода верованиям. В этом отношении показательна статья Кеннета Вудурда «Отрицание ада». В ней приводятся мнения главным образом протестантских и других теологов по данному вопросу, а также разнообразная статистическая информация о религиозности американцев. В этой статье, в частности, отмечается, что «многие протестантские проповедники не любят говорить о вечной жизни и принципиально избегают упоминания о рае и, соответственно, об аде» (Вудурд, 1990: 12). А далее отмечается: «Одни пасторы хотят избежать традиционной риторики – прихожанам столько веков рисовали реалистические картины прелестей рая и ужасов ада, что сегодня некоторые проповедники стесняются описывать места, которых никто не видел. Для других это вопрос убеждений» (Вудурд, 1990: 12). Последнее обстоятельство, естественно, особенно важно. В статье, например, приводится мнение, что «основная часть протестантского духовенства просто не верит в загробную жизнь ни в библейском, ни в каком-либо ином смысле» (Вудурд, 1990: 12). Однако среди их паствы умонастроения существенно иные, если так можно сказать, неоправданно оптимистические. Американцы, среди которых по приводимым данным исключительно высок процент верующих, как подчеркивается в статье Вудурда, «жаждут проявления и умножения добра в этом мире и райского блаженства на том свете» (Вудурд, 1990: 12). Так что, как опять оказывается, по-прежнему характерно принимать желаемое за действительное. Неудивительно, что три четверти верующих американцев считают, будто у них хорошие или даже отличные шансы попасть именно на небо. При этом для одних главным является встреча с богом (геоцентрическое представление), для других – с родными и друзьями (антропоцентрическое представление). Истоки подобных упований весьма давние. В статье упоминается, в частности, что «в некогда пуританской Новой Англии универсалисты пришли к выводу, что – Бог слишком добр, чтобы отправлять кого-либо в ад, а унитарии – что люди слишком хороши, чтобы Бог стал их наказывать, если Он вообще существует» (Вудурд, 1990: 13). Таким весьма наивным образом американцы пытаются избавиться от страха перед смертью.

Разумеется, соответственно меняются акценты и в православии, и католицизме. В этих конфессиях тоже не столь поспешно и охотно апеллируют к иоанно-златоустовским картинам. Так, среди сотен страниц официальных документов Второго Ватиканского Собора, опубликованных в течение двух лет (1963–1965 гг.) упоминаний об аде просто не встречается, хотя его, естественно, никто «не отменял».

В статье Вудуорда упоминается также о том, в какое смущение приводит верующих такой, например, вопрос: оправданно ли, что столь праведный человек, как Ганди, должен находиться в аду? Между тем такого рода вопрос справедлив не только в отношении этого выдающегося деятеля. Вместе с тем в ней подчеркивается, что «у фундаменталистов нет сомнения относительно ада и рая, а также того, кто куда попадет» (Вудуорд, 1990: 14). Так что проблема «воздаяния» по-прежнему остается более чем острой и актуальной, демонстрируя вновь и вновь исключительно разнообразие и всегда произвольные версии ее решения, в том числе и самые экзотические. Небезынтересно обратить внимание и на то, что 24 процента американцев, чуть ли не четверть населения, верит в перевоплощение душ, т.е. в какой-то мере и той или иной форме разделяют версии восточных верований, которые, как уже отмечалось, в принципе неприемлемы для христианства. Таким образом, всегда острой проблемой, в какого, собственно говоря, бога верить, и для них остается более чем насущным.

Много общего, но и весьма специфичного в верованиях мусульман относительно рассматриваемого круга вопросов. Согласно мусульманской религии, сущность смерти, как подчеркивается в уже упоминавшейся безымянной статье, «это состояние ожидания, которое можно уподобить глубокому сну без сновидений» (Г.Д., 1994: 32). (Как представляется, нечто аналогичное присуще и неговистским верованиям.) Но такого рода «ожидательное» состояние сразу же, не дожидаясь конца времен, минуют и получают вечную жизнь те, кто принял мученическую смерть «на пути Аллаха». Именно подобного рода обещаниями и вовлекают сегодня мусульманских смертников в акты терроризма.

Согласно мусульманским верованиям и обрядам, когда приходит срок смерти человека, о котором знает только Аллах, с дерева, растущего у его трона, падает лист с именем этого человека. Среди особенностей мусульманского погребального обряда (на него, естественно, как раз террористам-смертникам, как правило, рассчитывать

«е приходится) можно отметить ту, что покойного пеленают и могилу для него делают по возможности просторней, обычно с нишей в боковой стене или углублением на дне могилы, чтобы покойный мог сесть, когда к нему явятся ангелы смерти. В течение сорока дней после рокового события (и тут тоже напрашивается определенная аналогия с христианством) ангел смерти Азраил должен разлучить душу и тело обреченного. Как бы человек не сопротивлялся такому трагическому исходу, победителем непременно выходит Азраил. Тем самым снова и снова подчеркивается обреченность человека, его бессилие в противостоянии реальной смерти, в том числе и естественной.

Коран, как и любое другое «священное писание», требует безусловного и неукоснительного принятия к исполнению всех содержащихся в нем представлений и предписаний, грозя заслушание самыми суровыми карами. В нем можно прочесть, например: «Разве они не знали, что, кто противится Аллаху и Его посланнику, для того – огонь геенный на вечное пребывание в ней. Это – великий позор!» (К., 9: 64(63)). И далее следует строжайший наказ его посланнику: «О пророк! Борись с неверными и лицемерами, и будь жесток к ним. Их убежище – геенна, и скверно это возвращение» (К., 9: 74(73)). Все это звучит сегодня более чем жестко, однозначно и категорично.

За принятие именно такой веры и никакой другой обещаются, как и в христианстве за свою веру, вечные райские блаженства, а за ее отвержение – такие же вечные адские мучения, и тут религиозному воображению также поистине нет предела. Обнаруживаются вместе с этим, естественно, и характерные различия в картинах такого рода. В исламе, с характерной для него верой в посмертное существование в потустороннем мире, представления о рае и аде, по сравнению с христианскими, гораздо более детальны и колоритны. Как веруют мусульмане, в Судный день все люди должны будут пройти через мост ас-сират, который будет протянут над адом. Для грешников этот мост окажется тоньше волоса и острее лезвия меча, и они низвергнутся с него в адскую пучину; для праведников, напротив, он будет широк, и они пройдут через него с быстротой молнии и окажутся в вожделенном раю (джанне, т.е. саде).

Мусульманский рай, согласно исламским верованиям, представляет собой тенистые сады с источниками, каналами, прудами. В суре «Мухаммед» этот образ дополняется новыми яркими красками: «Образ сада, который обещан богобоязненным: там – реки из воды не портящейся и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих, и реки из меду очищенного. И для них там всякие

плоды и прощение от их Господа». Не раз возвращаясь к этой теме, вот что еще говорит Коран, в частности, в суре «Весть»: «Ведь для богобоязненных есть место опасения, сады и виноградники, и полногрудые сверстницы, и кубок полный» (К., 78: 31–34). Обитателям мусульманского рая, возлежащим в богатых одеждах на расшитых ложах, прислуживают вечно молодые мальчики, а в жены праведникам даны прелестные девственницы-гурии или, по более поздней версии, любящие мужа-праведника его земные супруги, снова ставшие девственницами. Возраст пребывающих в мусульманском раю – 33 года (как и в христианской легенде – Иисусу Христу). «Итак, основные наслаждения мусульманского рая, – подытоживает его подробную картину С. Рязанцев, – это прохлада, покой, роскошные одежды, приятные еда и питье, вечно молодые супруги из райских дев и собственных жен, которые станут девственными и вечно молодыми» (Рязанцев, 1994: 374). В других подробностях картина эта еще более впечатляюща. Ею и прельщают мусульманские теологи, причем отнюдь не только террористов.

Не менее впечатляющей являются и картина мусульманского ада (джаханнама). Поистине устрашающ его образ в исламе: «Как тот, кто вечно пребывает в огне и кого поят кипящей водой, и она рассекает их внутренности» (К., 47: 16(5)–17). Неверные и грешники, связанные цепями, горят в огне или мучаются в жгучем холоде; им постоянно меняется кожа, чтобы страдания продолжались с прежней силой; они едят плоды, похожие на головы шайтанов, пьют гнойную воду и т.п. В исламе различаются разные категории обреченных на адские мучения, а в соответствии с этим и сам ад имеет соответствующую «архитектуру». Так что мусульманским теологам, в отличие от христианских, не приходится особо напрягать свое воображение, поскольку и без этого все разложено по полочкам и красочно расписано. И все же параллель с оценкой Н.А. Бердяевым христианского учения о вечности адских мучений напрашивается сама собой.

Однако существует еще одна принципиальной значимости теологическая позиция, различающая ислам и христианство, на которой, хотя бы коротко, нельзя не остановиться. Так, по «высшему разряду» полагается кара тем, кто верит в троичность бога, отрицаемую мусульманской религией. «О обладатели писания! – обращается к ним Коран. – Не излишествуйте в вашей религии и не говорите против Аллаха ничего, кроме истины» (К., 4: 169 (171)). А вот дальше как раз и сказано: «Ведь Мессия, Иса, сын Марйам – только посланник Аллаха и его слово, которое он бросил Марйам и дух Его». И Коран призывает: «Веруйте же в Аллаха и Его посланников, и не говорите – три!» Неверные



же предостерегаются так: «Удержитесь – это лучшее для вас. Поистине – Аллах – только единый бог. Достохвальнее Он того, чтобы у Него был ребенок. Ему то, что в Небесах, и то, что на земле. Довольно Аллаха как поручителя» (К., 4: 169 (171)). Разумеется, такого рода сравнение можно было бы без труда продолжить, однако объем статьи ограничен.

### *Библиография*

- Вишев И.В. Жизнь, смерть, бессмертие человека – центральные проблемы мировоззрения и современной политики // Дискурсология: методология, теория, практика: доклады четвертой Международной научно-практической конф., ноябрь-декабрь 2009 года. Россия – Мексика / под общей редакцией М.А. Малышева, О.Ф. Русаковой, В.Е. Хвошева. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2010.
- Сочинения Оригена. О началах. – Казань, 1899.
- Августин Блаженный. О граде Божием. – Киев, 1910, изд. 2. – Ч. 2.
- Диакон Андрей Кураев. Раннее христианство и переселение душ. – М.: Гнозис, 1996.
- Г.Д. Когда приходит Азраил // Наука и религия. – 1994. – № 7.
- Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2-х т. Т. II. – М.: Правда, 1989. (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
- Ким Хён Янг. Святость жизни: дискуссии вокруг эмбриональных стволовых клеток с точки зрения восточноазиатского христианина // Человек. – 2009. – № 5.
- Гаврилов И.А. О загробной жизни человека до страшного суда. – Ленинградская духовная академия. Кандидатское сочинение. Рукопись, 1951.
- Т Мисюк Н. Христианское учение о бессмертии души. – Ленинградская духовная академия. Рукопись, 1951–1952. воряния Иоанна Златоуста. – СПб., 1895. Т. 1, кн. 2.
- Платон. Избранные диалоги. – М., 1965.
- Скворцов К. Философия Отцов и учителей Церкви: Период апологетов. – Киев, 1868.
- Ириней, еп. Лионский. Соч. в пяти книгах. – СПб., 1900.
- Арнобий. Семь книг «Против язычников». – Киев, 1917.
- Реврсов И. Очерк по западной апологетической литературе: II–III вв. – Казань. – 1892.
- Рутерфорд И. Арфа Божия. – Лондон, [Б.Г.]
- Бережной С.Б. Учение об анатмане и нирване буддийской философии // Вестник ЮУрГУ. – 2010. – № 8 (184). Секция «Социально-гуманитарные науки». Вып. 14.
- Деяния Вселенских соборов. – Казань, 1868, т. V.
- Бердяев Н.А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991.
- Иоанн Златоуст. Полн. Собр. творений. – СПб., 1906, т. 12, кн. 1.
- Познание, ведущее к вечной жизни. – Нью-Йорк (Бруклин, США), 1995.
- Вудорд К. Отрицание ада // Америка. — 1990. — № 404.
- Рязанцев С. Танатология — наука о смерти. — СПб.: Восточно-Европейской институт психологического анализа, 1994.

**1.5. Философская феноменология и проблема возможности универсальной гуманистической теологии (Беспечанский Ю.В.)**

**La fenomenología filosófica y el problema de la posibilidad de una teología universal humanista (Bespetchanskii, Iuri V.)**

*Резюме.* В разделе предпринята попытка показать возможность универсальной гуманистической теологии через развитие философской феноменологии. Автор выявляет основную проблему современной философии: утрату интереса к абсолютным началам всего сущего. Ключевой проблемой современной теологии и религии автор считает отсутствие четких критериев религиозной истины. Проблемами современного гуманизма автор считает его абстрактность и ложное понимание человека как внутренне самодостаточного существа. Автор дает характеристику феноменологического метода в изложении Э.Гуссерля и показывает возможность феноменологического поиска абсолютного начала, и имманентного, и трансцендентного человеку одновременно. На этом пути открывается возможность как феноменологии религии, так и подлинной гуманистической теологии.

*Resumen.* En este apartado se muestra la posibilidad de existencia de una teología universal humanista a través del desarrollo de la fenomenología filosófica. El autor considera que el problema principal de la filosofía contemporánea es la pérdida de interés en los principios absolutos de todos los entes del ser. En su opinión, el problema clave de la teología y de la religión moderna es la ausencia de criterios claros de la verdad religiosa. El humanismo contemporáneo, en tal interpretación, se convierte en algo abstracto, y el hombre se comprende falsamente como un ser internamente autosuficiente. El autor caracteriza el método fenomenológico de E. Husserl y en esa vía muestra la búsqueda del principio absoluto que es, a la vez, trascendente e immanente al ser humano. En este camino es posible el desarrollo tanto de la fenomenología de la religión como de una auténtica teología humanista.

*The resume.* The section makes an attempt to show a possibility of universal humanistic theology through development of philosophical phenomenology. The author reveals the basic problem of modern philosophy: lost interest in the absolute beginnings of all real. The author believes that the key problem of modern theology and religion is the absence of precise criteria of the religious truth. The author thinks that the problems of modern humanism are its abstract character and false understanding of the human being as internally self-sufficient essence. The author characterizes Edmund Husserl's phenomenological method and shows an opportunity of phenomenological search for the absolute beginning, simultaneously immanent and transcendental to the person. That opens the way to both the phenomenology of religion and the true humanistic theology.

В заголовок вынесена проблема, которую, на самом деле, можно разделить на три рода «подпроблем»: проблемы современной философии, проблемы современной теологии и проблемы современного гуманизма. Рассмотрим сперва каждый из классов этих проблем в отдельности.

Проблема современной философии заключается в её «атомизации». Философия стала заниматься «мелочами жизни», хотя ее труд в этом и небесполезен. Философия утратила интерес к Первоначалам, к

Абсолюту. Отчасти это можно понять, ибо все прежние философские первоначала (материя в материализме, мир вечных объективных идей в идеализме, абстрактно понятый Бог в теоцентризме, глубина личности человека в экзистенциализме) показали свою односторонность и недостаточность. Современная философская ситуация напоминает положение философии во времена древнегреческих софистов или стоиков, когда старые философские истины изжили себя, а новые еще не родились. Философия переходного периода от чего-то к чему-то. При этом часто каждый философ является «сам себе философом» в том смысле, что его учение, его книги и статьи никто, кроме его самого, не понимает. Философия раздробилась на множество толков и направлений. Причем если в прежние времена они хотя бы боролись друг с другом не на жизнь, а на смерть – пылали костры Святой Инквизиции или направляла «еретиков» в лагерь и психбольницы могучая рука Святой Партии – то ныне никто ни с кем не борется, никто никому не мешает, у каждого философа есть своя удобная ниша. Вот только и критерии истины теперь тоже у каждого философа свои – а значит, единых критериев истины и самой единой истины как бы либо не существует, либо до нее не донскаться. Имеет место своеобразный философский агностицизм. Одна из самых распространенных фраз, характеризующих современное обыденное сознание: «истина у каждого своя». Однако если истина у каждого своя, то не о чем спорить, нечего доказывать, не может быть ничего единого между людьми – такое понимание противоречит внутреннему голосу всякой трезво мыслящей души, который говорит, что истина существует, и что она может быть единой и универсальной. Однако единой и универсальной не в том смысле, что отрицает все прошлые и существующие философские системы, а в том, что она относится к ним, как целое у своим частям или же как более точное к более приближительному.

Проблемы современной теологии совершенно аналогичны. Традиционное понятие «теологин» представляет собой более или менее философски организованное учение той или иной религиозной конфессии. При этом наивысший статус конкретной теологин по сравнению с другими достигается либо апелляцией к авторитету и мистическому опыту ее основателя, либо высоким историческим, политическим и иным авторитетом самой конфессии. Возникает та же проблема, что и перед философией: проблема единого критерия истины для различных теологических систем, часто существующих даже в рамках одной религиозной конфессии. И вновь, если раньше шла непримиримая борьба за обладание истиной между разными

религиозными системами и их теологиями, то сейчас каждая религия и ее теология занимает свою удобную нишу, имеет свой круг сторонников. Что интересно, общественная и правовая мысль извлекла из прошлого урок об опасности для общества религиозных споров и разделений. И если в прошлые времена право Европы и России карало за инакомыслие, то сейчас оно нередко карает за воспрепятствование праву на инакомыслие. Так, например, в современном российском Уголовном Кодексе присутствует статья, судебнo преследующая разжигание религиозной розни. А на европейском Западе, если 100–150 лет назад судебнo карался гомосексуализм и лесбиянство, то сейчас там же судебнo карается гомофобия, приравненная к ксенофобии и расизму. Но проблема здесь состоит в отсутствии универсальных критериев истины в теологической сфере. Можно ли сравнивать религиозные системы? Если сравнивать, то есть опасность кого-то обидеть, а если не сравнивать, тогда получится, что «вера и религия у каждого своя» и судить чужую религию становится самым страшным грехом, рецидивом тоталитарного сознания. В этой ситуации всё более частым религиозным выбором людей становится религиозный агностицизм, полагающий, что хотя высшее начало и существует, но сказать о нём нечто определенное нельзя. Иным выбором становится эклектизм – одновременное практикование предписаний и правил нескольких религиозных систем, например, христианства и оккультизма, христианства и йоги и т.п. Наконец, еще один частый вариант в обыденном сознании – это попытка сведения сути всех религиозных систем к соблюдению единых «отрицательных» заповедей: не убий, не укради и т.д. Но, не говоря уже о том, что при этом элиминируется положительное религиозное содержание, уникальное для каждой религии, и соблюдать эти заповеди на практике становится возможным лишь в спокойной, некритической жизненной ситуации. Однако и здесь всё тот же внутренний голос ищущей религиозной истины души говорит, что и религиозная истина должна существовать, и она должна быть единой и универсальной, при этом единой в многообразии и включающей в себя теологии существующих религиозных систем как частные случаи или как не вполне совершенные приближения.

Здесь логично возникает простой ответ на проблемы современной религиозной теологии, уже курсирующий среди интеллектуалов Западной Европы. Этот ответ гласит, что единой почвы, единого фундамента в поисках религиозной истины найти невозможно. Религии обречены на вечное соперничество друг с другом, что отражается, например, в

феномене радикализации ислама, и что единственной почвой и прочным базисом для объединения человечества является европейский светский гуманизм.

Потому будет логичным, если мы далее рассмотрим проблемы самого гуманизма. Гуманизм, как течение европейской философской мысли, возникшее в XIV–XV веках, предполагал под собой определенный миф о человеке, гласящий, что человек является основным и даже единственным субъектом истории и собственной судьбы. Вот как писал о человеке Пико делья Мирандола в своей «Речи о достоинстве человека»: «Тогда принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы отсюда тебе было удобнее обзирать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные» (Мирандола, 1962:511). Итак, человек эпохи Возрождения впервые осознает себя творцом и хозяином природы и собственной судьбы. Здесь уместно спросить: а откуда возникла эта мысль, и почему она возникла именно в европейской культуре Возрождения? Гуманизм абсолютизирует творческую мощь человека и, в своем пределе, доходит до атеизма в XVIII–XIX веке: если творческие возможности человека безграничны, то он может придумать себе и богов. Важно отметить, что массовый атеизм стал феноменом только европейской гуманистической культуры. Массового атеизма никогда не было ни в античной культуре, ни в европейском Средневековье, ни в культуре Индии и Китая, ни в исламской культуре. Базовым мифом атеизма, как и базовым мифом гуманизма, является миф о величии и могуществе человека. Но, анализируя его истоки, приходится признать следующее: хотя гуманисты Возрождения и противопоставляли себя Средневековью, как «темным векам», полным суеверий, но они еще не противопоставляли себя христианству в целом. В отличие от будущих атеистов, первые гуманисты понимали христианские источники своего мировоззрения.

Они утверждали, что именно Бог ставит человека в центр мира. Христианское богословие гласит, что воплощение Христа делает человека качественно равным Богу. «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом», – сказал однажды Афанасий Великий. Сын Божий через воплощение Христа не просто временно стал человеком, но Христос и после воскресения, будучи Богом, остался человеком. Следовательно, человеческая природа навечно введена в недра Троицы, а значит, она навечно возвеличена, потенциально соединена с божественной природой.

Отсюда следует важный вывод: гуманизм может считать себя сколь угодно безрелигиозным, доходящим до атеизма, но он имеет чисто христианские духовные и культурно-исторические источники. Базовый миф гуманизма и атеизма о человеке основан на базовом христианском мифе о человеке, является его «подмножеством». Значит, независимо от наличия или отсутствия христианских, атеистических, агностических или иных личных убеждений у исследователя, элементарная научная честность не позволяет здесь просто «выбросить» христианство из рассмотрения, заменив его чисто безрелигиозным гуманизмом. Однако христианство является очень сложным феноменом, разделенным на конфессии, а часто и на направления и толки внутри каждой из конфессий. Поэтому еще философы Возрождения искали адекватные философско-теологические критерии оценки и даже ревизии исторического опыта христианства. Так, Марсилио Фичино полагал, что христианство нуждается в очищении от средневековых суеверий, и эту функцию должна выполнить именно гуманистическая философия.

Следующей исторической проблемой гуманизма является его абстрактность. В чем заключается величие и могущество человека? Уже английский гуманист Томас Мор (XV–XVI вв.) полагал, что оно заключается в человеческом разуме, что разум есть главный и эффективный инструмент человеческого творчества, и что разумные люди, собравшись вместе, могут построить практически рай на земле. Утопизм Мора реалистически поправил другой представитель социально-политической концепции гуманизма – Никколо Макиавелли, – который считал, что наряду с голосом разума, а часто и громче его звучит голос человеческого эгоизма. И поскольку эгоизм человека ненасытен, то он должен быть ограничен государством и поставлен в рамки государственной идеологии. Далее, с XVII до середины XIX века, от Декарта и Бэкона до Гегеля, рационалистически-эмпирический взгляд на человека полностью доминировал в европейской философии и культуре. Рационализм всегда связан с разделением конкретного

целого на совокупность абстрактных понятий и определенных содержаний. Потому и человеческое бытие, как личное, так и общественное, здесь сводилось к сумме факторов социального, политического, экономического или религиозного характера. Уже в конце XIX–начале XX века на основе абстрактного гуманизма сформировались новые идейные течения: позитивизм и материализм. Подобный гуманизм, окрыленный безграничной верой во всеислие разума, императивно предписывал человеку правильное поведение именем абстрактной истины. Ну а в общественной практике, в силу эгоистических интересов людей, воплощение абстрактного гуманизма происходило в интересах определенных общественных групп, находящихся у власти, с широким использованием всякого рода насилия в отношении остальных общественных групп. Наиболее чудовищные формы такой абстрактный гуманизм, «железной рукой загоняющий все человечество ко всеобщему счастью», приобрел в XX веке в лице немецкого фашизма и русского коммунизма. Как выразился с мрачной иронией один английский философ, под Сталинградом столкнулись не Гитлер и Сталин, а две конкурирующие версии гегелевской государственно-тоталитарной философской системы.

Итак, абстрактный гуманизм на практике ведет к дегуманизации человека, ибо подчиняет всю конкретную полноту реальности человеческой жизни нехитрому набору стандартных «идей», понятных «массам» и потому легко осуществимых. Как отмечал Александр Блок в своей статье 1919 года «Крушение гуманизма»: «Когда на арене европейской истории появилась новая движущая сила – не личность, а масса, – наступил кризис гуманизма» (Блок, 1971: 453). Далее Блок пишет о стандартизации и машинном производстве, о том, что ученые XIX века назвали следующую приметку времени: «Посредственность берет перевес; наш век теряет величие... дух целостности, дух музыки покинул их, и они слепо поверили историческому времени» (Блок, 1971: 455, 461). Блок далее замечает, что в этот век наука имела гораздо большую значимость, чем искусство. И вот в чем Александр Блок видит рождение нового гуманизма: «В вихре революций духовных, политических, социальных... формируется новый человек: человек – животное гуманное, животное общественное, животное нравственное перестраивается в *артиста*, говоря языком Вагнера» (Блок, 1971: 472). Поэтические пророчества Блока перекликаются с философскими пророчествами Фридриха Ницше из его знаменитой работы «Так говорил Заратустра»: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти... Даже мудрейший среди вас есть

только разлад и помесь растения и призрака... Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью... В человеке важно то, что он мост, а не цель... Я люблю того, чья душа переполнена, так что он забывает самого себя... Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем... Я хочу учить людей смыслу их бытия: этот смысл есть сверхчеловек, молния из темной тучи, называемой человеком... Кто же этот великий дракон, которого дух не хочет более называть господином и богом? «Ты должен» называется великий дракон. Но дух льва говорит «я хочу» (Ницше, 1990: 10–13, 17, 22).

Здесь уместно будет отметить, что Ницше очень не повезло с интерпретацией его философии в силу намеренно провокационного стиля его произведений, где каждая фраза является «пощечиной общественному вкусу». Его называли глашатаем идеологии фашизма – идеологии расы «сверхчеловеков», которым позволено уничтожать «недочеловеков». Но Ницше ненавидел массы, классы, национальный немецкий дух, а государство называл «хладнейшим из чудовищ». Его сверхчеловек – это плод тяжелого личного духовного делания, а не массовых психозов. Наконец, забавно то, что Ницше присвоен титул главного «антихристианина» среди философов из-за постоянно повторяемой им фразы «Бог мертв». Но в финале «Заратустры» стоят интересные слова: «Вы, высшие люди, ... с тех пор, как лежит он в могиле вы впервые воскресли... Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек» (Ницше, 1990: 255). Эти слова можно понять так: Христос умер, чтобы вы воскресли; он умер не для того, чтобы вы продолжали жить в самодовольстве, лицемерии и бессмысленной житейской суете, а чтобы вы стали сверхчеловеками. Не знаю, имел ли это в виду отчетливо сам Ницше, но знаю, что он – гениальный философ. А гениальные философы и поэты всегда выражают гораздо больше, чем *имеют в виду*, больше, чем сами понимают. Это посредственность выражает себя и только себя, а гениальность выражает *смысл бытия*, выражает нечто общезначимое, потому и называется гениальностью.

Теперь можно подытожить обсуждение проблем гуманизма и попытаться выразить то, каким должен быть гуманизм. Гуманизм должен выражать творческую свободу самоформирования человека. При этом он не должен быть абстрактным, то есть подчиняющим эту свободу заранее заданной «идее». Гуманизм должен выражать конкретную целостную полноту бытия человека, а не просто рационально разлагать эту полноту на части. Это означает, что, в известной



мере, подлинное гуманистическое мирозерцание всегда не вполне «научно», выходит за пределы рациональности и непостижимо, несводимо к набору рецептов и формул. Наконец, перефразируя мысль Ницше, смысл бытия человека есть превышение самого себя, направленность всего себя на нечто высшее, самопреодоление и самоотдача. На строгом философском языке это свойство человека называется *трансцендированием*. При этом очевидно, что как каждая конкретная человеческая жизнь во всей ее полноте, так и история человечества в целом, дает примеры как величия, так и ничтожества человека. Пушкин сказал об этом так: «Я царь, я раб, я червь, я бог». Но все же гуманизм, в своем истоке, подчеркивал именно величие и божественную мощь человека. Значит, подлинный и трезвый гуманизм, претендующий на объективную истину, должен ясно показать и четко разделить, где и когда человек является подлинным свободным творцом и хозяином собственной судьбы и истории в целом, а где и когда человек является рабом обстоятельств, частью природного мира или же рабом мнимо свободных собственных страстей и желаний.

Завершая обзор проблем современной философии, теологии и гуманизма и объединяя результаты этого обзора, можно попытаться определить стратегические пути развития той новой дисциплины, которую можно условно назвать философской теологией гуманизма. Во-первых, философия должна вернуться к подлинной онтологии бытия, к поиску первичных начал всего сущего, что всегда отличало глубокое философское мышление как от обыденного, так и от утилитарно-научного. Задачей философии снова должен стать поиск Абсолюта, что будет роднить ее с теологией. Тогда предметом философской теологии должно стать познание абсолютного и его отношения к относительному. Но каким способом возможно познание абсолютного, которое, в отличие от всего относительного, не увидишь, не услышишь, не потрогаешь? И далее, как не впасть в порочный круг прежней философии и теологии, так и не пришедшей к общему согласию о том, что есть Абсолют? Как найти *подлинное* и *единственное* абсолютное начало? Представляется, что 500 лет развития европейского гуманизма не прошли впустую, и ищущее философское и религиозное сознание не может удовлетвориться иным Абсолютом, чем тот, который как-то связан с конкретной сутью и конкретным смыслом человеческого бытия, личного и общественного. Другими словами, современного человека никак не удовлетворит Абсолют, который *абсолютно трансцендентен человеку*. Не удовлетворит поисков человека надмирный трансцендентный Бог, пути

которого нельзя понять никаким способом именно из-за его трансцендентности миру и человеку. Человек может быть лишь слепым орудием такого Бога или безвопросным исполнителем Божьей воли, что не может быть принято *никаким* гуманистическим мировоззрением. Человек также не должен быть слепым исполнителем навязанной ему извне «абсолютно верной» идеи, что неизбежно приведет к тоталитарному насилию. Следовательно, этот Абсолют должен быть имманентен человеку, он должен быть каким-то образом познаваем, и путь к нему должен лежать через внутреннюю глубину самого человека, через его целостную «середину», через «сердце» человека. Однако при признании чистой имманентности Абсолюта внутренней глубине человека мы можем впасть в ряд трудно разрешимых проблем, в которые, собственно, и впадает современная философия и европейская культура. Если Абсолют – это внутренняя глубина меня, то сколько существует «Я», столько и Абсолютов. С одной стороны, эта мысль великолепна, ибо подчеркивает уникальность и неповторимость каждой личности, которая есть целый особый мир. Но с другой стороны, тогда у каждого Абсолюта будут свои ценности, свой мир, и «путь к себе» станет путем к безнадежному экзистенциальному одиночеству и непониманию. Что мы и наблюдаем в современной европейской культуре в виде волны молодежных самоубийств, наркомании или распада семейных ценностей. Однако простой опыт наблюдения за самой обыденной жизнью людей показывает, что все люди, тайно или явно, мечтают примерно об одном и том же: они мечтают любить и быть любимыми, понимать и быть понятыми, создавать нечто значимое для всех или для многих, и иметь в том успех среди людей и т.д. Это не есть биологические потребности, неудовлетворение которых лишает человека жизни, но духовные потребности, отсутствие реализации которых лишает саму жизнь смысла. Вновь возвращаясь к уже упомянутым мыслям Ницше, следует подчеркнуть, что наряду с сознанием имманентности Абсолюта человеку необходимо сознание его трансцендентности. Человеку необходим смысл его бытия, цель его жизни, выходящая за пределы его имманентного существования. Этот смысл, эта цель не должны быть навязаны извне, но должны быть актом сознательного трансцендирования человека, его выхода за свои пределы. Но при этом непостижимым образом смысл и цель одного должны быть единими для многих, единими в многообразии. Эти смысловые доминанты хорошо выражены в мировой литературе. Так, Ф. Достоевский в своем известном высказывании утверждает, что человеку для нормального

существования обязательно необходимо кому-нибудь или чему-нибудь поклониться. А.Сент-Экзюпери пишет, что двое ближе всего друг к другу не тогда, когда они постоянно смотрят друг на друга, а когда они вместе идут к одной цели. А. Блок, рассуждая о гениальности, отмечает, что гений как бы выражает собой всю Вселенную, что он максимально индивидуален, ибо максимально всечеловечен. А вот как пишет о связи имманентного и трансцендентного в человеке русский религиозный философ Семен Франк, анализируя открытую Декартом самодостоверность существования человеческого «Я есмь»: «*Есмь*» есть не «внутреннее состояние» меня самого, а *нить*, связующая меня с сверхчеловеческой, транссубъективной глубиной реальности» (Франк, 2000: 573).

Итак, подлинный Абсолют должен быть и имманентен, и трансцендентен человеку; он заключается в динамическом единстве этих противоположных начал. Здесь философская гуманистическая теология может сделать серьезную поправку к традиционной христианской теологии, по крайней мере, в ее средневековом варианте. Средневековое христианство, продолжая традицию Аристотеля, воспринимало Абсолют (Бога) как нечто статичное, завершенное в себе, обладающее актуальной полнотой и совершенством, ни в чем не нуждающееся. Именно такое христианство сделало образ Бога крайне *скучным* в сознании множества людей. Ибо человек тогда, хотя он и несовершенен, выгодно отличается от Бога своим *динамизмом*, бурлением страстей, пусть и греховностью, но творческой непредсказуемостью. Когда вольнодумца XVIII века Вольтера спросили – если бы рай и ад существовали, то где бы вы хотели оказаться? – он ответил: «В раю хороший климат, а в аду – отличная компания!» Значит, образ подлинного Абсолюта гуманистической теологии должен быть динамическим, скорее соответствующим не традиционной средневековой теологии в духе Фомы Аквинского, а мистической теологии эпохи Возрождения в лице Майстера Экхарта и Николая Кузанского.

Философское знание сочетает в себе черты как научности, так и ненаучности. Философия, как и философская теология, не является наукой по своему *предмету*. Ибо предметом науки является познание относительного, познание бесконечного множества возникающих и исчезающих предметов, процессов и явлений в их закономерных причинно-следственных связях. Любая наука базируется на всеобщем, необходимом и объективном опыте и его теоретическом обобщении. Всеобщность опыта здесь означает его чувственную очевидность для любого наблюдателя; необходимость опыта есть его принудительная

«навязанность» нашему сознанию, невозможность его «обойти»; объективность опыта означает его независимость от воспринимающего сознания, «трансцендентность» сознанию. Как показал Кант, рационально познать мы можем лишь то, что нам чувственно, предметно, объективно дано. Предметом же философии и философской теологии является отношение относительного и абсолютного. Синонимом абсолютного здесь является «всё», *весь целостный и неделимый мир*, а синонимом относительного – его отдельные части. Строго научное познание абсолютного невозможно хотя бы потому, что Абсолют не может быть предметом или объектом *любого* всеобщего, необходимого и объективного опыта. Ибо чтобы рационально познать *весь мир*, наблюдателю нужно оказаться *вне мира*, что логически немыслимо. Тот же Кант показал, что при попытке рационального познания абсолютного и бесконечного разум неизбежно впадает в антиномии. Абсолютное, однако, можно познать в целостном едином акте интуиции или мистического слияния, который всегда является уникальным; его невозможно многократно «репродуцировать», как научный опыт или эксперимент.

Однако философия и философская теология являются науками по своему *методу*. Методом, делающим их научными, является логическое, рациональное мышление, сводящее конкретное множество к абстрактному единству с помощью философских категорий. Казалось бы, мы пришли к противоречию: абсолютное целостно, рационально непостижимо и доступно лишь интуитивному личному опыту, а философское рациональное мышление неизбежно делит свой предмет на части. Решение здесь может быть лишь одно: философская теология не способна адекватно познать всю глубину и широту абсолютного, но она может четко определить его *границы*, отделить абсолютное и относительное. Говоря обыденным языком, никакая философия и теология не даст человеку *смысла жизни*, но она может достаточно точно указать, что не является смыслом жизни, где не следует его искать.

Все вышеизложенное философствование следует традиции философской феноменологии, которая как раз и пытается искать абсолютное начало «строго научным путем». Основателем феноменологии является Эдмунд Гуссерль (1859–1938), крупнейшим продолжателем – Мартин Хайдеггер (1889–1976). Оригинальным русским продолжателем феноменологической традиции, синтезирующим феноменологию и христианство, является Семен Франк (1877–1950). Далее мы приводим краткое изложение феноменологии, синтезирующее концепции Гуссерля и Франка.

Гуссерль в своей работе «Картезианские размышления» анализирует основное положение философии Декарта: «Его cogito», что обычно переводят как «Я мыслю», а более точным переводом будет «Я представляю». Гуссерль отмечает, что Декарт сделал мыслящее «Я» бессодержательным субъектом, главное назначение которого состоит в направлении мыслящего взора на объект. И исходной задачей философской феноменологии Гуссерль считает анализ «cogitatum», то есть «представлений», совокупности всех переживаний мыслящего субъекта. Причем, это не просто произвольно выдуманное субъектом переживания: они являются «интенциональными», то есть направленными на «мир», мир как совокупность всего иного, чем сам субъект. Гуссерлевское понятие интенции аналогично по смыслу используемому Франком и уже отмеченному в данной статье понятию трансценденции или трансцендирования. Итак, основополагающим и определяющим свойством человека является его «выход из себя», направленность на нечто иное, чем «он сам», и возвращение этого иного к себе в качестве переживаний. Этот первый постулат феноменологии американский психолог Уильям Джемс назвал *радикальным эмпиризмом*. Обычный эмпиризм сфокусирован только на внешнем, всеобщем, необходимом и объективном опыте, за пределами которого лежит сфера субъективного, сфера якобы произвольных образов и фантазий, которые никак не могут быть точно доказаны и проверены. Радикальный же эмпиризм, как первый этап феноменологического исследования, берет в рассмотрение *всю полноту человеческого опыта* – как внешнего, так и внутреннего; как объективного, так и субъективного. Проще говоря, здесь и то, что можно четко увидеть, услышать, ощутить, и все мечты, сны, фантазии, проекты, и все, что только «кажется», сбрасывается в общую «кучу» как предмет рассмотрения. Второй этап феноменологического исследования Гуссерль назвал *феноменологической редукцией*. На этом этапе из всей полноты человеческого опыта выделяется онтологический опыт, тот, который *внутренне* присущ человеку, определяется им лично и только им, такой опыт, где человек сам полагает смыслы своего бытия, выступает в качестве хозяина и абсолюта своего бытия и бытия окружающего мира. Этот онтологический опыт отсеивается от опыта *онтического*, того опыта, который обусловлен воздействиями внешнего объективного мира. Причем, здесь понятия «внутреннего» и «внешнего» не означают локализацию опыта вне или внутри человеческого тела. Например, боль в желудке является онтическим, внешним, объективным опытом, хотя пространственно желудок локализован внутри тела.

То, что является результатом феноменологической редукции, Гуссерль определил как *чистое «Я»*, абсолютное «Я», полагающее само себя и смыслы всего мира. Третий этап феноменологического исследования Гуссерль определяет как *эйдетическая интуиция*. Гуссерль далее отмечает, что все существенные исследования раскрывают универсальный эйдос «трансцендентальное Я вообще», содержащий в себе все варианты чистых возможностей моего фактического чистого Я и само это чистое Я как возможность. «Эйдетическая феноменология исследует, таким образом, универсальное априори, без которого я немислим, немислимо трансцендентальное Я вообще» (Гуссерль, 2001: 155). Получается, что даже если мой интерес, как исследователя, после осуществления феноменологической редукции направлен на мое чистое Я, на раскрытие фактического Я, оно может стать научным лишь при возвращении к принадлежащим ему, как некоему всеобщему Я, аподиктическим принципам, сущностным всеобщностям и необходимости. Важно отметить, что сам путь от моего чистого Я ко всеобщему Я не предполагает существования других Я. Объем всеобщего Я определяется лишь самопроизвольным варьированием моего Я. Феноменологическая редукция приводит нас к подлинному Я, к моему чистому Я, к чистому сознанию, первому абсолюту. А эйдетическая интуиция ведет нас к всеобщему Я, второму и более глубокому абсолюту, являющемуся основанием чистого моего Я. Говоря образно-поэтически, эта мысль Гуссерля похожа на мысль о гениальности, которая, будучи максимально уникальной и индивидуальной, максимально выражает нечто трансцендентное, общее и бесконечное. Наконец, четвертым постулатом феноменологии Гуссерля является *интерсубъективность*. Гуссерль анализирует здесь проблему «других «Я» и человеческого взаимопонимания. Механизм интерсубъективности, согласно Гуссерлю, состоит в следующем. Я в своей имманентной трансценденции «конституирует» мой мир. Другое Я также конституирует свой мир. Но эта непространственная реальность трансцендентально положенного мира едина для всех монад Я, представляет собой один и тот же мир «мы» и является основанием интерсубъективности. Так или иначе, но мое «присутствие» и «соприсутствие» «другого» происходят в общем «мире» двух трансцендентальных, абсолютных Я, сродных в сущности. Это означает, помимо прочего, что подлинная интерсубъективность, подлинное понимание создается именно на уровне абсолютных чистых сознаний Я и «другого» и затем переносится в объективный мир. Как объективные, телесно ограниченные существа сами по себе люди обречены на

сушностное одиночество и невозможность глубинного intersubъективного понимания.

Даже для глубокого понимания между людьми необходим трансрациональный выход в сферу абсолютного, в сферу, являющуюся предметом универсальной гуманистической теологии. Данный раздел лишь намечает ее возможность, ее границы и сферы применения. Но дальнейшее развитие универсальной гуманистической теологии видится именно на путях философской феноменологии.

#### *Библиография*

Пико делла Мирандола, Д. Речь о достоинстве человека: Пер. с итал. Л.Брагиной / История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5-ти тт. Т.1. – М.: «Искусство», 1962.

Блок, А. Собрание сочинений в 6 томах. Т.5. / А. Блок. – М.: Библиотека «Огонек». Издательство «Правда», 1971.

Ницше, Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого: Пер. с нем. Ю.М.Антоновского. / Ф.Ницше. – М.: Интербук, 1990.

Франк, С.Л. Непостижимое / С.Л.Франк. Сочинения. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.

Гуссерль, Э. Картезианские размышления: Пер. с нем. Д.В.Скляднева. / Э.Гуссерль. – СПб.: «Наука», 2001.

## 2. ФРАГМЕНТЫ ИСТОРИИ И ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНО-ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

## 2. FRAGMENTOS DE LA HISTORIA Y FORMAS DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO-TEOLÓGICO

### 2.1. Теологическая антропология в историческом развитии (Степанова Е.А.)

#### Antropología teológica en el desarrollo histórico (Stepanova, Elena A.)

*Резюме.* Раздел посвящен историческому развитию антропологической проблематики в христианской теологии и становлению теологической антропологии как самостоятельной дисциплины. Рассмотрены ее основные исторически сложившиеся темы и содержание, а также проблемы, связанные с теоретической реконструкцией теологической антропологии в XIX и XX вв.

*Resumen.* Este apartado está dedicado al desarrollo histórico de la problemática antropológica en la teología cristiana y al devenir de la antropología teológica como una disciplina autónoma. Se analizan los temas históricamente establecidos, el contenido y los problemas vinculados con la reconstrucción teórica de la antropología teológica durante los siglos XIX y XX.

*The resume.* The section is devoted to historical development of the anthropological problems in the Christian theology and to the making of theological anthropology as an independent discipline. Its basic, historically entrenched themes and contents as well as the problems connected to theoretical reconstruction of theological anthropology in the XIX and XX centuries are considered.

Теологическая антропология как предметная область христианского богословия возникла сравнительно недавно. Она представляет собой учение о человеческой природе и о том, что значит быть личностью в христианском смысле. Конечно, христианские богословы всегда высказывались на эту тему, но до определенного момента она звучала в контексте других проблем. Так, в богословии человеческая природа рассматривалась как часть творения, изучалась закономерность постижения человеком Бога, исследовалось сущность грехопадения и возможность искупления греховности, а также смысл безусловного призвания человека перед лицом Бога.

Содержание теологической антропологии в узком смысле слова сводится к решению двух основных проблем:

1. Каким образом для конечного человека оказывается возможным познание бесконечного Бога?

2. Почему для излечения падшей человеческой природы необходимо такое радикальное средство, как искупительная смерть Христа? В Новое время методология рассмотрения этих традиционных богослов-



ских тем претерпела принципиальные изменения, которые были связаны с тем, что проблема человеческой природы стала обсуждаться главным образом в терминах человеческой «субъективности». Прежде чем исследовать смысл этого изменения, мы рассмотрим богословско-антропологические проблемы в их классической формулировке, которую они получили в трудах западных и восточных богословов первых веков христианской эры и эпохи Средневековья.

Классическая формулировка антропологических проблем была основано, прежде всего, на истории сотворения мира, изложенной в Книге Бытие, гл. 1–3, которая была интерпретирована на основании концептуальных схем, заимствованных из античной греческой философской традиции. Адам как главный герой этой истории понимался двояко: с одной стороны, он рассматривался как исторически первый представитель человеческого рода. С другой стороны, он стал воплощением парадигмального «идеального» типа, в котором раскрывается сущность человеческой природы. Логически эти два определения никак не связаны: быть первым – еще не значит быть нормативным воплощением человеческой сущности, поэтому богословие должно было ответить на вопрос о том, что именно в конкретном человеке Адаме, описанном в библейской истории сотворения мира, делает его нормативным воплощением человеческой сущности.

В представлении о человеческой природе, вытекающем из этой истории, можно выделить две основные темы: «1) рассмотрение места, которое человеческая природа занимает в неизменной структуре сотворенного Богом космоса, и 2) рассмотрение уникальной способности человечества к общению с Богом – то, что традиционно называется *imago dei* (образом Божьим) Niebuhr, 1996: 167).

Согласно классическому богословскому пониманию, в иерархии сотворенного мира человек занимает особое место, поскольку он в наибольшей степени приближен к божественному бытию. В библейской схеме человек является не изолированным существом, заброшенным в чуждый для него мир с неизвестной целью, но органической и необходимой частью творения. Гармоническая взаимосвязь со всем остальным творением представляет собой неизменный элемент структуры человеческой природы. Мир, сотворенный библейским Богом, существует для того, чтобы человек царствовал в нем от имени Бога, наслаждаясь красотой и добром, присущими миру. Поэтому даже если человек в своей жизни испытывает страдания и боль или нарушает нравственные нормы, его природа в своей сущности остается неискаженной, продолжая нести в себе изначальную божественную гармонию

мира. «Вся библейская интерпретация жизни и истории основана на предположении о том, что сотворенный мир, мир конечного, зависящего и случайного существования не является злом по причине своей конечности... Библейский взгляд заключается в том, что конечность, зависимость и неполнота человеческой смертной жизни – это черты, вытекающие из плана Божьего творения, которые должны быть приняты с уважением и смирением» .

Сотворение мира есть не только одновременный, но и вечный процесс, поэтому само бытие конечного творения зависит от взаимоотношений с Богом как творческим началом мира. Человеческая природа, так же как и все остальное творение, нуждается в постоянной связи с Богом, без которой нет самого существования мира и человека. Эту связь можно назвать онтологическим началом человеческого бытия. Из этого обстоятельства вытекают два важных вывода: во-первых, человеческая природа как часть сотворенного, земного мира радикально отличается от божественной реальности, она ни в коем случае не может идентифицироваться с ней и не является священной. Во-вторых, человеческая конечность вытекает из структуры сотворенного мира, а потому она не является недостатком, от которого человек может быть избавлен, или проблемой, которую можно было бы решить.

В качестве интегральной части космоса, фундаментально связанного с Богом, человеческая природа, согласно классическому христианскому богословию, имеет четыре основных черты: (Kelsey: 170–175)

*Тело и душа.* В Книге Бытие говорится: «И создал Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). Таким образом, человеческая природа представляет собой сложное взаимодействие между «прахом земным» и «дыханием жизни». Богословие описывало это взаимодействие при помощи понятий тела и души. Тело понималось как материальное, чувственно постижимое начало и как предмет физического распада; душа – как начало духовное, чувственно непостижимое и не подлежащее распаду. Тело и душа имеют иерархическое соподчинение, в котором душа оживляет тело и управляет им. Соответственно, смерть является отделением души от тела, при этом тело подвергается распаду, а душа остается бессмертной.

Согласно античной философской традиции (платонизму), человек отличается способностью познавать истину и регулировать свое поведение на основании морального выбора. Следовательно, душа является не только простой «жизненной силой», но и принципом разумной и нравственной жизни. Также в античной философии было проведено

различие между двумя видами рациональных способностей: способностью собирать и анализировать чувственные данные и принимать решения (которую можно назвать «дискурсивным мышлением») и способностью постигать неизменные и универсальные истины добра и красоты (которую можно назвать «понимающим мышлением»).

В продолжение этой традиции христианские богословы рассматривали свободную волю и разум как сущностные черты человеческой природы. Именно они приближают человека к Богу и делают его способным к богопознанию. Классические объяснения возможности богопознания существенно различаются. Так, Августин полагал, что человек обладает непосредственным интуитивным знанием Бога, также как и истины, добра и красоты, поскольку Бог изначально присутствует в человеческом сознании как свет, который дает направление всему нашему мышлению. Фома Аквинский, наоборот, полагал, что этот свет является частью данной Богом человеку способности к познанию. Он отрицал непосредственное знание Бога и считал, что дискурсивное мышление, двигаясь по цепи следствий и причин, неизбежно приходит к признанию существования Бога, и это знание затем определяет наше мышление о мире. Св. Василий Великий полагал (как позже Фома), что человек может и должен умозаключать от величественной картины мира – в целом и в каждой его части – к разумной причине, к Создателю всего. С другой стороны (подобно Августину), Василий считал, что каждый человек может узнать о Боге через самопознание, соблюдая библейское пожелание: «Внемли себе» (Втор. 15:9). Так или иначе, классическое христианское богословие признавало наличие сущностной когнитивной связи человека с Богом в дополнение к онтологической связи.

В концептуальной схеме тело/душа существует опасность дуализма и недооценки значения тела. Такой дуализм был свойственен, например, Оригену, который считал, что Адам был первоначально сотворен в качестве бестелесной души, которая в результате грехопадения была заточена в теле, следовательно, наличие тела является наказанием. Этот дуализм был наследием античной традиции в понимании человеческой природы, которой было свойственно идентифицировать человеческую сущность с разумом и расценивать телесность как зло. Этот взгляд был отвергнут позднейшей христианской богословской традицией, согласно которой телесность является сущностным признаком человеческого существования. В Библии нет ничего похожего на оценку души как добра и тела как зла. Св. Василий

Великий определял человека как «ум, тесно сопряженный с приспособленной к нему и приличной ему плотью».

Но о каком теле идет речь? Апостол Павел различал между «душевым» телом первого, павшего Адама и «духовным» телом второго, воскресшего Адама – Иисуса Христа (1 Кор. 15:44–45). Классическое богословие так и не смогло ясно сформулировать, что есть «духовное» тело. В дальнейшем это породило в христианстве многочисленные дискуссии по поводу сущности и роли телесности в земной жизни человека. Однако в целом смысл христианского понимания соотношения тела и души вытекает из того, что и то, и другое есть результат Божьего творения и представляют собой нерасторжимое единство.

*Социальное бытие.* Человеческая природа имеет социальное измерение. В соответствии с Библией, Адам был создан как социальное существо, незавершенное до появления социального партнера: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2: 18). На протяжении столетий христианское богословие утверждало, что именно мужчина является парадигмальной фигурой для понимания сущности человеческой природы, а женщина, как сотворенная во вторую очередь, была создана для обеспечения потребностей мужчины, и потому женская сущность является чем-то низшим и вторичным. Однако и в классической богословской традиции существовали различные варианты изложения этой темы. Например, Григорий Нисский считал, что Адам был сотворен в «славном» (т.е. «духовном») теле, которое было андрогинным, и потому половое различие не является сущностным выражением человеческой природы. Однако, предвидя грехопадение и смерть Адама, Бог внедрил половое различие для того, чтобы предотвратить человеческий род от вымирания. Таким образом, это различие было лишь необходимым компромиссом для предотвращения большего зла.

Классическое выражение данной проблемы было дано Августином: субординация мужчины и женщины выражается в иерархическом соотношении их статуса и роли в материальном космосе, но не в бытии как таковом. И мужчина, и женщина – это души, которые имеют «душевные» тела, но их души являются в равной степени человеческими. Когда люди обретут «духовное» тело в полном воскресении, различие полов исчезнет, поскольку оно не является существенным для человеческой природы. В то же время Августин с подозрением относился к телу как к потенциальному соблазнителю души. В истории сотворения именно Ева склонила Адама к грехопадению, поэтому

Августин расценивал женщину как больший источник соблазна и большую опасность для нравственности, чем мужчину. Фома Аквинский, опираясь на соответствующие взгляды Аристотеля, рассматривал женщину не только как иерархически подчиненную мужчине в смысле статуса и роли, но и как менее совершенное воплощение человеческой природы. Естественно, что по мере развития нового социально-философского понимания проблемы соотношения полов, ее классические богословские формулировки все в меньшей степени оказывались адекватными и удовлетворительными.

**Телеология.** Человеческая природа имеет телеологическое измерение: хотя она имеет неизменную структуру, она стремится к воплощению двух целей, которые до сих пор оставались нереализованными.

Во-первых, сотворение человека имело определенную цель в смысле его отношения к остальному творению: «И сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1:28). Человек имеет призвание по отношению к творению, которое в богословской традиции было интерпретировано различным образом: как в смысле «заботы» и «ухода» за творением, так и в смысле «господства» и «доминирования» над ним. Так или иначе, человеческая природа имеет цель, подлежащую реализации.

Во-вторых, Адам был сотворен для того, чтобы жить в постоянном присутствии Бога. Продолжение непосредственных и близких взаимоотношений с Богом ставилось в зависимость из послушания Адама в соблюдении запрета: «А от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:17). Несмотря на нарушение запрета и на его последствия, часть структуры человеческой природы сохраняет стремление к послушанию Божьей воле, и пока человек не предпочтет послушание неповиновению, эта часть истории остается незавершенной.

**Временность.** Наконец, человеческая природа существует во времени. При этом сама человеческая природа не зависит от времени в том смысле, что никакое событие не может изменить ее структуру (наличие свободной воли и слособной к познанию души, воплощенной в теле, а также социального бытия, предназначенного к заботе о сотворенном мире и к общению с Богом), и время над ней не властно. С другой стороны, пребывание во времени также является частью структуры человеческой природы, например, временное пребывание души в теле. Кроме того, временность следует из свободы воли,

поскольку свобода – это возможность изменения. Время является измерением изменения, и наоборот, если нет изменения, времени тоже нет. Временность существенна для человеческой деятельности.

Таким образом, человеческая природа – это вневременная основа для деятельности во времени. Человеческая природа как бытие предшествует действиям в онтологическом смысле, она оказывается вовлеченной во временность посредством деятельности, но сама природа в своей сущности не зависит от времени.

Эти два обстоятельства (вневременность и временность) образуют возможность грехопадения. Люди не могут не стремиться к заботе о творении и общению с Богом, но также они не могут действовать вне времени, поскольку и то, и другое является неизменным элементом структуры человеческой природы. Но в силу своей свободы люди могут в конкретном случае проявить как послушание, так и непослушание Божьей воле. Это непослушание приводит к деформации отношений человека с Богом и всей человеческой личности.

Грехопадение в христианском богословии понимается как радикальная деформация человеческой личности. Но как человек может после этого сохранить целостность своей природы? Августин предложил ответ на этот вопрос, который в значительной степени определил мышление Средневековья и Реформации по этому поводу. Во-первых, деформации подвергается не сама человеческая природа, но образ Божий, по которому был сотворен Адам (Быт. 1: 26–27). Только Логос, Слово Божье есть истинный образ Божий (*imago dei*). Неспособность человека жить в соответствии с целью творения разрушает образ Божий. Если человеческая природа является статичной, то образ Божий в человеке есть динамическая сила, которая проявляется в активном когнитивном взаимодействии человека с Богом, в котором человек мгновенно и непосредственно познает Бога и самого себя в качестве Божьего творения. Образ Божий потенциально присутствует в каждом человеке, так что в определенном смысле он является постоянной способностью, но в то же время он не просто дан человеку, его осуществление требует усилий. Знание себя и знание Бога возможно только в том случае, если человек верно воспринимает себя и Бога. Соответствие образу Божьему означает свободное бытие человека в Боге. В противном случае образ разрушается.

Во-вторых, Августин полагал, что разрушение образа Божьего в человеке отдает его волю во власть греха. Человек теряет способность избегать греха, и в этом смысле деформация действительно оказывается радикальной. Парадокс заключается в том, что при этом свободная

воля остается сущностным элементом человеческой природы. Августин разрешает этот парадокс путем различения между двумя пониманиями воли. Свободная воля как стремление к добру (*arbitrium*) существенна для человеческой природы и не может быть утрачена. Но воля также подразумевает необходимость выбора на основании ценностного суждения и различения между добром и злом. Когда человек решает, что он сам может выбирать между добром и злом, воля (*voluntas*) влечет за собой акт выбора. Так, Адам выбирает (*voluntas*) на основании своей собственной, а не Божьей, воли. Он сохраняет свободу воли, но выбор теперь определяется новым отношением к самому себе, и потому свобода воли проявляется негативно, а образ Божий в человеке разрушается.

Важное место в богословской концепции Августина занимает интерпретация греха и зла. Он полагал, что зло не имеет места в сотворенном Богом порядке. Оно не имеет онтологического статуса, но является искажением бытия. Зло может быть определено как волюнтаристический отход человека от естественного порядка творения, отказ от Бога и абсолютизация самого себя. В результате грех принимает форму добровольного рабства, в котором свободная воля оказывается связанной. С этой общей позиции Августин противостоял двум альтернативным представлениям о зле – манихейству гностиков, полному богословского пессимизма, и позиции Пелагия, отличавшейся антропологическим оптимизмом. Выступая против гностиков, Августин утверждал, что грех не идентичен человеческой конечности. Он возникает не из онтологической необходимости, но в результате свободного выбора. Поэтому происхождение зла следует искать в неверном использовании сотворенного добра, а именно, свободы. Следовательно, его необходимо отличать от сущностных характеристик человеческой природы. В споре с пелагианством Августин утверждал, что грех не является чем-то случайным и непредвиденным, чего можно было бы избежать, но он есть искажение человеческой природы, добровольное рабство воли, которое в эмпирическом смысле является всеобщим. Таким образом, хотя грех не принадлежит сущности человеческой природы, он возникает как нечто вроде «второй природы», которая проявляет себя в необузданных желаниях и стремлении к злу. В результате этих дискуссий в богословской системе Августина возникли три важных понятия: о первоначальном совершенстве, о первородном грехе и о первоначальной вине.

Позднее Фома Аквинский довел идеи Августина до логического конца, обосновав следующее положение: грех прародителей челове-

чества через их потомков распространяется на все последующие поколения. Следовательно, все являются грешниками не в силу актуального или личного греха, но в силу греха, присущего человеческой природе, который является унаследованным и присутствует в каждом человеке до всякого индивидуального проявления греха. С другой стороны, богословы Реформации, прежде всего Мартин Лютер и Жан Кальвин, отвергли католическое учение о грехе, поскольку, с их точки зрения, католицизм понимал грех всего лишь как некий изъян в человеке. В свою очередь, они, также следуя Августину, считали, что человеческая природа испорчена радикальным образом. Грех – это нечто большее, чем просто изъян, это есть испорченность все человеческой природы. Следовательно, образ Божий в грехопадении также оказывается утраченным.

Св. Григорий Нисский объяснял грехопадение следующим образом: перед Адамом была поставлена динамическая задача: поскольку человеческой природе присуще стремление к добру, но не различение между добром и злом, Адаму предстояло узнать, что есть добро. Он ошибся, приняв «призрак хорошего» за истинное благо, поддавшись обману суждения по недостаточным основаниям, «ибо ложь есть какое-то рождающееся в уме представление о несущем, будто бы существует то, чего нет».

Из представлений христианского богословия о грехопадении как разрушении образа Божьего в человеке следует вывод о том, что восстановление и исцеление человека невозможно его собственными силами, поскольку естественные способности его природы теперь влекут его одновременно в противоположные стороны. Для спасения человека требуется вмешательство Бога, причем такое, которое носит радикальный характер, является абсолютно новым действием. Это вмешательство проявляется в Богоявлении через Иисуса Христа, который своей жизнью, смертью и воскресением искупает грехи человечества и уничтожает грех как таковой.

#### *Основные тенденции и направления теологической антропологии в XIX–XX вв.*

К началу XIX в. западноевропейской культуре сформировался определенный набор убеждений по поводу человеческой сущности. Быть человеком – значит, быть «субъектом», познающим «объекты», знающим моральный закон и способным на нравственный выбор. Главные качества субъекта – автономность, историчность и самоопределение.



И. Кант в «Критике чистого разума» доказал, что «объективность» внешнего мира конституируется познающим сознанием, которое превращает чувственный опыт в интеллигибельное поле объектов. Подобно Богу, познающий субъект организует мир и в то же время находится вне его. Кроме того, познающий субъект также конституирует себя в качестве объекта познания. В течение XIX в. было признано, что категории, в которых сознание организует чувственный опыт, зависят от культурно-исторического контекста, тем самым познающий субъект оказался предметом исторического изменения. Сознание не только познает объекты в истории, но и сама история изменяет сознание.

Принцип моральной автономии субъекта стал в XIX в. одним из главных оснований западноевропейского философского мышления о человеке. Согласно «Критике практического разума» И. Канта, автономия морального субъекта – это нечто большее, чем свобода выбора: субъект является моральным только в том случае, если следует моральному закону, который вытекает из самого себя и носителем которого является сам субъект. Божья воля с этой точки зрения оказывается «гетерономной». Принцип моральной автономии субъекта также подразумевает, что автономия не является данностью (в этом случае субъект всегда поступал бы морально), но она должна быть конституирована и является предметом изменения. Кроме того, процесс самоопределения субъекта в силу его радикальной автономии всегда осуществляется в определенном социальном контексте, который также подвержен изменениям. Как показал Карл Маркс, экономическая структура общества воздействует на сознание живущих в нем людей. В свою очередь, Мартин Хайдеггер утверждал, что порядок и язык повседневной технологической культуры превращает «субъективность» в «неаутентичность». Так или иначе, человек может стать автономным только в борьбе за конституирование себя в качестве морально ответственного субъекта, который испытывает постоянную угрозу своему статусу морального субъекта со стороны общества, культуры и своей биологической природы.

Изменения в философских представлениях о человеке подвергли сомнению основные утверждения, на которых основывались классические богословские представления о человеческой природе. Во-первых, окружающий человека сотворенный мир стал «вещью в себе», постигаемой только на основании чувственного опыта. Во-вторых, если согласиться с принципом моральной автономии, то субъект оказывается первичным относительно «человеческой природы», общей

для всех людей, а само понятие о человеческой природе становится неопределенным. Вместо нее появляется субъект, имеющий свою собственную автономную историю борьбы за самореализацию и остающийся в одиночестве против безразличного и враждебного ему мира. В этой связи в XVIII–XIX вв. учение Августина о первородном грехе было отвергнуто, поскольку оно противоречило двум главным принципам наступившей эпохи: убеждению в том, что в своей сущности человек добр, и в том, что наивысшими ценностями являются человеческая свобода и автономия. Кроме того, история грехопадения из Книги Бытие перестала рассматриваться в качестве описания реальной исторической ситуации, и предстала в виде метафоры.

В этих обстоятельствах дальнейшее развитие западной христианской теологической антропологии пошло двумя путями. Многие богословы просто отвергли новые представления о человеке, посчитав их двусмысленными философскими утверждениями, не имеющими отношения к пониманию человека как Божьего творения. Другие богословы, наоборот, стали рассматривать эти представления как данность, как реальное состояние самопознания (в том числе, самосознания христиан) в условиях данной культурно-исторической ситуации, независимо от их истинности или ложности. Для тех, кто избрал такой путь, задача по-прежнему заключалась в том, чтобы решить основные проблемы теологической антропологии, но уже с учетом изменившегося социального самоощущения человека современной эпохи. Дело теперь заключалось в том, чтобы совместить принципы автономии, историчности и самоопределения субъекта с возможностью богопознания и веры в постоянную необходимость Божьего искупления греховной человеческой природы.

В западноевропейской теологической антропологии последних двух веков можно выделить несколько основных направлений, возникших под влиянием мировоззренческого «поворота к субъекту», которым, несмотря на различия, присущи некоторые общие черты. Во-первых, история грехопадения Адама перестала играть роль основной парадигмы для понимания человека. Человеческая сущность в теологической антропологии стала рассматриваться с учетом реальных изменений, происходящих с человеком в современных культурно-исторических обстоятельствах. Во-вторых, все направления теологической антропологии признают факт радикальной зависимости субъекта от Бога, однако понимают эту зависимость иначе, чем классическое богословие. В-третьих, все эти направления стремятся примирить зависимость

человека от Бога с принципом автономного самоопределения человеческой личности.

**Структура сознания.** Согласно послекантовскому пониманию структуры сознания, на первом уровне оно имеет дело с чувственными данными, на втором – превращается в теоретический разум, организующий чувственные данные в мир объектов, на третьем проявляет себя как «практический разум», способный следовать моральному закону. Но то, что в христианстве понимается под отношением человека к Богу, не может быть ни когнитивным отношением к объекту теоретического разума, ни отношением морального обязательства практического разума. Существует еще один уровень сознания, отличный как от чувственного познания, так и от осознания мира в качестве объекта. Это есть непосредственное осознание Бога. Фридрих Шлейер-махер называл его «чувством абсолютной зависимости», Пауль Тиллих – «предельной заботой», Карл Ранер – «предошущением бытия». Это осознание не опирается на какие-либо теоретические концепции и не имеет определенного объекта (поскольку объект есть результат концептуализации). Тиллих настаивал на том, что это осознание пре-восходит субъект-объектную структуру знания, а Ранер характеризовал его как «пред-тематическое» понимание. Таким образом, согласно данному подходу, отношение к Богу является структурной частью сознания вообще.

Этот взгляд не нарушает принцип автономии субъекта. Субъект невозможно понять вне осознания Бога, поскольку субъект становится тем, что он есть, только в рамках отношений с Богом. Эти отношения являются условием подлинной самоактуализации субъекта, которая, в свою очередь, может быть осуществлена только на основе его автономии.

**Субъект и природа.** Субъект всегда конституирует себя в ситуации, имеющей естественные и социальные характеристики. В соответствии с данным подходом, отношения с Богом не являются частью сознания каждого человека, поскольку, согласно христианским убеждениям, они осуществляются в искуплении, которое является непредсказуемым даром Божьей благодати, а не универсальной структурной чертой сознания как такового. Отношения с Богом возможны на основе веры, которую субъект может иметь, а может и не иметь, и эти отношения не являются когнитивными. Таким образом, отношения с Богом оказываются одним из возможных путей, посредством которых субъект может осуществлять свою актуализацию. Основным выразителем этой стратегии был Альбрехт Ритчль. Согласно его точке зрения, моральный субъект, который должен нести ответственность за свое

поведение, всегда находится в противоречивой ситуации, поскольку одновременно является частью естественного мира и духовной личностью, призванной руководить природой. Вовлеченность в природные отношения представляет собой угрозу статусу морального субъекта. С богословской точки зрения, есть только один путь, на котором субъект может отличать себя от «природы»: это действие в вере, которое превосходит природу, находящуюся вне моральных отношений. Вера в Иисуса Христа, которая выявляет сущность любви, искупающей наши грехи, является проявлением наших отношений с Богом. Эта вера не нарушает автономии субъекта, скорее, она помогает субъекту сохранять свою автономию перед лицом неморальной природы.

*Динамика самоосуществления.* Данное направление связано с философской системой Г.В.Ф. Гегеля, которая оказала большое влияние на развитие западноевропейской богословской мысли второй половины XIX в. Синтез божественного и человеческого начала в системе Гегеля был выражен в учении об абсолютном (бесконечном) и относительном (конечном) духе (*Geist*). Мир является процессом самоактуализации божественной сущности во времени и в пространстве. Бог обретает свою собственную сущность через процесс богопознания, осуществляемый человеком. Таким образом, Бог в системе Гегеля не является чем-то завершенным в себе, он принадлежит миру «не как его часть, но как основание, благодаря которому существуют все вещи». В человеке Бог как абсолютный дух проявляет себя в относительном бытии, которое имеет биологическое существование, но в то же время обладает самосознанием. Гегель различал три уровня духа: субъективный дух (внутреннюю жизнь человека), объективный дух (общество, государство и семью) и абсолютный дух, являющийся полным выражением Бога на человеческом уровне (искусство, религию и философию).

Согласно Гегелю, конечный дух осуществляется в процессе объективного самовыражения. Тем не менее, каждый этап объективации (политические, социальные и моральные роли и структуры) не является адекватным выражением автономии субъективного духа. История – это процесс постоянного преодоления субъективным духом сменяющих друг друга форм существования объективного духа, движущийся в направлении все большей свободы. В то же время история – это процесс самоосуществления объективного духа, который дает субъективному духу соответствующую социально-культурную форму, которая в каждый момент времени определяет его идентичность. Именно эта идея Гегеля впоследствии стала фундамен-

том бурного развития исторического метода в изучении текстов Священного Писания.

Наконец, поскольку дух потенциально обладает самосознанием, он способен превосходить свой ситуативный характер и приобретать качества бесконечного (абсолютного) духа. Абсолютный дух – это процесс внеситуативного самоосуществления. Бог достигает предельной актуализации в том же самом процессе, в котором самоосуществляется конечный субъективный дух. В системе Гегеля отношения между человеком и Богом является условием автономии человека.

*Динамика выбора.* Как указывал в своей критике гегелевской философии С. Кьеркегор, в своем реальном существовании человек погружен в трагическую ситуацию необходимости выбора между добром и злом, в результате которого неизбежно торжествует зло. Если примирение между субъективным и объективным духом, между Богом и человеком возможно на уровне сущности, то это еще не значит, что она происходит на уровне существования. Умозрительная философия не может разрешить ситуацию неполноты и отчуждения, с которыми человек сталкивается в своей реальной жизни, никакое указание разума не способно ничем помочь человек, потому что разум не интересуется единичным, рассматривая человека только как род. Там же, где речь идет о конкретном человеке, разум бессилён. С. Кьеркегор был родоначальником экзистенциальной философии и богословия, которые можно рассматривать как реакцию на эссенциалистскую философию Гегеля. В XX в. одним из самых известных продолжателей богословской традиции Кьеркегора был Рейнхольд Нибур.

В своей книге «Природа и назначение человека» (1941–1943 гг.) Нибур говорит о том, что субъект определяется тремя возможными отношениями: первое – это отношение между конечным и бесконечным (т. е. между актуальным статусом субъекта в природе и в истории и свободой бесконечно превосходить этот статус и выбирать иные жизненные перспективы). Второе – это отношение к самому себе. Субъект может либо принимать биполярность своей жизни (свою «конечность» и «бесконечность», «природу» или «свободу») как данность, либо выбирать один из двух полюсов. В этом случае «грехопадение» – это отказ либо от свободы (грех как чувственность), либо от принадлежности к природе (грех как гордыня). Третье отношение – это истинное отношение субъекта к самому себе, опосредуемое отношением к Богу. Смутное представление о божественной силе присутствует в каждом субъекте, но только доверяя благодатной силе Бога, человек оказывается

способным относиться к самому себе таким образом, в котором становится возможным сбалансированное принятие как своей конечности (природы), так и бесконечности (свободы).

Согласно Нибуру, действительная опасность автономии субъекта исходит не из чего-то внешнего ему, не из природы или истории, но из самого субъекта. Поскольку субъект свободен в выборе отношения к самому себе, ложное решение остается для него постоянной возможностью. Субъект не является частью неизбежного исторического процесса, он должен принимать свои собственные решения. Самоопределение субъекта – это постоянный выбор, а не объективный диалектический процесс самоосуществления. Отношение к Богу также является возможностью, и его актуализация – основой полной автономии субъекта. Но актуализация зависит от свободного решения самого субъекта и не является функцией объективного процесса развертывания абсолютного духа, в котором субъект – всего лишь один преходящий момент развития, как это было в системе Гегеля (Tillich, 1967: 122).

*Субъект во времени.* Развивая философские идеи, высказанные М. Хайдеггером, Рудольф Бульманн в своих трудах рассматривал самосознание как центральный термин для понимания взаимоотношений человека с природными, социальными и психологическими обстоятельствами его жизни. Процесс самосознания никогда не заканчивается, и его условием является свобода. В то же время, всегда существует опасность «неаутентичного» самопознания. Это происходит тогда, когда субъект попадает в зависимость от наличного социально-культурного *status quo*, которое мгновенно превращается в прошлое. Тем самым субъект теряет свободу ответа на новую ситуацию, оказывается в плену у прошлого и становится закрытым для будущего. С богословской точки зрения, в результате грехопадения субъект всегда имеет неаутентичное самосознание, оно зависит от выбранной им системы ценностей. Действительная угроза самоактуализации субъекта исходит от социально-культурного контекста. Только провозглашение благой вести о Божьем принятии человечества через Иисуса Христа, т. е. Божья благодать, дает реальную возможность для достижения аутентичного самосознания. Если человек принимает себя как прощенного Богом, тем самым он освобождается от необходимости самоопределения в рамках социально-культурного *status quo*. Этот процесс самосознания и есть вера. Подлинная жизнь человека становится возможной только при условии освобождения от самого себя: «именно в этом смысл события Христа: оно означает, что

там, где не в состоянии действовать человек, Бог действует, совершая действие за него» (Бультманн, 1992: 106). Таким образом, Бог – это сила, способная восстановить аутентичность человека, которая не только не нарушает автономию субъекта, но, наоборот, является созидающим ее условием.

*Бог как субъект.* Данное направление связано с именем Карла Барта, с точки зрения которого христианское богословие должно, прежде всего, вернуться к рассмотрению вопроса о сущности Бога, который является творцом всего сущего, а, следовательно, и автономного субъекта. В то же время Бог абсолютно трансцендентен миру, и человек не в состоянии постичь его собственными усилиями. Между Богом и человеком пролегает пропасть, природа человека повреждена грехопадением, в нем все непрочное, и самое большее, на что он способен – выдавать философскую абстракцию универсума за образ Бога. Бога нельзя постичь путем анализа структуры сознания (как утверждается в первом направлении). Отношения с Богом не являются одним из возможных отношений среди прочих (как утверждается во втором и третьем направлении). Отношения с Богом также не являются одним из моментов процесса развертывания абсолютного духа (как утверждается в четвертом направлении), это есть проявление свободной благодати. Субъект конституируется свободным решением Бога, а не своим собственным решением (как утверждается в пятом направлении).

С точки зрения Барта, если человек присваивает себе право создавать образ Божий по своему собственному подобию, он всегда рискует тем, что вечные основания нравственности, без которых немыслима человеческая жизнь, в конце концов, разрушатся под воздействием несправедливости и ужаса повседневной жизни. Нет пути от человека к Богу, но только от Бога к человеку. «Бог – это всегда тот, кто в своем собственном откровении сделал себя известным для человека, а не тот, кого измышляет человек и называет при этом Богом». Бог для человека не является объектом среди других объектов, он есть бесконечное и суверенное начало мира, абсолютный субъект, который можно познать только в той мере, в какой он открывается человеку. Барт стремился к тому, чтобы дать автономии человека как субъекта, живущего в разрушившемся мире, действительную точку опоры, надежду на то, что божественная справедливость в силу ее абсолютной суверенности не зависит от неустойчивой человеческой ситуации.

Характерной чертой западноевропейской теологической антропологии последних двух веков являлось стремление учесть некоторые общепринятые философские представления о человеке как о субъекте.

Секуляризация западноевропейской культуры и вытеснение религии на обочину духовной культуры – эта та реальность, в которой христианские богословы пытаются сохранить значимость основополагающих параметров христианских представлений о человеке. Учет философских и естественнонаучных достижений в богословских учениях – один из способов придать христианскому богословию современное звучание. Однако стратегия примирения философских и богословских представлений о человеке имеет как достоинства, так и недостатки. В частности, поскольку философские представления о человеке не стоят на месте, но постоянно развиваются, богословие вынуждено все время вводить в свой арсенал новые аспекты понимания человеческой природы. В результате перед теологической антропологией возникли новые проблемы, требующие решения. Отметим некоторые из них:

1. Две мировые войны, Холокост, угроза атомного уничтожения мира и многие другие события в истории XX в. оказались жестоким напоминанием о том, что несмотря ни на что, зло не исчезло из современного мира. Важные интеллектуальные течения, такие как фрейдизм, экзистенциальная философия и другие вновь открыли трагическую сторону человеческой жизни и культуры. С их точки зрения, зло неизбежно присутствует в условиях человеческого существования, и проблема происхождения зла не имеет решения. От него невозможно избавиться, можно только научиться жить с ним и по возможности ставить под контроль. Более того, к концу 70-х гг. XX вв. возникли глобальные проблемы перенаселения, отравления окружающей среды и истощения природных ресурсов, которые продемонстрировали, что современная наука и технология являются главной угрозой существованию человечества. В этой связи перед теологической антропологией встала задача радикального переосмысления методологии и содержания богословского ответа на вызовы времени.

2. Светские философско-антропологические концепции в XX в. развивались при значительном влиянии психоанализа, социального бихевиоризма и физиологии высшей нервной деятельности. Проблема, которая встает перед теологической антропологией в связи с развитием этих теорий, заключается в необходимости согласования их выводов с традиционными богословскими категориями, используемыми для рассмотрения человеческой природы (свободы, духа, самоопределения перед лицом Бога и т.п.) и прояснении вопроса о взаимоотношении различных аспектов «тела» и «души» в их современном понимании (Барт, 1997: 37).



3. В середине XX в. значительное влияние приобрела «теология освобождения», которая стала рассматривать традиционные богословские проблемы применительно к жизненной практике тех людей, которые по тем или иным причинам находятся в состоянии социального угнетения: бедноты, населения «третьего мира», представителей расовых и национальных меньшинств, женщин и т.п. Приверженность принципам автономии и самоопределения субъекта была интерпретирована как выражение доминирования «белого западноевропейского мужчины» в качестве парадигмы человеческой природы и признана слишком абстрактной и далекой от реального экономического социального и политического статуса людей, живущих в современном мире.

4. Серьезным вызовом теологической антропологии последних двух веков стал постмодернизм. Как отмечалось выше, богословие эпохи модерна основывалось на следующих принципах: на признании автономного, познающего и действующего субъекта, на идеале знания и рациональности, который включал в себя определенность, универсальность, познаваемость мира и практические императивы, а также Бога как безусловное основание человеческого существования. В отличие от всего этого субъект эпохи постмодерна рассматривается как децентрализованный, зависимый от подсознания и иррациональных мотивов поведения и от определенных социальных отношений, языка и культуры. В этом случае классическое богословское понятие «человеческой природы» вообще теряет всякий смысл. Кроме того, под влиянием постмодернизма теологическая антропология вынуждена искать новые ответы на вопрос о том, как современное человечество, имеющее опыт двух мировых войн, экологического кризиса и международного терроризма, должно воспринимать образ распятого Христа и сохранять веру в возможность искупления падшей человеческой природы посредством Христовой смерти и воскресения.

5. Важной темой современного богословия в целом и теологической антропологии, в частности, является эсхатология. Здесь на одном полюсе находятся «консервативные» евангелисты и ортодоксы, присутствующие во всех направлениях христианства, которые представляют себе эсхатологию в традиционном смысле как учение о «последних вещах», которое осуществится в ближайшем или отдаленном будущем. На другом полюсе находятся богословы, принадлежащие «либеральной» традиции, которые размышляют об эсхатологии в ее отношении к социально-этическим проблемам и пытаются ответить на вопрос о том, как библейское обетование об эсхатологическом спасении осуществляется в современном мире и что оно даст человеку

в поисках смысла жизни. Эсхатология сегодня нуждается в укорененности в конкретно-исторических обстоятельствах. Это поможет преодолеть тенденцию, присутствующую во всех христианских конфессиях, которая заключается в стремлении относить благую весть преимущественно с частными проблемами людей и игнорировать корпоративную сторону человеческой жизни. Христианская надежда ведет нас к поиску адекватного осуществления царства Божьего. Христианские представления о свободе, мире и справедливости могут и должны получить свое выражение в институциональных структурах, которые определяют условия жизни людей в обществе.

*Библиография*

Niebuhr, R. The Nature and Destiny of Man. Westminster John Knox Press, 1996.  
Kelsey, D. Human Being.  
Tillich, P. Perspectives on 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Protestant Theology. New-York, 1967.  
Бульманн Р. Новый Завет и мифология // Вопросы философии, 1992, № 11.  
Барт К. Основы догматики. СПб, 1997.

## 2.2. Музыка «серебряного века» как теургия в звуках (Апрелева В. А.)

### La música del «siglo de plata» como teúrgia de los sonidos (Apreleva, Victoria A.)

**Резюме.** В содержании раздела музыка серебряного века осмыслена как теургия – богоделание в звуках, в которой выражено стремление к постижению надвременных категорий, искание абсолютной божественной правды и всеобщего воскресения к новой жизни. Таковы «святой град» Великий Китеж Н.А. Римского-Корсакова и «Всенощная» С.В. Рахманинова. Весь образный мир, особенности философского осмысления бытия и места в нем человека, претворенные в произведения музыкальной классики, стали основой духовного фонда России.

**Resumen.** Apreleva. Este apartado trata el contenido de la música rusa del “siglo de la Plata”. En la teúrgia, imitación a Dios en los sonidos, se expresa el afán de comprensión de las categorías extra temporales, la búsqueda de la absoluta verdad divina y la resurrección de los seres humanos en una vida nueva. Esta búsqueda de lo divino a través de los sonidos se encarna en una “ciudad sagrada” de Gran Kitez de Nikolai Rimsky-Korsakov y en “Visperas” de Serguei Rajmaninov. Todo el mundo imaginativo, el intento de comprender filosóficamente la singularidad del ser y lugar que ocupa el hombre son plasmados en la obra clásica musical y se convirtieron en la base del tesoro espiritual ruso.

The resume. In the section the music of Silver Age is interpreted as theurgy or 'divine-working' in sounds, which expresses an aspiration to comprehend supertemporal categories, a look for absolute and divine truth and universal resurrection to a new life. Such is the “holy city” of Great Kitez by Nikolai Rimsky-Korsakov as well as “All-Night Vigil” by Sergei Rachmaninoff. The whole imaginative world, specifics of philosophical understanding of objective reality and the place of a human being in it, as they were enshrined in classical works of music, became the basis of Russia's spiritual foundation.

В начале XX века в русской музыке ярко проявляется стремление проникнуть в глубинные пласты существования, прикоснуться к «началам начал», к истокам бытия. Внутренней причиной тому служила возникшая потребность в коренном обновлении, побуждавшая осуществлять переоценку духовных накоплений цивилизации.

В русское искусство вошел образ Вселенной – необъятной, зовущей, пугающей. Художники были охвачены желанием приоткрыть завесу вечной тайны мироздания; ощутить невозможное: свободу человеческого Духа перед лицом Вечности.

Постижение надвременных категорий, восхождение к непреходящему, извечному, сосредоточение на сокровенных думках о высоком, отвергающее бренность житейских волнений и суеты – тема, объединяющая в духовных исканиях многих композиторов начала века. Это тема божественного света и того мира, где «сияет успокоенная радость небесной красоты». У Ф.М. Достоевского в бреде Ивана Карамазова

есть мотив: за одно мгновение такой радости стоит пройти «квадриллион километров во мраке» – во мраке междупланетного холода, абсолютного нуля...

Это символы русской культуры, которая обращена к тому, чтобы увидеть невидимую и великую красоту, даже если ради нее нужно пожертвовать всем. Все явление русского искусства – это попытка открыть первоначальные истоки музыкальной поэтической красоты, связанной с мучительно блаженной жадью *иного* по отношению к миру.

Идея реального преобразования мира – лейтмотив русской философии и литературы. Об этом убедительно говорил Е.Н. Трубецкой, отмечая, что контраст между преобразенной и непреобразенной действительностью есть в любой стране, но в странах, где господствует европейская цивилизация, он так или иначе «замазан культурой» и потому менее заметен для поверхностного наблюдателя. Там «черт ходит при шпаге и в шляпе», как Мефистофель, а у нас он совершенно откровенно «показывает хвост и копыта». Во всех странах, где есть относительный порядок, сатанинские силы сдерживаются культурой, а в России им суждено веками бесноваться на просторе. Но чем сильнее хаос, тем сильнее потребность подняться в высшую сферу, уйти от этой погрязшей в грехе действительности в мир вечной красоты. В России как в отсталой стране всегда ярко светил идеал всеобщего преобразования... *Всеобщее исцеление во всеобщем преобразении* – в разных видоизменениях мы находим эту мысль у великих наших художников, у Гоголя, Достоевского, даже, хотя и в искаженном, рационализированном виде, – у Толстого, а из мыслителей – у славянофилов, у Федорова, у Соловьева и у многих других продолжателей последнего» (Трубецкой, 1994: 287). Многие мыслители начала XX века были убеждены, что преобразование мира возможно, в первую очередь, через осуществление *теургического творчества* в новом синтезе искусства и религии.

Теургия (богоделание) – это изменение мира, преобразование бытия, и как следствие этого – изменение культуры, внесение в нее высших божественных смыслов. Чистое искусство, по Соловьеву, поднимало человека над землей, а новое – возвращает к земле с любовью и состраданием. Но для того, чтобы обновить и исцелить жизнь, мало одной любви и сострадания. Необходимо привлечь и приложить к земле, считает Соловьев, неземные силы.

«Искусство, обособившееся от религии, должно вступить с нею в новую свободную связь. Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами

будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями» (Соловьев, 239).

Символизм расширил сами рамки эстетического творчества, подчеркнув, что и область религиозной деятельности близко соприкасается с искусством. Именно символизм впервые, согласно Белому, отчетливо прояснил тот факт, что искусство не имеет никакого собственного смысла, кроме религиозного. Отказываясь от религиозного смысла искусства, мы лишаем его, тем самым, смысла вообще: его удел тогда – исчезнуть или превратиться в науку; но искусство, понятое как наука, – «бесцельнейшая» из когда-либо существовавших или могущих существовать наук. Связь с религией не означает, что искусство подчинено религиозной догме, наоборот, в процессе живого творчества создаются символы религий, и только потом, умирая, они догматизируются. «И именно в этом виде, как искусство, вдохновляемое и ободряемое религией, постоянно оживляемое питательной силой культа, оно может стать той искрой, из которой разгорится пламя мирового преобразования, вспыхнет первый луч Фаворского света», – писал С.Н. Булгаков (Искусство и теургия, 1943: 334).

Подобным святилищем русской культуры, в котором несомненно отразились религиозно-этические искания начала XX столетия, стала опера Н.А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и святой деве Февронии» (1904 г. октябрь). В этом произведении воплотились: и идея всепобеждающей силы нравственного начала, преодоления зла милосердием (образ непорочной девы Февронии), и высокий героико-патриотический пафос, и свойственное композитору эстетическое любование поэтически-обрядовой стороной христианского культа.

Музыка «Сказания о граде Китеже» характерна *широким использованием старинных фольклорных форм в их сложившемся, прочно устоявшемся виде*. Это придает ей до некоторой степени стилизованный характер. В обрисовке реального Малого Китежа, который стоит на пути к храминному богом мистическому городу – Китежу Великому, впечатление шумной оживленной суতোлки создается пестрым смешением разнохарактерных эпизодов и интонационных оборотов народного склада. Они то чередуются между собой, то сплетаются одновременно, образуя живописное и красочное целое. Здесь и суровый эпический сказ (песня о гусяре), и острые веселые скоморошьи наигрыши (тема гобоя и кларнета, изображающая игру медведчика на дудке, имитация свирели, бубенцов и домбр в оркестре при появлении свадебного поезда княжича и Февронии), и заунывное пение нищей братии, и на-

смешливая песня о бражниках, и голошение народной толпы, напуганной рассказом гуслира о чудесном знамени, и плавный свадебно-величальный хор. Все это дано в широком декоративном плане, напоминая большую и яркую картину Великого Новгорода в «Садко».

Иными средствами обрисован «святой град» Великий Китеж, жители которого, погруженные в молитвенное созерцание, далеки от житейской суеты. Настроение религиозной отрешенности выражает молитва к богоматери, основанная на суровых интонациях знаменного пения, и мистическая «колокольная» тема таинственного погружения города на дно озера.

Здесь умозрение художника, обостряясь опытом сердца, находит созвучное подтверждение духовным исканиям в заветных верованиях народа. Поиски Руси невидимой, сокровенного на Руси Божьего Града, церкви неявленной, либо таимой в недрах земных, на дне ли светлого озера, на окраинах ли русской земли, – эти поиски издавна на Руси многих странников манили на дальние пути, звали на духовное паломничество. И Римский-Корсаков обращается к образу Невидимого Града, Святого града («Китеж») – перетолкование древнееврейского «Кидиш», что значит «святой»), который он «узрел в глубинах русских провальных озер, бездонных омутов и страшных загадочных русских глаз...» (Ильин, 1996: 75).

Здесь композитору удалось постичь одно из главных качеств величия русского народа и призванности его к высшей жизни – странничество. Странник – самый свободный человек на земле, и вся тяжесть земной жизни сводится для него к небольшой котомке за плечами. Повесть о странниках можно прочесть на страницах Пушкина и Лермонтова, Толстого и Достоевского. Странники града своего не имеют, они града грядущего ищут. «В России, в душе народной есть какое-то бесконечное искание, искание невидимого града Китежа, незримого дома. Перед Русской душой открываются дали, и нет очерченного горизонта перед духовными ее очами. Русская душа сторает в пламенном искании правды, абсолютной, божественной правды и спасения для всего мира и всеобщего воскресения к новой жизни. Она вечно печалуется о горе и страдании народа и всего мира, и мука ее не знает утомления», – пишет в «Душе России» Н.А. Бердяев (Бердяев, 1992: 303). Римский-Корсаков, как подлинно русский великий художник прозрел эту неутолимость русской души ничем временным, относительным и условным; ее стремление к концу, к пределу, к выходу из этого «мира», из этой земли, из всего местного, мещанского, прикрепленного. Сказание о невидимом граде Китеже – яркий пример мифомышления русского

народа, который охраняют – не богатыри, а святые: «Сей град Большой Китеж невидим бысть покровен бысть рукою Божию, иже на конец века сего многомятежного и слезам достойного покрыл Господь той град дланию своею...».

По-прежнему сияют в невидимом граде, как в видимом, золотые главы церквей, ликует колокольный успенский звон, идут долгие службы в церквах, раздаётся божественное пение и молитва дымом кадильным, видимым, звучит в устах праведников. Народ ходил на Китеж молиться Богу, стекался к озеру Светлояру, чтобы увидеть в его водах отражение китежских церквей и услышать колокольный звон. Свой путь вхождения в Китеж народ определял заветами Летописца: отрешение и отречение от временного во имя вечного. Напротив, блуждание «семя и овамо» приводит лишь в «лес и пустое место».

Можно привести наблюдения З. Гиппиус, М. Пришвина над тем, что происходило в начале XX века «у стен невидимого града».

З. Гиппиус: «Обо всем, о чем мы думали, читали, печалились – думали и они у себя в лесу, и, может быть, глубже и серьезнее, чем мы. Но им легче, их много, они вместе, а мы, немногие, живем среди толпы, которая встречает всякую мысль о Боге грязной усмешкой или подозрением в ненормальности».

М. Пришвин: «Передь березкой на колЪняхъ у самого СвЪтлаго озера горячо молится старушка. Передь березой. Что это значит? Обхожу дерево и старушку, думаю, гдЪ-нибудь на суку висить же икона. НЪтъ. Молится просто дереву.

– Бабушка, – спрашиваю ее осторожно, – развЪ можно такъ... дереву, это святая березка?

– Не березка, родимый, – отвЪчает бабушка, – не березка, а тутъ воротца. Вот гдЪ большой – то холмикъ, тамъ Знаменье, а там вонъ Здвигенье, а тамъ Успенъе...

– Бабушка, неужели тутъ, правда, воротца?

– И недалеко, родимый, всего четверти на двЪ; въ прежнiя времена пахали тутъ, сказывають, сохами за кресты цЪпляясь...

...Умолишь угодников Божиихъ и позовуть, растворятся воротца, а пожалешь кого, опять станеть пустымъ и дикимъ мЪстомъ (Дурьлин, 1913:47–48).

О чем эти наблюдения? О повальном религиозном сумасшествии? Нет. Китеж есть действительность, партиципация в действии, великий реализм веры. Китеж – подлинный град, подлинный мистический путь к чуду.

Буддист, простирающийся перед изображением Будды, еврей, молящийся у Стены Плача, христианин, целующий святую икону, – все они в той или иной степени знакомы с доктринами своих религий, но даже самый глубокий *теолог* не сможет постигнуть опыт активной веры, если он никогда не переживал аналогичные ситуации.

Русский композитор Н. Римский-Корсаков не только имел опыт подобного переживания, но и в своем творчестве воплотил эти акты единства с народным мифомышлением. Первый момент совпадения – создание «Снегурочки» и близкого к ней «Садко», где творчество художника показало стихию язычества, свойственного славянской мифологии. Второй момент – опера «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии». Это подлинно народное, русское, христианское верование художественно правдиво передал большой мастер музыки.

«Китеж» – это «непривычным языком, глухо, поневоле... – слово о святом в грешном русском лицедействе произнесено, – и нужно нам ждать, чтобы... истинный пророк... произнес его.., во исполнение повеления: «Глаголом жги сердца людей» (Дурылин, 1913:47–48). Опера Римского-Корсакова – и есть музыкальный опыт партиципации. Известно, например, что во время одного из спектаклей «Китежа», группа старообрядцев в зале вдруг присоединилась к пению на сцене.

Музыкальное действо открывает иной мир, преображенный невидимый Китеж, где царят ясность, чистота и просветленность.

Творчество мастера воссоздает по-настоящему онтологическое действо: не иллюзорное построение, а реальное сотворение музыкального мира – мира Иной красоты, однако за этим онтологическим триумфом искусства скрывается трагизм, присущий художнику.

Символизм – художественный метод Римского-Корсакова – проявляется в «Сказании» в том, что большинство действующих лиц являются скорее символами, знаками тех или иных человеческих качеств, чем реальными лицами. Их изображение напоминает строгие и застывшие лики древней религиозной живописи. Превращая символизм в главное качество своей оперы, Римский-Корсаков расширил границы художественного творчества до преображения человека, до воссоединения мистики с искусством, религии с творчеством.

При обращении к партитуре «Всенощного бдения» С.В. Рахманинова перед исполнителем и исследователем неизбежно встает вопрос об интерпретации композитором традиционного жанра старинной культовой музыки и его музыкальной основы – знаменного пения. Подход Рахманинова определяется, с одной стороны, стремлением к полноте и свободе эстетического, художественно-философского ос-



мысления памятника, с другой стороны, сохранением основных черт его стиливого своеобразия. Для композитора были важны не только собственно музыкальные свойства заимствуемого материала знаменного пения, но и его музыкально-поэтическая целостность, поэтическое образное наполнение, ассоциативные и метафорически трактованные связи с миром действительным (видимым, слышимым, осязаемым), и с миром иллюзорным, вбирающим различные мифологические представления, этико-религиозные понятия. Более того – параллели и переклички с другими видами средневекового культового искусства (икона, фреска). В партитуре «Всенощного бдения» ясно выступает главный музыкально-исторический стиливый слой – сама древнерусская монодия. Здесь отражены так же отдельные черты хоровой многоголосной XVII–XVIII веков: это фактурные особенности хорового концерта а *carpella* – партесного и классицистского. В десяти случаях из пятнадцати композитор обратился к первоисточникам, в пяти – сочинил собственные темы. «В моей Всенощной все, что подходило под второй «случай, осознанно подделывалось под обиход». Это Рахманинов кратко называл «подделкой» под стиль» (Рахманинов, 1980: 49). Фундаментальным результатом было достижение стилистического соответствия собственного материала древнерусской мелодике. Рахманинов полностью избежал «музейного» подхода мертвого стилизаторства, ибо средневековое певческое искусство он претворял, как живую художественную данность, ощущал как «внятный» новому времени язык.

Композиция цикла вытекает из двухчастного строения службы всеобщей и образуется двумя малыми циклами – вечерни (№ 2–6) и утрени (№ 7–15). Песнопения вечерни – в основном лирического характера. Это небольшие, камерные по звучанию песни, созерцательно-умиротворенные по настроению. Ясно ощущается связь с народной песенностью – «с жанром колыбельной (припев «Аллилуйя» из песнопения «Блажен муж», «качания» основной попевки «Свете тихий», авторская тема в песнопении «Богородице Дево, Радуйся»).

Тонкостью музыкально-поэтического образного содержания привлекает песнопение «Свете тихий». Образ приглушенного свечения предзакатного неба («Пришедши на запад солнца, видевши свет вечерний...») несет в себе метафору «свет–истина». Звукописное и вместе с тем символическое значение имеют постоянно возникающие в голосах хора секундовые «вздохи», в которых будто дышит воздушная атмосфера, тихо струятся потоки воздуха – света – цвета, символизирующие духовное начало.

Напрашивается аналог этих образов с живописным полотном М.К. Чюрлениса «Истина», которое раскрывает мистическую природу света – вечную подвижность и неуловимость, меткую тонкость касаний и прозрачность бытия. Свет – это таинственный субъект многоликих превращений (бабочка, ангел, обжигающее пламя), он – и свет, и носитель мрака. Жизнь и теплота, вечная радость танца, утонченность и глубина. На его трепещущих крыльях движется мир. Это – сама с собой играющая Вечность, холодно-прекрасная сущность Логоса.

Иное динамическое развитие дает композитор в песнопении «Ныне отпущаеши». Оно проникнуто состоянием растворенности, особым «личностным» чувством – не случайно здесь сольная партия главенствует от начала и до конца (единственный случай во всем цикле!). Реприза построена как длительное *morendo*, символизирующее угасание, примеренный уход из жизни. Застывают на тонической педали сопрано и альты, плавно спускаются и затихают китежские «колокольные» двухзвучия теноров и басов, они окончательно замирают в едва слышном рокотании предельно низких нот у басов-октавистов. Известно, что композитор хотел, чтобы эта музыка звучала при его погребении.

Этико-драматургический центр вечерни – песнопение «Благослови, душе моя», посвященное исходному моменту библейских сказаний – сотворению мира. Средством жанрового воплощения здесь избрана музыкальная картинность. Уже не внутреннее состояние души человека, – вне его лежащая вселенная становится предметом художественного воплощения. Песнопение построено в виде «объемной» двухплановой композиции, которую составляют два музыкально-образных пласта. Один из них – собственно повествование о событии. Второй пласт – это род терцета Высоких голосов (сопрано, альты, тенора), как бы «парящего», без гармонической опоры. Встречающаяся здесь композиция с объединением в верхнем и нижнем отделах «земного» и «небесного» образительных рядов как будто бы перенесена Рахманиновым из древнерусской иконы или фрески. Такая «двойственность» встречается нередко – например, в псковской иконе «Борис и Глеб на конях», в верхнем углу которой написан лик благословляющего их Иисуса.

Таким образом, музыка, выводит слушателей за пределы чувственно воспринимаемых звуков в некую иную реальность – в духовный мир, где простирается область света, неделимого в себе. Совершается прикосновение к трансцендентным глубинам бытия, – то прикосновение, которое в духовном опыте, аскезе и молитве дано лишь пророкам и святым, – становится возможным каждому чуткому уху и сердцу в процессе акта звучания рахманиновских песнопений!

П.А. Флоренский назвал иконопись метафизикой самого бытия, а икону – дошедшее до наших дней и сохранившееся в полной мере теургическое действие, так как икона открывает видение обычным человеческим глазом трансцендентности – Бога, святых, благодатные (чудотворные) силы (Флоренский: 484). Так и «Всенощное бдение» Рахманинова открывает духу светлые видения первозданной чистоты в формах столь непосредственно воспринимаемых, что они оказываются истинными формами всего человечества.

Обрамляющие центральный раздел утрени песнопения написаны на одну знаменную мелодию «Слава в вышних Богу». Сначала она возникает в небольшом по масштабу «Шестопсалмни» (№ 7). Это подобие музыкального пленэра, картины светлого утреннего неба. Прозрачная музыкальная ткань – на одном дыхании льющаяся мелодия и окутывающие ее трезвучия «Слава. Слава» – создает ощущение воздушного пространства, заполненного поющими звонами – «голосами» планет. В кульминации все хоровые партии приходят в движение и сливаются в одно «колокольное» созвучие – «гармонию сфер». Введение в этом песнопении колокольных звучаний диктовалось требованиями церковной службы – перед чтением шести псалмов Давида звонят в колокола. Само же песнопение введено Рахманиновым, видимо, благодаря его «колокольной» образности.

В.Н. Ильин назвал колокольный звон символом церковной духовности: «вибрации колокольного звона создают в мире духовно-материальном те же образы, что пронизывающий слои эфира свет солнца и сияние свечей и паникадил» (Ильин, 1996: 444). Даже оживленная, порой как бы плясовая фигура колокольного звона, полная своеобразной, важной торжественности – есть «ответ неорганической материи на божественный зов... Это – звучащая софийность материи» (Ильин, 1996: 446). По Ильину, богословское содержание литургических текстов и стройное пение по церковным ладам, сопровождаемое колокольным звоном ритмо-тембров, дает картину подлинной иерархии ценностей: священство–дух, хор–душа, колокола–тело.

Тот гениальный вкус к колокольному звону, богатство колокольных композиций и понимание смысла того языка, которым говорит колокол, присущие Рахманинову, вполне соответствует высоте, глубине и красоте православно-русской литургии, в которой колокольный звон, наряду с знаменным распевом, составляют существенный момент. Поэтому композитору удалось показать выразительность, чистую духовность и пробуждающую сердце мощь колокольных звуков во многих своих произведениях, превратив принцип «колоколь-

ности» в символику трагической – или торжествующей, смиренной, возрождающей к свету Руси.

Написанное в годы первой мировой войны, «Всенощное бдение» Рахманинова представляет собой отклик на тревогу и скорбь о происходящем: неслыханное от начала мира поражение духа, возведенное в принцип и в систему, когда рушатся мечты, разверзается бездна под ногами и в души вторгается хаос разрушения. Тогда важнее всего чувствовать незыблемую точку опоры над бездной, ощущать спокойствие святых над скорбью и страданием, достоверно знать, что над царством распада и уничтожения есть высший закон жизни, который восторжествует.

«Всенощная» Рахманинова – это духовная весть о спасении всего человеческого, что есть в человеке, о сохранении смысла человеческой жизни против надвигающегося хаоса и бессмыслицы. Это весть о духовно-экзистенциальной, глубинной связи человека с божественным, вне которого нет победы над смертью, нет вечности. В музыке гениального композитора словно народная душа явила самое прекрасное и интимное, что в ней есть, – ту прозрачную глубину религиозного вдохновения, которое является теургическим.

Историческая весомость достигнутого Рахманиновым обнаруживается в отражениях древнерусской образности и стилистики, в русской музыке последующих десятилетий вплоть до нашего времени. При этом уже в сфере светского, а не духовного искусства. Рахманиновская древнерусская интонационность и колокольность прослушиваются в «Симфонии псалмов» И. Стравинского, в произведениях Н. Мясковского и С. Прокофьева, у Г. Свиридова, в творчестве Н. Сидельникова, В. Гаврилина и других.

А в 1937 г. в эмиграции Н.Н. Черепниним была написана духовная кантата «Хождение Богородицы по мукам», первое исполнение которой состоялось в Москве весной 1992 г. В текст кантаты композитор ввел канонические древнерусские песнопения «Достойно есть», «Богородице Дево, радуйся», «Господи, воззв к Тебе, услышь мя». И литературная основа, и музыкально-образный строй произведения ведут свою родословную от русской духовной классики, в том числе и от ставших классическими песнопений Рахманинова.

Русская музыка, русская культура первых десятилетий XX века стремились найти образы нетленной красоты, Бога, вечности; внести их в человеческую жизнь, тем самым оправдав и возвысив ее божественным смыслом. Эти поиски не были напрасными, т. к. в годы лихолетья, репрессий, войн, когда попиралось самое главное – право и цен-

ность жизни, – именно гениальная музыка Римского-Корсакова и Скрябина, Танеева и Рахманинова сохраняла духовный фонд России, из которого она черпала силы для борьбы и противостояния силам упадка во имя нового преображения в Духовности и Красоте.

*Библиография*

- Трубешкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума // Флоренский П.А. Pro et contra. – СПб., 1994.
- Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соч. в 2-х т. – Т. 2. Искусство и теургия // Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. Соч. в 2-х т. – Т. 2. – М., 1943.
- Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. – М. 1996.
- Бердяев Н.А. Русская идея. – М., 1992.
- Дурылин С. Вагнер и Россия. – М., 1913.
- Рахманинов С. Литературное наследие. – Т. 3. – М., 1980.
- Флоренский П.А. Иконостас // Соч. в 4-х т. – Т. 2.

### 2.3. Философия «русского духовного ренессанса» и ее отражение в творчестве представителей «Нового направления» (Скридлевская М.А.) *La filosofía del «renacimiento espiritual ruso» y su reflejo en la obra de la «Corriente nueva» (Skridlevskaya, María A.)*

*Резюме.* Фрагмент представляет собой исследование творчества композиторов Нового направления в контексте «философии русского духовного ренессанса». Подробно раскрываются особенности русской философии конца XIX–начала XX веков. Прослеживаются связи с явлением «русификации» духовно-хоровой музыки в данный исторический период. Отдельно рассматривается композиторское творчество некоторых представителей Нового направления.

*Resumen.* Este artículo es resultado de investigación de las obras de los compositores de la «Corriente nueva» en el contexto de la «filosofía del renacimiento espiritual ruso». Se analiza en detalle el carácter específico de la filosofía rusa de finales del siglo XIX y el inicio del siglo XX; se muestra su vínculo con el fenómeno de «rusificación» de la música espiritual-coral en dicho periodo histórico. Se investiga también la obra de algunos compositores, representantes de la Corriente nueva.

*The resume.* This fragment is devoted to exploring the creative work by composers from the New Direction in the context of the “Russian spiritual renaissance philosophy”. Characteristics of Russian philosophy of the late 19th – early 20<sup>th</sup> centuries are revealed in details. The connection to “Russification” of spiritual and choral music in that period is investigated. The creative work by some composers who represented the New Direction is separately analyzed.

Как известно конец XIX–начало XX века в России ознаменовался глубоким кризисом, охватившим всю европейскую культуру, явившимся следствием разочарования в прежних идеалах и ощущением приближения гибели существующего общественно-политического строя. Ни в одном классе, ни в одном сословии не было примиряющего начала: вражда сжигала сердца и озлобляла умы. Интеллигенция раскололась на две расы: с одной стороны сконцентрировалась «культурная элита», жаждавшая мистических тайн и религиозных откровений, а с другой – «силы революции», вдохновлявшиеся идеями русского радикализма и марксизма. Это были будущие богоскаты и большевики (Замалеев, 1995: 128–129).

Но этот же кризис породил великую эпоху – эпоху русского культурного ренессанса. Это была эпоха творческого подъема философии после периода упадка. Вместе с тем русскими душами овладели предчувствия надвигающихся катастроф. Религиозные философы проникались апокалипсическими настроениями. Это была эпоха пробуждения в России самостоятельной философской мысли, которая искала различные средства и способы для самовыражения. Как пишет М. Н. Громов (Громов, 1996: 528–529), одним из таких средств была философ-

ская поэзия. Зародившись в средневековый период, она продолжила свое развитие в конце XIX–начале XX веков. С ней связаны имена А. Баратынского, Л. Толстого, А. Фета, В. Соловьева и др.

Явление «русского духовного ренессанса» оказало воздействие на все стороны жизни русского общества на рубеже XIX–XX веков, в том числе и на развитие русской музыки. Философские искания композиторов рубежа веков приводят их творчество также в духовно-религиозную сферу. В данный период происходит подъем русской духовной музыки, причем поворот относится к более строгой церковности. Композиторы обращаются к истокам русского церковного пения – древним напевам, таким образом, утвердив новый национальный стиль.

В данную эпоху во всех сферах духовной жизни общества обострилась тяга к поиску национальных корней. Идея новой волны «русификации» музыки вызревала и в недрах религиозно-церковного искусства, давно нуждавшегося в кардинальном обновлении. Так формировалась композиторская школа, опирающаяся на традиции древнерусского церковного пения, именуемая Новым направлением.

В научной литературе хорошо освещен вопрос возникновения Нового направления. Этой теме посвящен соответствующий раздел исследования Н.В. Парфентьевой и Н.П. Парфентьева «Древнерусские традиции в русской духовной музыке XX века». Большой вклад в разработку темы внесли многочисленные работы М.П. Рахмановой (из числа которых назовём главу в книге «Русская музыка и XX век», разделы из шести томов «Русская духовная музыка в документах и материалах»), И. Дабаевой, Л. Малацай и др.

Сам термин «Новое направление» (называемое иногда московской школой, школой Синодального училища церковного пения) утвердился первоначально в статьях М.А. Лисицына, А.В. Преображенского и А.В.Никольского, которые пропагандировали идею развития традиций древнерусского пения.

И. Дабаева в своей статье (Дабаева, 1999: 211–228) пишет о том, что данные традиции изначально определялись сущностью церковного пения. Требования, предъявляемые православием к церковному пению, сводились к строгому соблюдению принятых канонов, составлявших суть национальных традиций: пение должно быть мужским, без инструментального сопровождения и соответствовать особой, церковной манере исполнения. Все эти требования имели свое обоснование в православной эстетике.

Неприемлемость инструментального сопровождения для русской церкви объяснялась особым отношением православия к голосу как со-

вершеннейшему инструменту, дарованному человеку Господом. Только хоровое звучание своей красотой могло сравниться, пусть в малой степени, с небесным ангельским пением. Немалое внимание отводилось богослужебной практике и каноническому тексту.

Общеизвестно, что принципиальное отличие храмового пения от светского заключается в глубоком и полном воздействии текстов Священного Писания на молящихся, в отсутствии ярких театральных эффектов, преувеличенного эмоционального начала. Необходимыми в церковном пении признаются простота, сдержанность, молитвенность, способствующие отрешению от мирской суеты.

Древние церковные песнопения в наибольшей мере способствовали воссозданию подобной атмосферы. Архаизм, строгость применяемых средств вызвали у певчих стремление к адекватному исполнению старинных распевов и побуждали композиторов, обрабатывавших эти распевы, сохранять их дух в многоголосных переложениях. Поэтому неременным условием возрождения национальной традиции считалось обращение к старинным напевам, либо создание свободных сочинений в стиле старинных песнопений.

К тому времени богослужебные песнопения подбирались в угоду вкусам «прихотливой публики», при этом предпочтение отдавалось или «вычурным концертам» С. Дегтярева и А. Веделя, или вообще музыке «сомнительного происхождения» (Никольский, 1909: 122). Таким образом, пение хора в храме больше представляло собой параллельный богослужению ряд концертных номеров и более соответствовало принципам светского исполнительства. Церковным хором была утрачена преемственность в следовании многовековым традициям православия. Так возникла необходимость изучить сложившуюся ситуацию и сохранить в церкви только то, что соответствует ей по содержанию, форме и духу.

Как пишет Л. Малацай (Малацай, 1999: 229–232), возглавил эту работу выдающийся деятель русской церковно-певческой культуры конца XIX–начала XX столетия Александр Васильевич Никольский. Он был человеком передовых взглядов, сведущим как в музыкальных, так и в богослужебных вопросах, основательно знающим литургические песнопения и духовно-концертный репертуар.

Статьи А. Никольского, опубликованные в периодической печати, а также развернутая им полемика на страницах журнала «Хоровое и регентское дело» были посвящены рассмотрению животрепещущего вопроса: какой стиль исполнения и какие произведения следует считать церковными. Он считал, что исходным пунктом для исполнения



богослужбных песнопений является осознанное прочтение текста. Только проникновение в смысл молитвы способствует созданию религиозного настроения, предопределяет его подлинную церковность исполнения. Не потакание вкусам пресыщенной публики и не желание продемонстрировать свои певческие способности во всем блеске и великолепии должны руководить участником хора, а стремление донести до каждого из присутствующих в храме богодухновенную сущность песнопения, поддержать молящегося, мысли которого обращены к Господу.

Именно Никольский одним из первых заговорил о своеобразии и уникальности этого прогрессивного явления. В качестве отличительных черт «Нового направления» в духовно-религиозной музыке он отмечает отход от господства европейской гармонии и её законов, а также «отказ от стереотипных имитационных форм как последствий западного контрапункта» (Никольский, 1924: 25). Как отмечают Н.В.Парфентьева и Н.П. Парфентьев (Парфентьева, 2000: 29–38), новшеством стало раскрепощение фактуры, освобождение голосоведения от запрещаемых ранее ходов параллельными октавами и квинтами, отказ от четырехголосного склада и появление переменного количества голосов, полноправие унисона, двух- и трехголосия, их свободного чередования. Из древнерусского церковного пения возвращаются выдержанные унисонные, квинтовые или октавные хоровые педали, линейное развитие мелодии. Мастера стремятся переосмыслить и эстетику культового пения – вместо томления и меланхолии предыдущих романтических композиций, они устремляются к идеалам православия, иконописности, от лирики к эпосу. Таким образом, сущностью деятельности представителей Нового направления стало освобождение русской духовной музыки от опоры на чужеродные принципы создания церковных произведений; поиск новых путей гармонизации и обработки древних распева, наиболее соответствовавших их духу.

Новое направление имело две ветви – московскую и петербургскую. Московская школа сформировалась в 80–90-е годы XIX века. Во главе её стал С. Смоленский, вокруг которого сплотились А.Кастальский, А.Т. Гречанинов, П.Г. Чесноков, А.В. Никольский, Н.Н. Толстяков и др.

Петербургская школа – Н.Н. Черепнин, Н.Н. Компанейский, М.А.Лисицын, Д.В. Аллеманов, М.М. Ипполитов-Иванов, А.А.Архангельский и др.

Идеологом Нового направления стал Степан Васильевич Смоленский (1848–1909). Как и А. Никольский, он видел пути обновления современного музыкального языка в знаменном распеве, о чем писал в своей работе «О собрании русских древнепевческих рукописей в Московском Синодальном училище православного пения» (Смоленский 1899: 83, 142, 429). Изучая произведения древних распевщиков, он пытался как бы изнутри осмыслить процесс создания тех или иных композиций. В поисках нового пути национальных истоков, он рекомендовал воссоздавать знаменные распевы, заимствуя их из духа этического православия, из самой музыкальной ткани этих распевов; предлагал создавать новые русские гармонию и контрапункт для обработки древних обиходных мелодий, проникая в их самобытные черты.

В переосмыслении Смоленского и его последователей каноничное, церковное должно приобрести новую форму – национально-самобытную, выступая в синтезе церковной и народной попевочности. Однако чрезмерная фольклоризация может увести православное песнопение за рамки богослужебной эстетики, приблизить к светской концертной музыке.

Данную идеологию поддерживал и другой представитель Нового направления – А. Кастальский. Как отмечает И. Дабаева (Дабаева, 1999: 211–228), в своих произведениях композитор не только широко использовал подлинные древние распевы, но и сумел выработать принципы организации многоголосной ткани, которые наиболее полно соответствовали природе старинных песнопений.

Являясь регентом Синодального хора на протяжении почти 20 лет, он создавал произведения именно для богослужебного употребления. Его строгие, аскетичные сочинения хорошо соответствовали идее богослужения, являлись церковными по сути и духу. Среди них – «Милосердия двери отверзи нам», «С нами Бог», «Херувимская (старосимоновская)», «Милость мира № 2», кондак «Со святыми упокой», и икос «Сам един еси бессмертный» и др.

Наряду с Кастальским, одним из основоположников Нового направления выступил и А. Гречанинов. В отличие от других авторов, являвшихся регентами и хоровыми педагогами, у Гречанинова светских произведений намного больше, чем духовных, и среди последних мало «обработок», «переложений» в строгом смысле слова. Тем не менее, духовно-музыкальное творчество – наиболее ценная часть наследия Гречанинова, и все его композиции – *a capella* и с инструментами, на латинские и на английские тексты – пронизаны русской попевочностью и распевностью. По мнению Гречанинова, «именно с духовной

музыки, звучащей в храме, должно начаться приобщение народа к высокому, чистому искусству» (Гречанинов, 1909: 3–8).

Первые известные церковные сочинения Гречанинова православной традиции – «Литургия св. Иоанна Златоустаго № 1», два хора «Воскликните Господеву» и «Волною морскою» – отмечены «большим радикализмом выразительных средств в контексте церковных жанров той эпохи» (Рахманова, 2006: 427–430). Не смотря на явное влияние творчества композиторов «Могучей кучки», усвоенное с детства знание церковного обихода и традиционных распевов позволило композитору сохранить духовный характер своих композиций. Типичными чертами его стиля явилось раскрытие образного смысла песнопения путем создания «звуковой картины» (Рахманова, 2006: 427–430). Принцип «картинного» раскрытия текста он применяет во многих своих произведениях: ирмос канона предпразднества Рождества Христова «Волною морскою», песнопение «Благослови, душе моя, Господа», соч. 24 и др. Эти его сочинения вполне отвечают богослужебным потребностям, их стиль отличается простотой, прозрачностью и в то же время верностью основным идеям Нового направления.

В предреволюционные годы Гречанинов пришел к идее сочинения духовной музыки на церковнославянские тексты с включением инструментов. Так появились «Демественная литургия» соч. 79 (№ 3; 1-я ред. 1917 для тенора (альта), струнного оркестра, органа, арфы и челесты; 2-я, расширенная ред. 1926 с участием хора), полиелей «Хвалите имя Господне» для альты (или меццо-сопрано), струнного квартета, органа и арфы, соч. 60 (1912), кантата «Хвалите Бога» для тенора, хора, струнного оркестра, органа и арфы, соч. 65 (1913–1914), ария для контральто с оркестром (либо с фортепиано, либо с органом) «Благослови, душе моя, Господа», соч. 88 (1922) и мн. др.

По мере удаления от рубежа XIX–XX подобный отход от традиции в сторону подчеркивания авторской самобытности, сближения стилистики церковных и светских сочинений наблюдался не только в творчестве А.Т. Гречанинова, но и других представителей «Нового направления». На протяжении данного периода в композициях отечественных авторов связь с традицией проявлялась только в использовании канонических текстов. Эти композиции не были пригодны для богослужения, а более соответствовали жанру светских хоровых сочинений на религиозные темы. Так, например, А. Д. Кастальский – автор около сотни «номеров» (опусов) духовно-музыкальных композиций, а также – «музыкальных реставраций», оратории-реквиема «Братское поминовение». П.Г. Чеснокову принадлежит более 200 хоров, в том числе че-

тыре цикла Литургии, три – Всенощной и многое другое. А.В. Никольский создал около 160 опусов, среди которых два цикла Литургии, Всенощная, Венчание, песнопения Страстной Седмицы и т.д. В списке Д.Н. Шведова – Литургия и 16 «номеров» духовно-музыкальных сочинений и переложений. Н.С. Голованов – создатель более двух десятков хоров. А.Г. Чесноков: Литургия, более полусотни переложений распево; у С.В. Панченко – три Литургии, две Всенощных, Панихида, Венчание, около полусотни отдельных хоров; у В.И. Ребикова – Литургия, Всенощная, 10 отдельных хоров. С. Рахманинову принадлежит концерт и полные циклы Литургии и Всенощного бдения. Н.Н. Черепнину – три Литургии, Всенощное бдение; В.С. Калинин создал Литургию и Всенощную; то же самое – М.М. Ипполитов-Иванов.

Основой концертности произведений «Нового направления» стали те песнопения, которые носили яркий оттенок народности и национальной самобытности с чертами большей авторской индивидуализации. «Масштабность форм, оркестровый размах, необыкновенная широта мелодического развития и свобода голосоведения – основные черты нового концертного стиля. В этих сочинениях древние распевы обретают все более обобщенный характер» (Парфентьева, 2000: 29–38).

Проникновение элементов светской музыки было неизбежным. Особенно это заметно в сочинениях, относящихся к позднему периоду в творчестве С.В. Рахманинова, позднего А.Д. Кастальского, А.Т. Гречанинова.

Самые очевидные черты светской музыки:

а) частые контрастные смены внутри одного песнопения, искажающие целостное впечатление и разбивающие текст на разрозненные по характеру, темпу и динамике музыкальные разделы;

б) пение с закрытым ртом или на слог, использование этого приема как тембровой краски;

в) сочетание нескольких контрастных текстовых линий, за счет чего основная линия может «затеняться» побочными;

г) введение «инородного» элемента в ткань песнопения, смысл которого в том, что распев появляется не сразу, а лишь после небольшого авторского вступления, элементов распева в котором нет.

По единодушному мнению исследователей, композиторская техника авторов церковной музыки к 1910–1918 годам достигла больших высот. Данный стиль был настолько близок всем творцам русского церковного пения, что фактически стал «знаменем» Новой московской школы и использовался в творчестве всех авторов.

На протяжении XX века сложившиеся в России обстоятельства не способствовали развитию церковно-певческой традиции. Создание духовных сочинений стало невозможным для русских композиторов в силу изменения социальных условий, гонений за веру, отделения церкви от государства. Более того, многие композиторы, подвергавшиеся преследованиям за свою деятельность на церковном поприще в предшествующий период, были вынуждены мигрировать за границу. Таким образом, эпоха «русского духовного ренессанса» была прервана. Однако она получила свое продолжение в XX веке. Но это уже тема совсем другого исследования.

#### *Библиография*

- Замалева А.Ф. «Новое религиозное сознание». Русское богословие // Курс истории русской философии: Учебное пособие для гуманитарных ВУЗов. – М.: «Наука», 1995.
- Громов М.Н. Разнообразие философии в контексте культуры // История философии: Запад – Россия – Восток (книга вторая: Философия XV–XIX вв.) – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1996.
- Дабаева И. Рубежи веков в истории русской духовной музыки // Искусство на рубежах веков: Ростовская государственная консерватория им. С. Рахманинова. – Ростов н/Д, 1999.
- Никольский А. Хоровое церковное пение // Хоровое и регентское дело / П. А. Петров. – Петроград, 1909. – № 5.
- Малащак Л. Проблема церковности в богослужбном пении и духовной музыке России на рубежах веков // Искусство на рубежах веков: Ростовская государственная консерватория им. С. Рахманинова. – Ростов н/Д, 1999.
- Никольский А.К. вопросу о новых путях в области хоровой композиции // Пензенские епархиальные ведомости. – Пенза, 1924. – № 4.
- Парфентьева Н.В., Парфентьев Н.П. Древнерусские традиции в русской духовной музыке XX века. – Челябинск, 2000.
- Смоленский С.О. собрании русских древне-певческих рукописей в Московском Синодальном училище церковного пения. // Русская музыкальная газета. – № 4. – М., 1899.
- Гречанинов А. Где и как пробивать брешь? // Хоровое и регентское дело. – Петроград, 1909. – №1.
- Рахманова М. П. Гречанинов А. Т. // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Т. XII. – М., Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006.

#### 2.4. Теология и политическая власть в древней Греции (Глухарев Д.С.) Teología y poder político en Grecia antigua (Gluharev, Dmitri S.)

*Резюме.* В данном разделе обосновывается применение термина «теология» к анализу политеистических религий. На примере религии древней Греции анализируется сущность божества, исторические и философские элементы присущие древнегреческому богу Зевсу. Показывается низкая взаимосвязь в греческой мифологии между сущностью бога и властью, как категорией, что приводит к появлению различных форм правления в полисах.

*Resumen.* En este apartado se fundamenta el intento de aplicar el término «teología» al análisis de las religiones politeistas. El autor toma como modelo la religión de la Grecia antigua, investiga la esencia de la divinidad y los elementos históricos y filosóficos inherentes a Zeus, el Dios griego; también se ensaya la existencia de una interrelación débil entre la esencia de Dios y el poder en la mitología griega, lo que condiciona la diversidad de diferentes formas del gobierno en la polis.

*The resume.* In this section the term «theology» as applied to the analysis of polytheistic religions is substantiated. With the religion of ancient Greece being taken as an example, the essence of a deity, historical and philosophical elements inherent in the ancient Greek god Zeus are analyzed. The low level of interrelation between the essence of God in the Greek mythology and the authority as a category is shown with various forms of government emerged in ancient poleis as a result.

Дискуссии о том, является ли теология наукой, ведутся уже давно. В этой части монографии данный вопрос автором рассматриваться не будет. В качестве исходной точки для рассуждения мы берем предположение, что теология есть наука, имеющая свой объект и предмет. Если исходить из самого термина «теология», то объект науки очевиден из ее названия – Божественное. Теология в ее историческом традиционном контексте есть богословие, наука о боге. Конечно, можно принять во внимание, что этот термин имеет греческое происхождение, но классическую интерпретацию данная наука получила в эпоху существования университетов. Поэтому в настоящее время теология трактуется именно как учение о боге.

Главным дискутируемым вопросом, по мнению автора, должен стать вопрос о понятии «Бог». Существование множества различных толкований данного понятия позволяет расширить предмет теологии.

Традиционно теология увязывается с христианством, поэтому выделяют католическую теологию, протестантскую и православную. Есть исламская теология и теология иудаизма. Но все они оперируют в сущности одним понятием – монотеистическим богом. И происхождение всех этих религий имеет под собой единую основу – Ветхий завет. Но если мы попытаемся уйти от этого определения и

предположить под понятием бога нечто иное, мы получим гораздо более интересный материал для размышления.

Безусловно, теология возникла в процессе христианизации. Все основные вопросы о Боге решались в философии именно с позиции данной религии. Для человека существует всего два мировоззрения – религиозное или атеистическое (научное). Подавляющая масса европейских философских концепций основаны на христианском мировоззрении. Большинство европейских философов первого тысячелетия, начиная с Августина Блаженного, создавали свои концепции в русле христианского учения и христианского понятия о боге. Философы периода Возрождения вступали в полемику именно с христианской религией. Философы второго тысячелетия часто были глубоко религиозными людьми, что, безусловно, отражалось в их мировоззрении и трудах.

В данном контексте важно обратить внимание на личность К. Маркса, который вышел за пределы религиозного мировоззрения и фактически перевел понятие бога из объективного существования в функциональную необходимость. У Маркса бог – это выдуманый элемент, выполняющий ряд функций. Таким образом, мы получаем кардинально иное определение. И если понимать под богом определенный субъективный элемент, архетип, чье мнимое существование оказывает влияние на поведение индивидов, то мы также остаемся в рамках предмета теологии. Именно такой подход к предмету позволяет нам вывести теологию за рамки религиозного мировоззрения, и, рассуждая о боге, утверждать, что это дисциплина светская, тем более что понятие «светскость» отнюдь не равнозначно «атеизму». Принимая такой подход к понятию «Бога», мы значительно расширяем предмет «теологии».

Возвращаясь к предмету теологии в рамках религиозного мировоззрения, можно найти интересные малоизученные темы. Речь идет о некоторых религиях, которые классическая теология либо не изучала, либо затрагивала незначительно. В частности, мало известны теология индуизма, сиктоизма, политеистических религий. Несмотря на то, что философия вышла из античности, не зная христианства, и во многом опиралась на труды Платона и Аристотеля и их рассуждения о боге, изучению древнегреческой религии было уделено гораздо меньше внимания.

Платон в своей работе определял учение о богах как «характеристику того или иного бога, каким его надо изображать, в какой поэзии он «выведен». Аристотель понимал теологию как «учение о

божественном» – высшую из трех умозрительных наук (после учения о природе и математике) (Платон, 379а). Принципиальное отличие раннехристианского толкования понятия теологии от эллинского в том, что теология – это не просто рассуждения поэтов, политиков или философов о богах или даже о Боге, но дискурс в рамках четкой конфессиональности – исповедания конкретного вероучения.

Выделяют три значения богословия: 1) «слово о Боге»; 2) «слово от Бога»; 3) «слово к Богу и для Бога». Предметный аспект «теологии» как 1) учение о божественности Иисуса Христа и о «домостроительстве» спасения Им человечества в Его Воплощении, 2) учение о Св. Троице, 3) учение как о Боге, так и обо всех «божественных вещах», а также обо всем, относящемся к богочитанию (Аристотель: 1026 а). Богословие становится почти исключительно истолкованием Св. Писания. В рамках такого подхода теологии за пределами христианства не существует, или она существует только в двух других монотеистических религиях (иудаизм, ислам).

Автор в своей работе исходит из того, что теология существуют во всех религиях в том или ином виде, а также вне религиозного мировоззрения, где под понятием бога понимается нечто иное (например, сам человек). Безусловно, есть определенная принципиальная неприменимость понятия «теология» к религиозному дискурсу за пределами конфессиональных религий. Есть определенная культурологическая недопустимость в расширении объема понятия «теология» в архаических и этнических религиях. Есть некая логическая противоречивость в применении самого термина в буддизме, конфуцианстве или даосизме. Достаточно спорно утверждать о наличии «индуистской теологии» или «шиваитской теологии», «тантристской теологии». С точки зрения логики и гносеологии, это объективное противоречие. Но с точки зрения развития теологии как науки, это единственно верный путь. Если теология вводится в раздел научных дисциплин, необходимо изменение ее структуры и ее понятийного аппарата, и, в первую очередь, ее предмета и объекта. Противоречия между теологией в современном понимании этого слова, аналогичны тем, которые были в различие греческого и латинского понятий.

Определившись с расширенным понятием бога как объекта теологии, выделим основные элементы, которые будут составлять предмет теологии. В государственном стандарте сказано: «Теология – это комплекс наук, которые изучают историю вероучений и институциональных форм религиозной жизни, религиозное культурное наследие (религиозное искусство, памятники религиозной письменности, рели-



гиозное образование и научно-исследовательскую деятельность), традиционное для религии право, археологические памятники истории религий, историю и современное состояние взаимоотношений между различными религиозными учениями и религиозными организациями. Изучение теологии в системе высшего профессионального образования носит светский характер» (Болотов, 1994: 301–302).

Как видим, государственный стандарт также ничего не говорит о взаимосвязи теологии и христианства. Здесь мы можем наблюдать много общего с религиоведением. Вопрос об отличии этих двух дисциплин также достаточно дискуссионный. Вероятно, ключевым отличием нужно считать позицию исследователя. Религиовед изначально стоит на критичной позиции, сравнивая религиозные концепции, изучая их развитие. Религиозные догмы он изучает как бы со стороны. Теолог же проводит изучение концепции, находясь внутри нее, принимая часть догм как аксиому и строя дальнейшие выводы и умозаключения с позиции сторонника данной концепции.

Если рассматривать традиционные дисциплины теологии, то можно выделить следующие предметы. Во-первых, это фундаментальное или систематическое богословие. Это теологическое учение об первопринципах или основах, наука о догматическом и этическом содержании этих принципов, система знаний о Боге и божественном в контексте целостного человеческого знания.

Во-вторых, это историческое богословие, которое включает в себя изучение сложения корпуса религиозных текстов, их филологическо-богословское истолкование, а также история догматов, история церковной нравственности, литературы и искусства, история церкви. Кстати, некоторые противники расширительного понятия теологии, говоря о невозможности индуистской теологии, говорили именно об отсутствии в Индии сложившегося института церкви.

Третье направление, это догматическое богословие – системная интерпретация догматов вероучения. Религия – это обычно цельная, законченная картина мира. В связи с этим она обычно статична и сталкивается с постоянной проблемой объяснения с религиозной точки зрения новых явлений без изменения основополагающих догматов. Пересмотр любого догматического учения подрывает основы религиозного мировоззрения, поэтому такое случается редко. Ближе к догматике нравственное богословие – учение Церкви о нравственном сознании и нравственном поведении человека.

Также иногда выделяется апологетическое богословие – обоснование вероучения с помощью рациональных средств и сравнительное

богословие – анализ базового вероучения с основными положениями других религий. Исходя из рассмотренных дисциплин, можно определить те вопросы, которые интересны с теологической точки зрения в других религиозных системах.

В данной работе мы рассмотрим онтологию античного мира, так как в рамках античного мира одновременно существовало мифологическое и философское мироопущение. Что в понимании античного человека есть бог и какова его сущность?

Во-первых, при изучении древнегреческой религии мы столкнемся с тем, что отсутствуют канонические книги, где была бы изложена суть религии. Нет также и богословских книг. Греческая религия тоже имела свои богоявления. Но богоявления, поскольку они выражались в обрядности и учениях, вели к установлению тайных (мистических) культов, которые оставались наследственными в роде избранника (ГОС, 2000). Тем не менее, источников по религии древних греков достаточно, чтобы сделать определенные выводы.

Специфика древнегреческой религии в том, что можно выделить три пласта. Во-первых, религия поэтическая – она же и мифология. Вторая религия – религия философская. Наконец, третья религия – религия гражданская. Эти три религии соответствуют приблизительно тому, что мы ныне называем повествовательной, догматической и обрядовой частью единой религии.

Рассмотрим вопрос о происхождении Богов Древней Греции. В «Теогонии» мы видим традиционное для религии описание возникновения существующего мира как цепочку рождения Богов, олицетворяющих природные явления. Здесь сущность Бога и сущность явления тождественны. По сути, первое поколение греческих Богов не являются традиционными сверхъестественными существами, а слово «Бог» употребляется по отношению к ним за неимением других терминов, способных отразить всю полноту явления. Эти Боги не оказывают влияния на жизнь человека, они находятся вне временных и пространственных рамок и являются элементами ранней истории. Роль, которую выполняют эти Боги, это частично, обоснование возникновения второго поколения Богов, частично трактовка некоторых исторических природных событий, частично теолого-философское объяснение происхождения мира. Например, Богиня Нюкта, олицетворяющая ночь, является прародительницей целого ряда Богов и мифических существ, но сама активного участия в мифологических событиях не принимает и в жизни древних греков существенной роли не играет. В целом, всю древнюю теогонию можно перевести из

теологического на эзотерико-философский язык, объясняющий происхождение мира. Например, тот факт, что Богиня Гея произошла из Хаоса, а в последующем породила Урана и титана Океана можно толковать как происхождение Земли из космического хаоса, и в последующем появление на Земле воздушной и морской сфер. Такие же аналогичные построения можно провести из всей «Теогонии».

Второе поколение Богов с теологической точки зрения можно проанализировать гораздо полнее. Достаточно интересным видится вопрос о соотношении Богов и Титанов. В древнегреческой мифологии между ними есть четкая грань с элементами враждебности. Мнение о том, что Титаны олицетворяют собой стихийные природные силы и изначально враждебны к людям по сравнению с Богами-олимпийцами – покровителями греков не всегда состоятельно. Некоторые титаны (Океан, Атлант) абсолютно безразличны к людям, некоторые благосклонны к ним. В качестве примера можно привести один из самых известных мифов – миф о Прометее. Именно он принес людям огонь и дал им необходимые знания. Конфликт между Титанами и Богами носит исключительно внутренний характер и является отражением не борьбы природной стихии с упорядоченным, а, скорее всего, борьбы исторической.

В целом, сущность Богов и Титанов аналогична. Какими-либо уникальными качествами по отношению друг к другу они не обладают. Если провести историческую параллель между иудаизмом, христианством и древнегреческой мифологией, то аналогичный сюжет мы сможем найти в Ветхом завете, где Знание и Огонь принесли людям Ангелы. В последующем, в результате битвы на небесах, ставшие падшими Ангелы были изгнаны и именно за помощь людям свергнуты в ад («Тартар»). В Ветхом завете разницы между побежденными и победившими ангелами в их сущности нет. По всей видимости, мы видим здесь отражение событий Древней истории греческого и еврейского народов о межплеменных контактах с народами, находящимися на более высокой стадии развития. В ходе данных контактов происходила передача культурных и научных технологий от одного племени к другому. Логично предположить, что для племени, не умеющего добывать огонь и железо, племя, обладающее данными навыками, воспринималось как сверхъестественное, что и находит отражение в мифологии. Данное явление не может быть уникальным, так как совершенно естественно, что использование огня или изобретение железа не могло произойти одновременно в разных местах Земного шара и часть племен получали знания об этих предметах и явлениях от соседей. И совершенно логично, что завоевание или уничтожение этого племени

или цивилизации другими будет рассматриваться как война Богов, Ангелов, Титанов и т.п. Поэтому миф о Титанах и Богах носит скорее исторический, чем теологический характер.

Итак, первичный анализ древней мифологии позволяет нам выявить два пласта: исторический и философский. Сущность Богов имеет философско-материальный аспект, то есть Бог олицетворяет какое-либо явление, а в историческом аспекте ему приписываются объяснение каких-либо исторических событий, причем данное наслаение происходит на разных исторических этапах, что влечет за собой некоторое противоречие и сумятицу. Например, Посейдон является морским Божеством, но в то же время существует Титан Океан. Солнце – это персонификация бога Гелиоса, но также солнце ассоциируется с богом Апполоном. Вызвано это, скорее всего, тем, что Богам-олимпийцам со временем были присвоены некоторые природные явления, изначально им несвойственные. Также богам приписывался ряд событий, происходящих в мире, но необъяснимых с точки зрения человеческой логики. Такое объяснение часто встречается, например, в «Илиаде». Когда один герой бросает копьё прямо в сердце другого героя, что, по идее, должно привести к его смерти, но не убивает его или промахивается. Ошибку профессионального воина, который обычно никогда не промахивался до этого, необходимо было объяснить. С логической точки зрения, это сделать сложно. Но если ввести понятие «божественный промысел», все становится проще. Например, богу Апполону нравится данный герой, и он своим дыханием отклонил точно брошенное копьё. Это становится поводом для рождения следующего исторического мифа, объясняющего, почему Апполон защищает данного героя. Наиболее частое объяснение – это родственные связи между Богом и героем. Таких исторических мифов в древнегреческой религии много. Вся «Илиада» Гомера – это практически такой миф. Ведь на протяжении почти всего эпоса Боги непосредственно не вмешиваются в ход событий, они помогают целиться, отклоняют стрелы, придают сил героям, затуманивают взор, внушают ужас, но сами в битвах не участвуют. Более того, не знают, а только догадываются об исходе всей битвы и отдельных сражений.

Итак, если в мифах о Богах вычленим и уберем эти две составляющие (историческую и философскую), то мы можем получить ответ на искомый вопрос: какова же истинная сущность античных Богов? И здесь нас больше всего будет интересовать фигура Зевса – главного из Богов-олимпийцев, так как его образ наиболее близок к образу христианского Бога.

Миф о происхождении Зевса носит сугубо абстрактный философский характер. Его отец – титан Кронос, является олицетворением абстрактного понятия времени. Кроме этой присущей ему функции о других известно мало. Теоретически мы можем говорить о происхождении Зевса и основных богов-олимпийцев от Времени. Символично, что по мифам Кронос поглощал всех своих сыновей и дочерей, что может говорить о представлении древних греков о всепоглощающей власти Времени. Только Зевс, олицетворяющий собой порядок, упорядоченное, смог воспротивиться времени, победить его и создать тот мир, который мы знаем. Логично предположить, исходя из этого мифа, что главная отличительная сущность Богов-олимпийцев и непосредственно Зевса как победителя Кроноса – это «порядок». Создав в хаотичном по представлению греков мире определенные правила, нормы, Зевс позволил древним грекам ощутить под своими ногами твердую логическую почву. За пределами мира Зевса существует только хаотичное.

Одним из элементов древнегреческой мифологии, выделяемых рядом авторов, является утверждение об антропоморфности Богов и присущих им человеческих страстях. В действительности, в мифологических текстах боги действуют конкретно и испытывают те же чувства и эмоции, что и люди. Кроме их божественной сущности, бессмертия и ряда других атрибутов от человека их почти ничего не отличает. Если взять самый известный греческий эпос «Илиада», то боги наравне с людьми делятся на две части и в зависимости от ситуации, складывающейся в войне богов, аналогично складывается троянская война. Некоторые из богов опосредовано принимают участие в битве (Арес, Афина, Аполлон).

Однако выводы о человеческом облике богов, на наш взгляд, не совсем логичны. Если мы предаем глине образ шара, это не означает что глина и шар идентичны, ведь в следующий раз мы можем придать ей образ куба. И когда мы говорим об образе, форме глины, мы говорим об его отсутствии. Так и в описание антропоморфности богов мы используем образ человека. В определенные моменты Зевс мог принимать и другие образы. В облике змея он соблазнил Деметру, а затем Персефону, в облике быка и птицы – Европу, в облике быка – Ио, в облике орла – Ганимеда. Из этого не следует, что Зевс имеет их вид.

Возвращаясь к анализу гомеровского эпоса, обратим внимание на то, что боги не появляются в нем в своем собственном виде, а только в виде кого-либо из героев. Один из главных своих подвигов Диомед (один из античных героев), в частности, ранение бога Ареса, совершил в

то время, когда в него вселилась или приняла его образ богиня Афина. Другие свои действия боги совершили не сами, а руками людей.

Обобщая вышесказанное с выводами о наличии в сущности Богов исторического плана можно предположить, что присущие Богам эмоциональные поступки вызваны именно историческим наслоением, то есть трактовкой людьми поступков Богов, а не их неотъемлемой сущностью.

Последний аспект, который хотелось бы затронуть в данной статье, это сущность власти, приписываемой, в первую очередь, именно Зевсу. В христианской религии божественная трактовка власти является одним из важнейших элементов теологии и служила обоснованием монархической власти в европейских государствах. В греческой мифологии такое понятие не является неотъемлемой или ключевой сущностью Бога. Свою власть Зевс получает фактически с помощью переворота, то есть с точки зрения закона, Зевс является узурпатором власти – от рождения она ему не принадлежит. Какой-либо уникальной сущностью, обосновывающей власть Зевса, он не обладает. Его исключительное право на власть в некоторых мифах объясняется с позиции силы, так как Зевс считается самым сильным из Богов. Более того, в стремлении удержать власть, Зевс часто ведет себя как тиран. Например, Прометей был прикован к скале и подвергнут пыткам по причине отказа сообщить предсказание о том, кто свергнет Зевса с престола. Часто в мифологии предсказание о возможном претенденте на власть являлось основанием для убийства. По всей видимости, такое мифологическое отношение к понятию власти должно было найти отражение в политическом устройстве древних греков.

Логично предположить, что племенная власть при такой мифологии должна была основываться на праве силы и не должна была передаваться по наследству, так как в мифологии речи о наследственной сути власти нет. Более того, исходя из мифологии наиболее предпочтительной формой правления в Древней Греции должна была бы стать тирания, но в действительности данного факта не наблюдается. Можно сделать предположение, что вопрос власти древними греками вообще не трактовался как имеющий отношение к сверхъестественному. Поэтому форма правления и власти возникали стихийно, исходя из сложившихся обстоятельств и исторических событий.

Также, можно отметить, что практически все боги-олимпийцы в той или иной мере обладают властью. Посейдон управляет морской частью земного шара, Аид является правителем подземного мира, другие боги-олимпийцы отвечают за сферы деятельности и оказывают покрови-

\*\*\*\*\*

тельство избранным людям. По всей видимости, власть в Древней Греции не была неотъемлемой частью божества, что сказалось впоследствии на зарождении принципов демократии.

Как видно из вышесказанного, можно применять теологические методы познания и к политеистической религии, выделяя из казалось бы примитивных мифов истинную суть и представления древних народов о понятии и сущности Бога, а также основных категорий человеческого бытия.

*Библиография*

Платон. Государство

Аристотель. Метафизика

Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994.

ГОС. Государственный образовательный стандарт по специальности 020500

Теология, утверждённый приказом Министерства образования Российской Федерации от 02.03.2000 № 686.

## 2.5. Святитель Григорий Богослов об античной философии (Логиновский С.С.)

### Santo Grigorio, el Teólogo y sus opiniones sobre la filosofía antigua (Loguinovski Serguei S.)

*Резюме.* В разделе рассматривается отношение св. Григория Богослова к античной философии. Показывается, что это отношение не было обусловлено ни личными пристрастиями, ни исторической ситуацией. Григорий оценивал античную философию с точки зрения христианской антропологии. Такой подход позволяет дать критическое христианское видение этого значительного явления мировой истории.

*Resumen.* En esta sección se analiza la actitud de San Gregorio Nazianceno ante la filosofía antigua; se muestra que esta actitud no fue condicionada por las inclinaciones personales ni por la situación histórica. Gregorio evaluaba la filosofía antigua desde el punto de vista de la antropología cristiana. Tal enfoque permite dar una visión crítica cristiana a este fenómeno significativo de la historia mundial.

*The resume.* This section analyses the attitude assumed by St. Gregory the Theologian towards the ancient philosophy. That attitude was based on neither his personal bias nor the historical situation as is shown in the section. St. Gregory viewed the Ancient philosophy from the standpoint of Christian anthropology. Such an approach allows critical Christian vision of that important phenomenon of the world history.

Философия и религия являются двумя важнейшими составляющими культуры. Взаимоотношение между ними всегда было одной из центральных проблем, как для религии, так и для философии. Целью данной статьи является выяснение отношения святителя Григория Богослова – одного из самых ярких и авторитетных представителей патристики – к античной философии.

Как отмечает один из современных исследователей его жизни и творчества «будущий святитель получил блестящее по тем временам образование, начало которому было положено в Назианзе, где Григорий учился вместе со своим братом Кесарием. Затем он посещал школу «митрополичьих наук» – Кесарии Каппадокийской... В Кесарии Палестинской и Александрии Григорий начал свое университетское образование, которое затем продолжил в Афинах» (Илларион, 2001: 17–18). Таким образом, святитель Григорий имел более чем достаточные познания в античной философии, позволявшие выносить обоснованные суждения о ней.

В то время, когда жил и творил святитель Григорий Богослов – IV век – античная философия еще существовала как живое, развивающееся явление и даже испытывала пору последнего расцвета в лице таких представителей неоплатонической школы как Порфирий, Ямвлих, император Юлиан Отступник. В то же время, к IV веку античная



философия была уже вполне сложившимся явлением, что позволяло рассматривать ее по существу, как целостный, законченный феномен, обладающий определенной совокупностью общих для всех её представителей признаков.

В своих творениях Григорий неоднократно критически отзывается как об античной философии в целом, так и об отдельных ее представителях. Причем он критикует не только таких философов как Эпикур (одиозных и для представителей поздней античной философии), но и вполне «респектабельных» и даже, казалось бы, рассуждающих в схожем с христианством «идеалистическом» направлении – Пифагора и Платона. Более того, для святителя нет принципиального различия между Платоном и Эпикуром. Так, в «Первом слове о богословии», осуждая неуместное желание говорить о тайне Пресвятой Троицы, святитель рекомендует в случае невозможности воздержания направить свой пыл и знания на более доступные и полезные предметы. «Рази, – говорит святитель, – Пифагорово молчание, Орфеевы бобы... Рази Платоновы идеи, переселения и круговращения наших душ, припамятование и вовсе непрекрасную любовь к душе ради прекрасного тела; рази Эпикурово безбожие, его атомы и чуждое любомудрия удовольствие; рази Аристотелев немногообъемлющий Промысел, в одной искусственности состоящую самостоятельность вещей, смертные суждения о душе и человеческий взгляд на высшие учения; рази надменность стоиков, прожорство и шутовство киников. Рази пустоту и полноту, и те бредни, какие есть о богах или жертвах, об идолах, и демонах, благодетельных и злотворных, какие разглашаются о прорицалищах, о вызывании богов и душ, о силе звезд» (Григорий Богослов, 1994: т.1, 391). Можно без преувеличения сказать, что святитель критикует всю античную философскую традицию.

В чем причина столь критичного (даже если «сделать скидку» на риторическую гиперболизацию, полемическую заостренность публичных выступлений) отношения Григория к философии? Представляется, что необходимо говорить не о причине, а о причинах, обусловивших критический настрой знаменитого отца Церкви.

Первой, можно сказать лежащей на поверхности причиной отрицательного отношения святителя к античной философии является обострившаяся в четвертом веке борьба между христианством (получившем в 313 году признание со стороны государства) и язычеством. Эта борьба достигла апогея в правление императора Юлиана Отступника. Став императором, Юлиан отказался от христианства, которое формально исповедовал до прихода к власти, за что и получил прозвище «Отступ-

ник». Его план заключался в реанимации язычества и реорганизации империи на языческих началах, причем идеологией этого реорганизованного государства должно было стать не просто язычество, но язычество философски «отредактированное» в рамках неоплатонизма.

Главным препятствием на пути реализации этого плана, как прекрасно понимал Юлиан, было христианство. Будучи первоначально внешне терпимым к христианам, действуя против них «мирными» средствами, в дальнейшем, как отмечает Ф.И. Успенский, «замечая, что не оказывается того общего увлечения язычеством, на какое он надеялся, Юлиан... начал преследовать христианство, обнаруживая крайнюю раздражительность и нетерпимость по отношению к борцам за веру... Юлиан не останавливался и перед такими фактами насилия, какие допускались лишь во времена тяжких гонений, например, конфискация имущества в пользу языческих храмов, преследование вождей христианских, обещание государственной помощи под условием принятия языческого культа и, наконец, законодательное запрещение христианским профессорам преподавания в школах (указ 17 июня 362 г.)» (Успенский, 1996: 80).

Особенно важно, что в отличие от не менее суровых преследований Диоклетиана Юлиан Отступник действовал не из практических, а из идеальных побуждений. По собственному признанию Юлиан был, прежде всего, философом (неоплатоником), который лишь использует власть для достижения «высших», философских целей. Преследование христианства также осуществлялось по идеальным мировоззренческим причинам и совершалось не только физически, но и «идеологически». В частности, Юлиан написал пространный трактат «Против галилеян» (галилеянами он уничижительно называл христиан).

Святитель Григорий Богослов прекрасно понимал всю серьезность ситуации и в «Словах» против Юлиана, а также в других своих творениях беспощадно критикует императора именно как представителя языческой античной культуры. Вполне естественно предположить, что полемическая резкость формулировок святителя вызвана именно этим противостоянием. Но было бы ошибкой полагать, что в более спокойной ситуации позиция Григория стала бы менее резкой. Возможно формулировки стали бы чуть более мягкими, но суть осталась бы прежней, потому что она обусловлена не конкретной исторической ситуацией, не субъективными пристрастиями, а целым рядом объективных, неустраняемых факторов. В конце концов, само столкновение античной философии и христианства при Юлиане Отступнике есть не более чем следствие этих объективных факторов. При любой ситуации,

в любых условиях эти факторы приводили к более или менее выраженному противостоянию христианства и античной философии (самые известные, но не единственные примеры подобных столкновений это трактаты «Истинное слово» Цельса и «Против Цельса» Оригена, а также трактат неоплатоника Порфирия «Против христиан»).

Первым из таких факторов, порождающих отрицательное отношение свт. Григория Богослова к античной философии является отмечаемое большинством отцов Церкви несовершенство жизни античных философов. Святитель отмечает, что многие античные «любители мудрости» вели себя не подобающим для мудреца образом, например, подвергали себя различного рода испытаниям и опасностям не из любви к истине, а из тщеславия. В частности, Эмпедокл «думал сделаться богом и достичь блаженной участи, ринувшись в жерло горы сицилийской, но любимый башмак его, изверженный огнем, обнаружил, что не сделавшись Эмпедокл из человека богом, а оказался только человеком тщеславным, недобомудрым, не имеющим даже здравого смысла» (Григорий Богослов, 1994: т.1, 86). Так же из тщеславия, «как честолюбец», по мнению святителя, Кратес отдал свои земли под пастбище для овец.

Кроме тщеславия, святитель указывает и на другие пороки античных философов. Это «Сократова любовь к красоте (стыжусь сказать – к отрокам, хотя она прикрывается честным наименованием), Платоново лакомство на Сицилии, за которое философ продан и не выкуплен ни одним из учеников, даже никем из греков, ксенократово прожорство, шутливость жившего в бочке Диогена, с какою он, предпочитая лакомый кусок простому хлебу, говаривал словами стихотворца: пришельцы, дайте место господам, и философия Эпикура, не признающая никакого блага выше удовольствия» (Григорий Богослов, 1994: т.1, 91–92). Так же не из лучших побуждений «великий Антисфен, который, когда один наглый оскорбитель ударил его в лицо, пишет у себя на лбу, как на статуе, имя ударившего» (Григорий Богослов, 1994: 92). Святитель предполагает, что Антисфен сделал это для того, чтобы язвительнее укорить того, кто его ударил. Даже, казалось бы, заслуживающие одобрения поступки и суждения античных философов – «чаша с ядом Сократа, голень Эпиктета, мех Анаксарха» – при ближайшем рассмотрении оказываются псевдодобродетелями. Во-первых «любимудрие» античных философов «было более вынуждено, нежели добровольно», а то, что недобровольно – то не есть добродетель. Во-вторых, оно всегда перемешано с грехом, что по мнению святителя сводит на нет и без того проблематичные «добродетели» античных мудрецов.

В-третьих, по большому счету античные философы не боролись со своими грехами, а лишь пытались держать их под контролем, в определенных рамках. Они предлагали лишь тот или иной способ подчинения страстей разуму, в то время как, согласно учению отцов Церкви, необходимо стремиться к полному их устранению из души. Философы, говорит об этом египетский отшельник IV века авва Херемон, имели только «некоторую частичку целомудрия, т. е. воздержание плоти, именно удерживали только похоть от совокупления, а внутреннюю, совершенную и постоянную чистоту духа и тела, не говорю делом приобрести, но и думать о ней не могли» (Иоанн, 1993: 404). В качестве примера, авва приводит известные слова Сократа, в которых знаменитый афинянин соглашается с квалификацией себя как детораствителя, оговаривая лишь, то, что он, в отличие от других, «сдерживает себя».

Наконец, четвертый фактор, снижающий ценность добродетелей античных философов – это их слабая распространенность. Признавая наличие, пусть и несовершенных, добродетелей у отдельных античных философов, святитель, обращаясь к императору Юлиану Отступнику, задает риторический вопрос: «сколько же у вас таких и долго ли они подвизались?» (Григорий Богослов, 1994: т.1, 92).

Этот четвертый фактор является следствием второго, принципиально важного с точки зрения святителя, недостатка античной философии, но, прежде чем перейти к его рассмотрению необходимо более подробно остановиться на понимании отцами Церкви значения жизни для философии. Только в этом контексте можно правильно понять критику святителем Григорием Богословом и другими представителями патристики несовершенства жизни античных философов.

С точки зрения отцов Церкви, так же как и многих античных философов, целью философии является приобщение к Богу, предполагающее изменение бытийного статуса, преобразования природы человека. Поэтому философия оказывается тождественной жизни, жизни, определенным образом организованной. Отцы Церкви постоянно подчеркивают, что философия не сводится к сфере разума. Философия – это образ жизни, способ бытия человека как целостного существа, оно включает все, в том числе и сферу телесного. Познание истины в таком контексте есть следствие правильной (добродетельной) жизни. Поэтому святитель Григорий Богослов постоянно советует тому, кто стремится к любомудрию возвышаться «более жизнью, нежели мыслью; жизнь может сделать тебя богоподобным, а мысль доведет до великого падения» (Григорий Богослов, 1994: т.2, с.227).

Конечно, это не означает, что философ обязательно должен быть невеждой, необходимо лишь помнить, что Бог постигается не умом, точнее, не только одним умом, а предполагающей участие всего человека. При этом «теория» и «практика», как подчеркивает святитель, неразрывно взаимосвязаны: «умозрение служит нам спутником к горнему, а деятельность – восхождением к умозрению: ибо невозможно достигнуть мудрости, не живя мудро» (Григорий Богослов, 1994: т.1, 115–116). Именно поэтому несовершенство жизни античных философов, по мнению святителя однозначно говорит о несовершенстве и их мудрости.

Второй, принципиально важный с точки зрения святителя, недостаток античной философии заключается в ее сложности и, как следствие труднодоступности и даже просто недоступности для широких слоёв населения. Этот недостаток приобретает особое значение в контексте именно античной философии, которая никогда не понимала себя как отвлеченное знание ради знания. Для античной философии всегда, а особенно на последнем этапе, современном свт. Григорию Богослову, был присуща «практическая», можно даже сказать сотериологическая направленность: философия понималась как средство совершенствования и даже спасения человека. Поэтому отмечаемая Григорием недоступность философии основной массе людей действительно является серьёзным недостатком. В этом плане христианство выгодно отличается от античной философии. Даже если какой-либо человек «скуден умом и беден в языке, – говорит святитель, – не знает оборотов речи, изречений и загадок мудрецов, Пирроновых способов настоять, задержать, противоположить, Хризипповых приемов решать силлогизмы, злохудожности Аристотелевых ухищрений, обаяний Платонова красноречия... но и такой имеет средства спастись. С помощью же каких речений? Подлинно, ничего нет богаче Благодати!.. Сие сокровище имеют ум и язык; первый, если верует, последний, если исповедует. Что удобоносимее сего богатства? Какой дар легче приобрести? Исповедуй Иисуса Христа, и веруй, что Он воскресен из мертвых, и ты спасешься... Не было бы, братия, ничего несправедливее нашей Веры, если бы она была уделом одних мудрых и избыточествующих в слове и в умственных доводах, а простому народу надлежало бы так же оставаться без приобретения веры...» (Григорий Богослов, 1994: 476).

Конечно, и в христианском богословии есть весьма трудные и не всякому доступные темы. Но специфика христианства заключается в том, что спасение никак не увязывается со знанием этих тонкостей. И неискушенный в богословии человек, в «простоте сердца» исповедующий главные, доступные всем истины христианства, достигает спасения

не хуже, а, скорее, даже лучше иного «высокомудрого». В самой по себе утонченности, трудности, умственной изощренности нет ничего положительного. Скорее эти признаки практически неизбежно связаны с тщеславием и гордыней. Точно так же в самой по себе простоте, доступности, понятности нет ничего низкого и недостойного. Поэтому «скудный в слове и знании, опирающийся на простые речения и спасающийся на них, как на малой ладье, выше борзого на язык глупца, который с невежеством доверяет доводу ума, а крест Христов, который выше всякого слова, упраздняет силуку в слове, где слабость доказательства служит умалением истины» (Григорий Богослов, 1994: т.1, 477).

Следующей причиной отрицательного отношения святителя Григория Богослова к античной философии является мировоззренческая обусловленность античной философии. Хотя «те бредни, какие есть о богах или жертвах, об идолах, и демонах, благотворных и злотворных, какие разглашаются о прорицалищах, о вызывании богов и душ, о силе звезд» наиболее тесно были связаны с античной философией в поздний, римский период ее существования, тем не менее, и во все остальные периоды эта связь существовала. Достаточно вспомнить Платона, который в «Послезаконии» утверждал, что звезды являются «зримыми, величайшими и почтениншими из богов, зорко все обозревающими» (Платон, 1999, 450). Платон даже считал, что необходимо учредить в честь звезд празднества и жертвоприношения и поклоняться им как богам. Даже «безбожный» Эпикур все-таки признавал существование богов, хотя и понимал их своеобразно. С христианской точки зрения, которую выражал свт. Григорий Богослов, важно было не только, и даже не столько это своеобразие, сколько вполне традиционная для античного человека вера во множество богов, свойственная практически всем античным философам, в том числе и учившим о Едином Боге Платону и Аристотелю.

В период поздней античности к этому традиционному античному язычеству добавились всевозможные восточные религиозные и оккультные учения. Как пишет Франц Кюмон, в это время все науки оказываются «пропитанными восточным духом... Философия все больше и больше стремится черпать вдохновение у сказочной мудрости Халден и Египта. Утомившись от поисков истины, разум отступает и надеется найти ее в откровении, заключенном в варварских мистериях» (Кюмон, 2002: 31). В это время «прорицалищам», и рассуждениям «о силе звезд» посвящали трактаты мыслители первой величины, такие, как Клавдий Птолемей, автор не только «Математической системы», но и «Тетрабиблоса».

Пожалуй, наиболее ярко и последовательно связь античной философии и язычества (причем не только в вероучительных, но и в культурных аспектах) проявилась в деятельности философа и императора Юлиана Отступника. Он не только писал возвышенные гимны языческим богам, но и активно участвовал в кровавых жертвоприношениях. Причем настолько активно, что даже один из его восторженных сторонников с определенным осуждением написал, что «слишком уж часто и обильно он поливал жертвенники кровью животных: иной раз он закалывал по сто быков, без счета приносил в жертву множество разного скота и белых птиц, которых отыскивали на суше и на море» (Аммиан Марцелин, 2005: 281).

Особенно важным является то, что указанная связь античной философии с язычеством была не случайной прихотью того или иного античного философа, но закономерным следствием социальной обусловленности философского знания. Живя в языческом обществе, занимая нередко критическую позицию по отношению к отдельным его элементам, античные философы, тем не менее, не могли полностью выйти из под его влияния. Все их философские рассуждения, так или иначе, проистекали из языческого мировоззрения, усвоенного ими в процессе социализации. Даже достижения античных философов, выходящие за рамки античной цивилизации, имеющие общечеловеческое значение были одеты в языческие одежды. Для христианина эта особенность античной философии является существенным недостатком.

Однако главная причина отрицательного отношения святителя Григория Богослова к античной философии лежит в области антропологии.

Одним из важнейших моментов христианской антропологии является учение о грехопадении Адама и Евы, результатом которого явилось повреждение природы как их самих, так и всех остальных людей, являющихся их потомками. Отцы Церкви, вслед за Св. Писанием, обозначают это состояние природы как *ветхий* (Рим. 6, 6; Еф. 4, 22; Кол. 3, 9), *душевный* (1 Кор. 2, 14; 15, 46; Иак. 3, 15), *перстный* (1 Кор. 15, 47), *плотский* (1 Кор. 3, 1, 3–4) человек.

Повреждение природы выразилось в том, что человек стал подвластен греху. Падший человек настолько сроднился с грехом, что совершает его, даже когда не желает этого. «Знаю, — пишет об этом апостол Павел, — что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу... Ибо во внутреннем человеке нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих (Рим. 7, 18, 22–23).

Грех, исказив природу человека, существенно изменил и его познавательные возможности. Самые тяжелые последствия заболевания грехом имело для ума. Прежде всего, изменилась его познавательная ориентация. Если до вкушения запретного плода ум человека был ориентирован «горе», устремлен ввысь, к Богу, то после грехопадения его интерес обращается «долу», т.е. на земной материальный мир. Такая смена познавательной ориентации, по мнению свв. отцов, есть закономерное следствие искажения иерархии составляющих человеческой природы. Низшие части души, призванные поддерживать земное существование человека, обращены на земное – это естественно. Ум, попав под власть низших частей души, стал служить их интересам, и тоже обратился к материальному. Это уже неестественно, ведь ум создан не для этого. Ум – отличительная черта человека, его задача – познавать Бога.

Поясняя, почему обращение к земной сфере может иметь такие печальные последствия, свт. Григорий Палама пишет, что чувственный мир, как творение Бога обладает большим количеством разнообразных «приятных вещей». Это таит в себе опасность для тех, кто не прочно укоренен в добродетели, «ибо только совершенным в навыке божественного созерцания и преуспеяния в добродетели свойственно тесно соприкасаться с наименее приятными из чувственных вещей и при этом не отвращать ума от созерцания Бога, от песнопений Ему и молитв к Нему» (Григорий Палама, 2003: 62). Лишь совершенный в добродетельной жизни человек не только не испытывает вреда от контакта с самыми приятными из материальных вещей, но и извлекает из этого благодаря тому, что совершенный в добродетели человек полностью контролирует чувственные наслаждения, которые поэтому «не лишают душу ее разумности и [не обращают эту разумность] ко злу» (Григорий Палама, 2003: 62). Несовершенный же в добродетельной жизни человек не способен действительно контролировать чувственные наслаждения, но напротив попадает в зависимость от них.

Обращение поработанного грехом ума к материальному привело к утрате изначально присущей ему как образу Бога чистоты. Ум потерял цельность и простоту, стал в самом себе разделенным и подчиненным страстям. Поэтому, как выражаются отцы Церкви, после грехопадения, «омрачились» умные очи человеческой души, то есть ум. Человек прозрел «плотскими очами», но ослеп «умственно». Такое состояние ума павшего человека, по мысли друга свт. Григория свт. Василия Великого, закономерно, ибо «как глаз вне света не может пользоваться способностью зрения, так и душа, носящаяся по сторонам вне понятия о



Единородном, не может пользоваться разумением. Потому что отступление от истины [которой, по мнению отцов Церкви, является Бог – С. Л.] есть невидение и ослепление разума» (Василий Великий, 1993: 86).

Тема духовной слепоты ветхого человека, как следствия отпадения от Бога, является центральной в святоотеческом анализе познавательных возможностей падшей природы человека. Конечно, отцы Церкви не отрицают значительных успехов ветхого человека в познании окружающего мира. Однако качество этого знания оценивается свв. отцами невысоко: оно квалифицируется как «плотское», «страстное». Даже если в нем и присутствует некоторая доля истины, она всегда перемешана с заблуждениями, которые обесценивают эту истину. Самое же главное заключается в том, что, несмотря на большое количество знаний о земном, человек ничего не знает (а нередко и не желает знать по причине изменения познавательной ориентации) о Боге. Подчиненный греху человек перестал видеть Бога, т.е. потерял способность к непосредственному Богообщению и поэтому, когда начинает рассуждать о Боге, создает лишь химеры своего сознания.

Для того, чтобы исправить эту печальную ситуацию, для того чтобы познать истину, по мнению отцов Церкви, необходимо бороться с грехом. Человек должен стремиться перестать быть ветхим, плотским, должен преобразить свою природу, что возможно только в рамках основанной Христом Церкви. «Горе телу, – говорит преп. Макарий Египетский, – когда оно останавливается на своей природе, потому что разрушается и умирает. Горе и душе, если она останавливается на своей природе и уповает на свои только дела, не имея общения с Божественным Духом: потому что умирает, не сподобившись вечной Божественной жизни» (Макарий Египетский, 2002: 259) и познания истины.

Именно в свете христианской антропологии становится понятным, почему святитель Григорий Богослов так последовательно упорен в своем неприятии античной философии. Для него это не сиюминутная прихоть, вызванная раздражением против императора-отступника, но принципиальный момент, касающийся самой сути исповедуемого им христианского вероучения. Все, рассмотренные выше, недостатки античной философии являются следствием одного единственного, но очень важного заблуждения античных философов: опоры на свои собственные познавательные способности, главной, и по сути единственной из которых является разум, разум «ветхий», «падный», способный создавать лишь весьма далекие от истины «смертные суждения... и человеческий взгляд на высшие учения». В результате такого «невежественного доверия доводу ума», что, по мнению святителя, пристало

только глупцу, античные философы сочинили самые нелепые учения о Боге. «Одни из них учат, что вовсе нет Бога; другие, что Бог не промышляет о земном, но что все здесь влечется без цели и случайно; иные говорят, что всем управляют звезды и роковые созвездия, не знаю кем и откуда управляемые; другие же полагают, что все стремится к удовольствию, и что наслаждение составляет цель человеческой жизни. А добродетель для них одно громкое имя; по словам их ничего нет за настоящею жизнью, никакого после истязания за дела здешней жизни, в пресечение неправды. Иной из их мудрецов вовсе не разумел сего, но был покрыт глубокою, так сказать, тиною и непроницаемым мраком заблуждения и неведения; *его разум и столько не был очищен* [выделено мной – С.Л.], чтобы мог взирать на свет истины, но, пресмыкаясь в дольном и чувственном, не способен был представить что-либо выше демонов, и рассуждать о Творце достойным Его образом. А если кто и прозирал несколько, то, *имея руководителем разум, а не Бога* [выделено мной – С.Л.], увлекался более вероятным, и тем, что как ближайшее скорее обращает на себя внимание черни» (Григорий Богослов, 1994: т. I, 81).

Учитывая, что не только философия, но и вся языческая культура были создана «падшим умом», становится понятным, почему святитель Григорий в целом невысоко ценит античную образованность. В «Похвальном слове Афанасию Александрийскому» святитель четко показывает место и роль «внешней образованности», включая философию: «Афанасий рано был напоен божественными правилами и уроками, употребив немного времени на изучение наук общеупотребительных, с тем только, чтобы и в этом не казаться совершенно неопытным и не знающим того, что почитал достойным презрения. Он не потерпел, чтобы благородные и обильные дарования были упражняемы в предметах суетных; не захотел подвергнуться участи неопытных борцов, которые, поражая чаще воздух, нежели противников, не достигают наград» (Григорий Богослов, 1994: 308). Вместо этого он изучал Св. Писание и «обогащался светлостью жизни [по евангельским заповедям, единственной жизни, с точки зрения святителя, имеющей право называться добродетельной – С.Л.]. Это путь, приводящий к истине, в то время как занятия философией опасны и нередко приводят к тому, что духовно неопытные «люди бесятся и сходят с ума» (Григорий Богослов, 1994: 337).

Не менее опасна философия и для христианства. Привлечение философии, или, что то же самое, привлечение самостоятельных рассуждений, доводов человеческого разума в христианское богословие приводит, по мнению святителя, к ересям. «Процветали и прекрасно текли

некогда наши дела; тогда во Дворы Божии не имело доступа это излишнее, сладкоречивое и ухищренное богословствование... Простота же и благородство слова почитались благочестием. Но после того как Сексты и Пирроны и охота к словопрениям, подобно какой-то тяжелой и злокачественной болезни, вторглись в наши церкви, пустословие стали почитать ученостью, и, как в книге Деяний говорится об афинянах (17, 21), *мы ни вочто же ино упражняемся, разве глаголати что или слышати новое*; с сего времени какой Иеремия, один умеющий составить плач равноименный страданиям, оплачет наш позор и омрачение!...» (Григорий Богослов, 1994: т.1, 311).

Конечно, святитель Григорий Богослов, как и другие отцы Церкви, не отрицал отдельных полезных для христианства достижений античной культуры. Тем не менее, как целостность, неустранимым стержнем которой являлось язычество, античная культура (включая её важнейшую часть – философию) была несовместима с христианством.

Подводя итоги можно сказать, что отрицательное отношение святителя Григория Богослова к античной философии не случайно. Можно выделить следующие причины такого отношения: несовершенство жизни (а значит и мудрости) античных философов, труднодоступность для широких масс античной философии, ее мировоззренческая обусловленность язычеством и агрессивное отношение к христианству. Главная же причина лежит в области антропологии и связана с тем, что античные философы опирались на возможность человека в его падшем, «ветхом» состоянии, что с точки зрения святителя не могло привести к истине, но лишь к заблуждениям.

#### *Библиография*

1. Аммиан Марцелин. Римская история. – М.: Ладомир, 2005.
2. Василий Великий, свт. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Творения. – М., 1993. Т. 3.
3. Григорий Богослов, свт. Творения. – Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1–2.
4. Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнo-нaучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы (главы 1–63) // Богословские труды. Сборник тридцать восьмой. – М., 2003.
5. Иларийон (Алфеев), игумен. Жизнь и учение св. Григория Богослова. – СПб.: Алетейя, 2001.
6. Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Собеседования египетских подвижников // Писания. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
7. Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве. – СПб.: Евразия, 2002.
8. Макарий Египетский, преп. Творения. – М.: Паломник, 2002.
9. Платон. Послезаконие // Платон. Законы. – М.: Мысль, 1999.
10. Успенский Ф.И. История Византийской империи. – М.: Мысль, 1996.

## 2.6. Рациональность религиозного опыта Э. Фромма (Куштым Е.А.) Racionalidad de la experiencia religiosa de Erich Fromm (Kushtim E.A.)

*Resúme.* Раздел посвящен выдающемуся немецко-американскому мыслителю XX века Э. Фромму (1900–1980), памяти 110-летия со дня его рождения и 30-летия со дня смерти. В своей концепции «гуманистического радикализма» Э. Фромм во многом предвосхитил постановку и отчасти решение актуальных задач современности. Исследование его собственного религиозного опыта расширяет горизонты осмысления не только природы и сущности человека, его самосознания, но и содержательно конституирует воссоединение областей знания, прежде всего – философии, теологии и религиоведения. Работа написана по текстам оригиналам.

*Resumen.* Esta sección está dedicada a Erich Fromm (1900–1980), destacado pensador alemán-norteamericano del siglo XX, a 110 años de su natalicio y 30 de su muerte. En su concepción del «radicalismo humanista» Fromm anticipó en muchos aspectos el planteamiento y en parte la solución de las tareas actuales de la contemporaneidad. La investigación de su propia experiencia religiosa amplifica los horizontes de la interpretación no sólo de la naturaleza y la esencia del ser humano, su autoconciencia, sino constituye una síntesis de diferentes áreas del conocimiento y ante todo de filosofías, teología y ciencias de religión. El trabajo está escrito con base a los textos originales.

*The resume.* This part is devoted to Erich Fromm (1900-1980) an outstanding German and American thinker of the 20<sup>th</sup> century in the year that marked 110 years elapsed from his birth and 30 years - from his death. By his concept of "humanistic radicalism" Erich Fromm foresaw some modern problems to be largely put under scrutiny and solved in part. Examination of his personal religious experience widens the horizons of comprehending the man's nature and essence, his self-awareness as well as constitutes the reunification of various fields of knowledge, first of all philosophy, theology and Religion Studies. The work is written on the basis of original texts.

Жизненная практика, духовно-интеллектуальная деятельность Фромма и приобретенный им религиозный опыт являются весомой аргументацией высказанных им положений о природе человека, его сущности и существовании. Описание общей культурной и жизненной ситуации Фромма, наиболее полно раскрывающей содержание его религиозности мы проводим с учетом окружающих его внешних обстоятельств, оказавших существенное влияние на разработку им способов постижения человеком себя и мира в целом. Нашей задачей является показать перемены в сознании мыслителя, позволившие ему сохранить персональную идентичность в свете приобретенного религиозного опыта. Обращаясь к биографии Фромма, мы стремимся показать его не только как представителя культурно-исторического времени, но и как обладателя такой вариации религиозного сознания, которая способствует диалогическим отношениям с миром. В связи с этим, мы выделяем следующие основные этапы формирования и развития рационального характера религиозного опыта Фромма: 1) семейное окружение и

детские впечатления: на пороге отрицающей жизненной практики (1900–1914); 2) поиски гуманистического иудаизма – путь Фромма к собственной идентичности (1914–1922): Н.А. Нобель, Г. Кози; 3) психолого-практические «семена» «гуманистического радикализма» Фромма (1922–1930): З.Б. Рабинков, Ф. Рейхманн; 4) Рациональность религиозного опыта (40–50-е годы): Э. Фромм и Д. Судзуки. Вынесение основного вопроса статьи в ее заключительную часть делает статью логически завершенной.

23 марта в 1900 г. во Франкфурте-на-Майне в еврейской семье родился единственный ребенок у родителей – Эрих Фромм. Его жизненная практика – это, в первую очередь, нахождение им путей к собственной идентичности и от нее – к конституированию отношений с миром. Семейное окружение и детские впечатления Фромма способствовали формированию у него отрицающей жизненной практики. Еврейская среда, из которой он вышел, была религиозной в самом глубоком смысле. Этим религиозно-еврейским миром Фромм дорожил всю свою жизнь, называя его миром «докапиталистическим», «досовременным», даже «средневековым», ибо он по своему содержанию близко не имел ничего общего с буржуазным духом времени на рубеже XIX–XX веков. «Я был взращен в духе этой древней традиции. И это было для меня куда реальнее, чем мир, в котором я жил, мир XX века» (Funk, 1983: 7).

Всю свою жизнь Фромм ориентировался на практику еврейских знатоков священных текстов, на своего прадеда Зелигмана Бэра Бамбергера. Р. Функ передает воспоминание Фромма о своем прадеде: «Прадед Фромма был знатоком священных книг и исследователем Талмуда. Он имел маленькую лавочку и жил очень скудно. Он целые дни просиживал в своей лавочке над Талмудом. Если приходил покупатель, он раздраженно поднимался и говорил: «Разве нет другой лавочки?» (Funk, 1983: 8). К прадеду приходили ученики, среди них и дед Фромма Зелигман Пинхас Фромм. В 1840 г. Зелигман Бэр Бамбергер после длительных распрей между реформаторами и ортодоксами был избран раввином Вюрцбурга. В 1855 г. он открыл собственную еврейскую начальную школу, в которой религиозное воспитание было связано со светским, но большая часть времени выделялась на изучение Торы. Отличительная черта, производившая сильное впечатление у Фромма – гармоничность и последовательность Зелигмана Бэра Бамбергера, соответствие жизни и творчества. Прадед Зелигман Бэр Бамбергер есть духовные корни Фромма. «Это был именно тот мир, в котором я чувствовал себя своим, хотя я вырос целиком в современном мире, что касается школы и т.д., но я никогда не чувствовал себя в нем

своим» (Funk, 1983: 8). Именно этот прадедовский мир был реальным, а современный мир, направленный на добывание денег, казался Фромму странным. «Моей родиной был добуржуазный мир. В принципе, это сохранилось и по сей день, то есть я все еще чувствую себя чужим в мире, целью которого является заработать как можно больше денег. Именно это я всегда ощущал как извращение» (Funk, 1983: 10). Осознание Фроммом себя чужим в обществе наживы повлияло на отношения с отцом-винооторговцем, не отличавшимся большой сердечностью. Так постепенно складывалась альтернативная практика жизни Фромма в ее самоценности, творческое начало которой могло быть реализовано только в противостоянии современному обществу. Речь идет не о протесте или бунте. Отрицающая практика Фромма не имеет ничего общего с негативизмом. Он живет не вне общества, а в нем, принимая участие во всем, но, постоянно оставаясь несколько чуждым, то есть в ином к окружающей действительности отношении, которое впоследствии он выразит в учении о характере человека и общества. Отрицающая практика Фромма – это снятие ориентация на «Иметь». Она означает не ориентацию на «не-Иметь», а ориентацию на «Быть».

Огромное влияние на юного Фромма оказал его двоюродный дед (брат отца матери) – Даян Людвиг Краузе, известный талмудист в Познани. Но первым человеком, проявившим действительный интерес к развитию Фромма и много давший ему, был Оскар Зусман – друг семьи, еврей из Галиции.

Семья Фромма была далеко не идеальной семьей, а, по его описанию, «очень невротичной», в которой сам он проявлял себя «невynosимо невротичным ребенком» (Funk, 1982: 10). Воспитание в семье, а также детские впечатления Эриха Фромма явились своеобразным прологом к его духовному развитию. Отец Фромма (Нафтали Фромм) был глубоко религиозно-верующим человеком, тесно связанным с консервативным направлением «Вюрцбургского рабби», и очень любил ортодоксально-традиционную еврейскую среду. Нафтали Фромм чрезмерно опекал Эриха. Его естественная любовь отца переросла в невротическое беспокойство о сыне. «Мой отец был страшно боязлив во всем, что имело отношение ко мне. За себя у него не было страха, но в отношении меня он был просто невротиком. Как единственный ребенок, я был в плохой ситуации. Он баловал меня, и я был очень недисциплинирован» (Funk, 1983: 21). Роза Фромм (Краузе) – мать Эриха Фромма, отношения с которой были не менее проблематичными, уроженка семьи раввинов, эмигрировавшей из России. «Моя мать, – вспоминает Э. Фромм, подчеркивая ее нарциссическую склонность, – была очень

сильно привязана к своей семье и любила меня в той мере, в какой я был Краузе, это ее девичья фамилия. И все хорошее во мне для нее было типично для Краузе, а все плохое – для Фроммов» (Funk, 1983: 21). Сам того не желая, Фромм стал выражением неосознанной ненависти между родителями. Фромм, активно занимаясь изучением религии и участвуя в религиозной жизни общины, все более попадал под сильное влияние отца и постепенно высвобождался от влияния матери, подверженной сильной депрессии.

Война и последовавшие за ней революции в России и Германии укрепили юношу во мнении, что отношения между людьми, так или иначе, связаны с насилием. Когда в Европе вспыхнула Первая мировая война, Э. Фромму было 14 лет. «Проблема войны как таковой меня не интересовала. Ее бессмысленная бесчеловечность не приходила мне в голову. Но скоро все изменилось, чему способствовали и некоторые жизненные впечатления, связанные с моими отношениями с учителями. По английскому языку нам задали выучить наизусть английский государственный гимн. Мы, мальчики, сказали своему учителю, что отказываемся учить гимн нашего злейшего врага. Я до сих пор вижу, как он стоит перед классом и, иронически улыбаясь по поводу нашего протеста, спокойно говорит: «Ничего себе не воображайте; до сих пор Англия не проиграла ни одной войны». Так прозвучал голос разума и реализма среди безрасудной ненависти – и это был голос уважаемого учителя, вызывавшего у нас восхищение! Одна эта фраза и спокойная вразумительность, с которой она была произнесена, явилась для меня озарением. Она пронзила сумасшедшую волну ненависти и национального самообожествления, и я начал размышлять...» (Fromm, London, 1962).

Не многим удалось выразить истинное мироощущение в насильственном мире, ибо здесь был нужен не просто философский инструментарий, нужна была интуиция восприятия бытия – внутреннего и внешнего содержания его, а также скрытых за ним движений человеческого Духа. «У меня было страстное желание мира и понимания между народами» (Fromm, New York: 1962: 9). Попытка юного Фромма, все еще опирающегося на жизненную практику иудейской ортодоксии, осмыслить пережитое им в течение первых 14-ти лет жизни уже способствовала пробуждению в нем исследователя и ученого. Но прежде чем Фромм станет ученым-психоаналитиком и социологом, он должен будет пройти через отрицающую практику иудейской ортодоксии. К этому его подтолкнет изучение нееврейской мистики, а также знакомство с фрейдовским психоанализом и буддизмом. В период с 1914 по 1922 годы путь Фромма к собственной идентичности пролегал через гума-

нистический иудаизм, к приобщению к которому ведущую роль в его судьбе сыграли Н.А. Нобель и Г. Козн.

Вечными спутниками в юношеские годы Фромма, вызывавшими у него восхищение, были писания пророков Ветхого завета с их предсказаниями Страшного суда, когда «народы перекуют мечи на орала и копья свои на серпы, когда не поднимет народ на народ меча и не будут более учиться воевать, когда все народы станут друзьями, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море водой» (Ветхий завет). В пророках Фромм увидел черты отрицающей жизненной практики, к которой он с годами увереннее шел через свою религиозность. Для Фромма «быть пророком – значит, провозглашать идеи – необязательно новые – и одновременно воплощать их в собственной жизни. Пророки Ветхого завета делали именно это: они провозгласили идею, что человек должен находить ответ на проблемы своего существования и что этот ответ состоит в развитии его разума и его любви; и они учили, что смирение и справедливость неотделимы от любви и разума. Они жили в соответствии с тем, что вешали. Они не стремились к власти, а уходили от нее. Они не домогались даже власти пророка. Власть их не вдохновляла, и они предпочитали истину даже тогда, когда это влекло за собой для них заключение в тюрьму, изгнание и смерть» (Funk, 1983: 28–29).

Раввин д-р Нехемия Антон Нобель (1871–1922) – первый учитель Фромма (в его франкфуртский период), гениальный проповедник, мистик, воплотивший в себе черты пророков и оказавший наиболее сильное, можно сказать, определяющее влияние на него. Нобель воплощал консервативную религиозную жизненную практику, но в то же время он был гуманистом, ориентированным на Гёте, Канта и других просветителей. Именно Нобель открыл для Фромма философию Германа Козна и творчество И.В. Гете. Г. Козн – профессор философии в Марбурге с 1873 по 1912 гг. Хотя у него не было непосредственных связей с еврейской общиной, он идентифицировал себя с «гуманными идеями религиозного еврейства», был противником еврейского национализма и сионизма, выступал против любых форм ассимиляции. Сам он не соблюдал законы иудаизма, тем не менее, положительно относился к его традициям, поскольку вновь открыл в них идеи просветительского гуманизма и универсальные мессианские идеалы человечества. «Нобель молился так, как могли молиться люди тысячелетия тому назад, когда возникли великие молитвы. Он обращался к народу так, как делали пророки. От него исходил дух, подобный низвергающемуся ливню» (Funk, 1983: 30–31). Именно Нобель, проникнутый иудейской



микстикой и воплощавший консервативную религиозную жизненную практику, открыл перед Фроммом специфический духовный и интеллектуальный мир. Идеи Козна, выраженные в его труде «Религия разума из истоков иудаизма» оказали устойчивое воздействие на Фромма. То, что Фромм в дальнейшем более всего ценил в религии иудаизма, являлось интерпретацией традиции иудаизма, сформулированной Козном.

В 1922 году после смерти Нобеля состоялось знакомство Фромма с доктором Залманом Барухом Рабинковым – другим учителем Талмуда в Гейдельберге, где Фромм проходил учебу. Рабинков оказал решающее влияние на дальнейшее движение Фромма к «радикальному гуманизму». Рабинков издал только единственную главную свою работу «Индивидуум и сообщество в иудаизме» (Rabinkow). У него были очень тесные контакты с Альфредом Вебером – братом Макса Вебера (1864–1920), немецким социологом, историком, экономистом. Под руководством Рабинкова Фромм пишет диссертацию «Иудейский Закон. К социологии диаспорного еврейства» (Fromm E. Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diaspora Judentum. 1922), где хасидизм получил особо положительную оценку. Еврейский гуманизм прочно оседает в сознании Фромма.

Рабинков сочетал традиционное изучение Талмуда с современной культурой. В неопубликованных «Воспоминаниях о рабби Залмане Барухе Рабинкове» (1971) Фромм пишет: «Это была культура протеста, которую мы наблюдаем у радикальной русской «интеллигенции». В принципе, он сочетал революционные позиции со своими религиозными установками, и его интерпретация иудаизма определялась взаимодействием этих обоих факторов. Для его учения было очень типично, что он искал радикально-гуманистическую позицию в иудейской традиции и находил ее: у пророков, в Талмуде, у Маймонида или в хасидских рассказах». Рабинков считает, что идея автономии человека имеет глубокие корни в иудаизме. «Каждый имеет право и обязан говорить: «Ради меня создан мир», ибо каждое человеческое существо есть самоцель, несущая в себе в то же время бремя ответственности за все творение» (Rabinkow: 808). Перед лицом индивидуального греха человек должен сознавать, что «его избавление может прийти не извне, от внешней силы, а только изнутри, от силы, присущей ему, как автономному существу, от способности подняться над самим собой» (Rabinkow: 808).

То, что Рабинков говорит только о евреях, Фромм впоследствии в своих психоаналитических и социально-психологических исследованиях стремился проверить на человеке вообще. Склонность Фромма –

видеть человека в его способности к биофильии, любви, автономии, продуктивной ориентации, добру, гуманности, самосовершенствованию на основе самостоятельности; способности к универсальным связям на основе индивидуальности; любви к ближнему – на основе любви к себе. Все эти антропологические черты восходят к гуманистической интерпретации еврейства Рабинковым. На вопрос, при каких условиях названные способности возникают и развиваются, при каких предпосылках гуманистические склонности являются приемлемыми, оба – Рабинков и Фромм отвечают одинаково: только при такой жизненной практике, при которой все сферы жизни и все ее проявления – в области экономики, в формах обобществления и ценностных представлений (материальное, психическое и духовное) отмечены одной и той же гуманистической ориентацией и только тогда образуют гармоничное единство, будут развиваться человеческие способности, и антропологические склонности окажутся «соразмерными разуму», т.е. соответствующими своей «рациональности».

«Принцип союза с Богом», определяющий жизненную практику еврейской обособленной общины и «дух религии», пронизывающий «Закон» и «Учение», Рабинков интерпретирует целиком в гуманистическом духе: «Человек открывает себя как союзник Бога, однако, как автономное существо. Автономный индивид становится неизбежной исходной основой человечества, в которой нравственное совершенствование, наряду с познанием Бога, – образует подлинную цель иудейской этики. Все заповеди и запреты учения иудаизма направлены исключительно на приближение к цели, поставленной автономной этикой и на устранение возникающих при этом препятствий» (Funk, 1983: 42). Целью специфически жизненной практики иудаизма, возможной лишь путем «консервативного» обособления, является универсальный гуманизм в союзе, объединяющем человечество. Но он может быть достигнут лишь над исторически сложившимися, индивидуально четко выраженными особыми сообществами (Funk, 1983: 42).

Гуманистическая ориентация, определяя всю совокупность жизненной практики Фромма, явилась для него условием развития естественных творческих способностей и принятия гуманистического выбора в области философской антропологии. Гарантом гуманистической ориентации Фромм считает, отнюдь, не «принцип союза с Богом», институционализированный в «Законе» еврейской обособленной общины, пронизывающий все сферы жизни. Гарантом гуманистической ориентации, согласно Фромму, является продуктивный, биофильный, ориентированный на «Быть» характер человека, подобно «духу религий»,

определяющий совокупность жизненной практики: экономической, общественной, культурной, политической, духовной и психической структуры. Подобно еврейской обособленной общине, человек должен отмежеваться от непродуктивного, некрофильного, ориентированного на «Иметь» характера, свойственного капиталистической, жизненной практике. Здесь явно высвечивается, что только на основе *отрицающей практики* возможен творческий и подлинный опыт. Опыт, совместно приобретенный Рабинковым и Фроммом путем религиозной жизненной практики, отражается Фроммом в альтернативах: продуктивное – непродуктивное, биофильное–некрофильное, Иметь–Быть. Чтобы сделать возможным «автономного индивида» (Рабинков), возможным развитие производительных сил разума и любви (Фромм), они альтернативно отмежевались от духа времени. Для раскрытия сущности гуманизма Рабинков шел по пути, который повышал интерес к человеческой индивидуальности. Он шел по этому пути, общаясь с каждым, независимо от социального, интеллектуального или еврейского статуса. Он уважал достоинство человеческой личности. Свет его гуманизма прорвался в момент, когда Фромм отстранился от иудаизма и «порвал» с Рабинковым.

Рабинков с его универсальной и гуманистической интерпретацией иудаизма был последним учителем Талмуда у Фромма. Постепенно Фромм отходит от ортодоксального иудаизма в сторону все большего приобщения к нетеистическому гуманизму. Он переводит специфически еврейскую жизненную практику на язык антропологии и эмпирики, указывая детерминанты религиозной жизненной практики с точки зрения гуманитарных наук.

Спустя 40 лет в книге «Вы будете как Бог. Радикальная интерпретация Ветхого Завета и его традиции» Фромм напишет: «Поскольку я сам не являюсь практикующим или «верующим» евреем, я, конечно, придерживаюсь совсем иной, чем они, точки зрения, тем не менее, мои воззрения выросли из их учения, и я твердо убежден, что нигде не прерывалась преемственность между их учением и моими собственными взглядами» (Funk, 1983: 42). Уже в силу этого не вызывает сомнения, что Рабинков сыграл большую роль в духовно-ментальной ориентации Фромма, являясь, своего рода, психолого-практическим семенем. В качестве примечания отметим, что слово «grain» – зерно – имеет тот же корень, что и слово «gnosis» – знание. Дословно, познающий субъект – это знающий, как производить зерно, *знающий как*. Родственность смыслов слов «зерно» и «знание» угадывается в выражении «зерна истины». Известна христианская притча о сеятеле, который разбрасы-

вал зерна и отделял их от плевел, иначе – это были его собственные зерна знания. Впервые выражение «зерна знания» (*Logos spermaticoi*) употребляется в творениях древнегреческих стоиков. *Logos spermaticoi* (порождающее слово) – это понятие, заключенное, как зерно, в оболочку и посеянное в мир. Это «фундаментальные идеи человечества» (Ф. Боас), «духовные зародышевые склонности» (А. Бастиан), «палингенез» (А. Тойнби). Слово содержит в себе начало и конец мира. Человек сеет в мир зерна знания. В каждом зерне присутствуют в буквальном смысле начало и конец мира. Человек осуществляет этот процесс, используя порожденную им самим субстанцию – сперма (семя). Современные представления о том, что любой сперматозоид содержит информацию о геноме человека и, потенциально, через будущего ребенка, приобщающегося к человеческой культуре, информацию об устройстве социума и Вселенной, напоминают древнегреческое *Logos spermaticoi*. Человек – сеятель и собиратель зерен – сеятель и собиратель знания, сеятель и собиратель человеческой культуры. Нет сомнения как раз в том, что период жизни, проведенный с Рабинковым, посеявшим духовные «зерна знания», оказал мощное влияние на развитие характера Фромма и дал ключ к разрыванию его собственного гуманистического размышления и действия.

Существенную роль в формировании Фроммом гуманистической направленности психоанализа сыграла Фрида Рейхманн (= Ричман) – первый его профессиональный аналитик, ставшая ему первой женой. По её мнению, психиатрия, психоанализ, психотерапия – есть наука и искусство взаимоотношений между людьми (Fromm? 1959: 91). Интеллектуальная одаренность Фриды Фромм-Рейхманн в сочетании с теплотой и чуткостью к своим пациентам, друзьям, коллегам, а также ее собственный опыт, не совпадающий с законами психоанализа, а понимаемый ею как техника терапевтического процесса – все это существенно повлияло на профессиональные планы Фромма. У него уже не было иной альтернативы кроме как стать психоаналитиком. Религиозный гуманизм Фромма и его психоаналитическая деятельность начинают тесно переплетаться друг с другом.

Имеется определенное воздействие психоанализа на сознание религиозно верующих (на сознание в его теистической вариации) пациентов. О воздействии психоанализа свидетельствует первая публикация Фромма «Шаббат» («Sabbath» – 1927). Хотя мы и обнаруживаем у Фромма связь между опытом психоанализа и ортодоксальной религиозной практикой, все же его религиозное развитие следует рассматривать в более широком контексте, независимо от занятий психоанали-

зом, который лишь попутно способствовал развитию давно начавшегося процесса. Гуманистическая интерпретация Рабинковим иудаизма повлияла на то, что Фромм шагнул от ортодоксального иудаизма в сторону нетеистического гуманизма. Этот персональный шаг был закреплён его собственными психоаналитическими опытами. Сам он, конечно, понимал, что перешел от «религиозной психологии» к «аналитической психологии» и тем самым нарушил традиционный религиозный образ жизни, обретя совершенно новый опыт идентичности.

Свою внутреннюю эволюцию Фромм выразил внешне. Это был, своего рода, шаг к «грехопадению», о котором он всегда охотно рассказывал. В 1926 году в Мюнхене он изучал психоанализ. Всем известно, что строго ортодоксальная практика предусматривает воздержание от потребления свинины и сосисок из нее. Фромм стоял перед киоском, вдыхал аромат свиных сосисок, поколебался мгновение, сделал над собой усилие, купил и съел. Для него самого в отношении к еврейской культуре и религиозной практике это означало то же, что для Адама и Евы в отношении к природе. В своем изучении Талмуда Фромм вкусил от древа познания, и его акт непослушания был (как и у Адама и Евы) не его гибелью, а шагом к его подлинной жизни. С этим первым шагом отсечения связей между человеком и природой начинается история и отчуждение. Речь идет не о грехопадении человека как таковом, а об его пробуждении, о начале его подъема. Так Фромму было дано обрести собственную идентичность через отрицающую практику иудейской ортодоксии. К концу 20-х годов он разрабатывает собственную творческую жизненную практику в многочисленных научных публикациях. К религиозной жизненной практике иудейской ортодоксии он уже не вернется.

Таким образом, иудейские Учителя с их религиозным опытом и традициями явились не корнями, а семенами, содержащими, своего рода, генетический код для дальнейшего развития Э. Фромма и его способа мышления. Мы говорим о еврейских «семенах», относящихся к гуманистическим мыслям Фромма. Речь идет о том, что когда вещи умирают, они изменяются, и новая жизнь порождается от них в пределах их. Зерна умирают, и после их смерти семена начинают жить с новой идентичностью. И нет ничего для семени, кроме судьбы генетического кода. Еврейское «семя» гуманистических мыслей Фромма прорастала из его светских социально-психологических открытий. Генетический код – гуманистические и биофилические предпосылки для религиозного образа жизни – найдены Фроммом в его светских и научных основах гуманизма, в биофилистской индивидуальности. Фромм больше не еврей, потому что он прорастил свои еврейские «семена».

На понимание задач, представлений и практики иудейской ортодоксии существенно повлияло знакомство Фромма с буддизмом. Своеобразным «указателем» к буддизму явился акцент, сделанный Рабиновым на автономии человека. «Фромму была близка мысль о религии, отказавшейся от личного Бога и соответствующей религиозной практике. Когда Фромм познакомился с работой Георга Гримма «Учение Будды. Религия разума и наука буддизма», буддизм явился для него неким откровением. Впервые он познакомился с религиозной системой, целиком основанной на рациональности и не нуждавшейся ни в какой иррациональной мистификации, принятии откровения или авторитета» (Fromm, 1983: 51). Согласно Будде, из трех видов действия наиболее губительно не слово, не телесный поступок, но мысль. Речь идет о постоянном контроле над своими мыслями. В тот момент, когда человек замыслил зло, он уже виновен, независимо от того, выявлено оно или нет. Интересно заметить, что Иисус говорил о том же самом: «Для чего мыслите вы худое в сердцах ваших» (От Матфея. Гл. 8). «Мысль не является ни сутью существования, ни его причиной – это орудие становления; я становлюсь тем, что я прозреваю в себе. Я могу сделать все, что внушает мне мысль; могу стать всем, что мысль открывает во мне» (Augrobindo, 1972: 378).

Восточная культура, имеющая мощные традиции, в частности, практика дзэн-буддизма – явилась для Фромма своеобразным религиозным опытом, близким к психоаналитическому. Однако подлинный интерес к Востоку и попытки осмыслить и «вписать» некоторые восточные феномены в свою психоаналитическую систему проявились у него после его непосредственных контактов в 40–50-е годы с Дайзецем Судзуки – апологетом дзэн-буддизма. Для Судзуки дзэн – это «высшее утверждение», которое в отличие от простого (на уровне мыслительной деятельности человека) утверждения разума, не ограничивает, а выводит на ступень абсолютной истины. Поэтому-то в работах Судзуки дзэн предстает как образец и панacea не только восточной, но и западной мысли. Будучи вариантом буддизма, дзэн не проводит четкого разграничения между земным и божественным мирами, считая их тесно связанными. Цель человека дзэн-буддизм видит в соединении с божеством, что возможно уже в земной жизни. Необходимо только найти бога в глубинах собственного «Я». Дзэн-буддизм игнорирует обрядовую сторону религии, соблюдение ритуалов, участие в церемониях. Главное, на что уповают приверженцы дзэн – непосредственность мировосприятия. Однако все это приводит к подавлению рассудочной деятельности человека. Дзэн – трудно постигаемая система, она ирра-

циональна, не содержит явной рационально выраженной доктрины. Между тем, на открытом фоне мировой культуры богатство и значимость этой глубоко психологичной системы, признающей достоверным только индивидуальный опыт, особенно видны. Система дзэн накопила богатый опыт приемов психорегуляции и психотренинга, и он может быть очень полезен в условиях современного состояния психокультуры. «Постичь реальность в свете Дзэн – значит, пойти наперекор всем традициям, как современным, так и древним, встречающимся на протяжении всей истории человеческого мышления, и добраться до нового пути» (Судзуки, 1993: 69).

Судзуки считает, что за нашим обыденным (обычным) сознанием, которое подчинено дуализму, скрыто так называемое *«неосознанное сознание»*. Это не есть подсознание (в традиционном понимании психологией), а скорее, это есть «высшее Я», обладающее совершенно *«другим»* знанием. Знание «высшего Я» есть «своего рода недифференцированное знание, знание, не знающее разграничения, или трансцендентальное знание (праджня)» (Судзуки, 1993: 217). В конечном счете, это «высшее Я» тождественно «сознанию в целом, *«универсальному сознанию»*. Судзуки стремится отгородить дзэн от любого сопоставления с другими явлениями в культуре Запада. Он предлагает термин *«космическое бессознательное»*, которое все же напоминает нам и исследование С. Гроффа, и описывает реальность примерно также, как и *«коллективное бессознательное»* Юнга.

Как же функционирует человеческая психика и разум, все человеческое существо, когда достигает «космического бессознательного»? В качестве предваряющего ответа на этот вопрос, рассмотрим некоторые нюансы японского боевого искусства, так популярного в современном мире. Речь идет о японском фехтовальном искусстве. Человек, который хочет достичь совершенства в этом виде искусства, должен, прежде всего, достичь определенного умственного состояния («мусин», «усинь» – «отсутствие разума»). На языке дзэн-буддизма это означает уход за пределы дуализма всех форм, когда нет различия между добром и злом, жизнью и смертью, бытия и небытия. Термин «мусин», по Судзуки, в чем-то тождественен понятию «бессознательное». Воин только тогда может быть «неуязвимым», когда он сознательно бессознателен. Он должен произвести остановку разума, достигая «неподвижной праджня», или трансцендентальной мудрости Будды. Разум воина не должен останавливаться на каком-либо объекте (меч, противник). В этом состоянии разум неподвижен несмотря на то, что с внешней стороны он подвижен. Если мы будем относиться к противнику

как противнику, то есть как к отделенному от нас, то мы включаем в действие разум. Когда разум направлен на защиту, то идея защиты так же приковывает и поработает нас. Разум сковывает течение перво-данного разума, и мы фактически теряем мгновения. Японское фехтовальное искусство учит, что, по сути, нет противника, как нет и его движения. Одна техника ничего не дает. Хороший танцор не думает о танце, хороший воин не думает о противнике. Есть прекрасная умная притча о сороконожке: однажды любознательные мужи науки спросили сороконожку, что она думает, что чувствует, когда двигает тридцать девятой левой ножкой и двадцать седьмой – правой. И что же сделала сороконожка? Бедная задумалась и перестала ползти. Так происходит и с человеком, когда он не способен высвободить более «всеобщие» уровни человеческой (вернее, сверхчеловеческой) психики. Иными словами, воин «должен уметь превратиться в марионетку, которой управляет рука бессознательного» (Судзуки, 1993: 439).

Фромм, в принципе, принимает устоявшееся в психоаналитической традиции понятие «бессознательное» и указывает, что бессознательное должно быть осмыслено не как отдел структуры человеческой психики. Для него «бессознательное» – чисто функциональное понятие, оно отражает определенные процессы функционирования не только человеческой психики, но и всего человечества. Он интерпретирует «сознательное» и «бессознательное» как «состояние осознанности и неосознанности, а не как «части» личности или специфические содержания» (Фромм, 1994: 32). Иначе говоря, существуют лишь состояния осознанности и неосознанности определенного психического содержания, и эти состояния вызваны определенными условиями, в которых живет индивид. В отличие от других психоаналитиков, Фромм настаивает на *социальной детерминированности психических процессов*. Человеческое общество как некий общий организм необходимо исторически входило в противоречие с деятельностью индивида: оно нуждается для самосохранения иногда в смерти последнего. Человеческие сообщества, какую бы форму они не приобрели, опять же исторически сформировали определенные социально-психологические фильтры, которые делают невидимым для индивида нечто, что или не обладает ценностью для его нормального функционирования, или просто вредно. Таким образом, содержание сознания, можно сказать, совершенно иллюзорно и не отражает реальности, ибо социальный фильтр делает для человеческой психики многие явления внутреннего и внешнего мира попросту невидимыми.

Фромм говорит о ступенях или степенях осознанности – сознатель-



ности и несознательности – бессознательности. Начать осознавать то, что было ранее неосознанным или подавленным, непропущенным через социальный фильтр – это попытка снять завесу над реальным переживанием мира. И это приоткрывание действительного положения дел сходно, по мнению Фромма, с тем, что в дзэн-буддизме описывается как состояние сатори, или просветления. Это приоткрывание истинного положения дел сходно по своей интенции с целью фроммовской версии психоанализа (достижение гармонии, любви и счастья), именно поэтому Фромм с пониманием и симпатией описывает существенные характеристики дзэна: «Дзэн – это искусство видеть природу человеческого бытия; это путь из рабства к свободе; он освобождает наши естественные энергии; он защищает нас, чтобы мы не сходили с ума и не уродовали себя; он побуждает нас проявить свою способность к счастью и любви» (Фромм, 1994: 50). Сознательное и бессознательное, по Фромму, социально обусловлены. «Я осознаю мои чувства и мысли, которым позволено пройти через утроенный фильтр (социально обусловленных) языка, логики и табу (социального характера). Переживания, которые не могут пройти через фильтр, остаются вне осознания, то есть остаются неосознанными» (Фромм, 1994: 39).

Исходя из иного, чем Фрейд и Юнг, подхода к бессознательному, Фромм иначе видит и саму цель психоанализа. Если у Фрейда это можно выразить во фразе «Там, где было «Оно», там будет «Я» или цель – контроль сознанием той части бессознательного, которое «мешало» его нормальному функционированию, или процесс перевода бессознательного в сознание, то у Фромма, который называет свою систему гуманистическим психоанализом, целью фактически является как расширение области осознанности («бессознательного»), так и (как следствие) более полное и живое переживание всей универсальности, частью которой является человек и его психика. Отправной точкой исканий Фромма является не знание как таковое (книжное или проговоренное кем-либо вслух), не религиозный мифологический ритуал, а собственное «Я» – таинственнейшее из всех тайн бытия человека.

В отличие от Судзуки, Фромм более открыт для диалога с различными системами. Он находит некое родство между дзэном и своей версией психоанализа. Особенно он выделяет сходную роль наставника (в дзэне) и врача-психоаналитика (в психоанализе). Если у Фрейда врач-психолог «отстранен», в известной степени, от пациента благодаря своему авторитету и знаниям в данной области, то во фроммовской концепции психоанализа врач – это, скорее, наставник, который может лишь ориентировать пациента, заранее зная, что, в конечном счете,

пациент может излечиться лишь только сам, своими усилиями. Аналогичное положение дел и в дзэне, где Учитель может лишь постараться подвести к определенной «черте» своего ученика, но решительный шаг он должен сделать сам. Сатори невозможно «передать», его можно лишь «создать» самостоятельно, обретя свободу и независимость.

Человек, согласно Фромму, «может сделать все это аутентичным образом, только если он достигнет продуктивной взаимосвязи с внешним миром, которая позволит ему реагировать на происходящее аутентично» (Фромм, 1998: 133). Подобное представление о свободе и независимости встречается и в рассуждениях мистиков, и в марксизме. Самый радикальный из христианских мистиков, Майстер Экхарт, задаваясь вопросом «Что есть моя жизнь?», отвечает: «Это то, что движимо изнутри меня. Тот, кто движим извне, не живет» (Meister Eckhart, 1957: 235). «Если человек принимает решение или приемлет что-либо из того, что исходит извне, он заблуждается. Не должно ни бояться Господа, ни думать, что Он вне тебя, но надо думать, что Он есть мы сами и то, что в нас само» (Meister Eckhart, 1957: 189). В нетеологической форме подобным образом рассуждает К. Маркс: «Какое-нибудь *существо* является в своих глазах самостоятельным лишь тогда, когда оно стоит на своих собственных ногах, а на своих собственных ногах оно стоит лишь тогда, когда оно обязано своим *существованием* самому себе. Человек, живущий милостью другого, считает себя зависимым существом. Но я живу целиком милостью другого, если я обязан ему не только поддержанием моей жизни, но сверх того еще и тем, что он мою *жизнь создал*, что он *источник моей жизни*: а моя жизнь непременно имеет такую причину вне себя, если она не есть мое собственное творение» (Маркс: 125). Свобода есть, прежде всего, реализация личности человека. Проблема каждого индивида состоит именно в уровне свободы, который удалось достигнуть. «Человек с полностью пробужденным сознанием, реализующий свои возможности, свободен, потому что он может жить аутентичной жизнью, при которой он сам является ее источником (нет необходимости говорить о том, что независимость не означает независимости от остальных людей, потому что рост и развитие личности происходит только в процессе установления взаимосвязи с миром и другими людьми. Но эта связь в корне отлична от зависимости)» (Фромм, 1998: 134).

Дело не в изложении опыта, а в самом опыте: в *религиозном опыте как самовосприимчивости*. На него следует решиться и практически его реализовать, ибо только так он доступен для индивида. Опыт Фромма состоит в его актуализированной способности открывать чужих и других

как нечто собственное, узнавая в собственном чужое и другое, признавая собственным и единым. Чужой человек перестает быть чужим по мере того, как чужое в нем начинает осознаваться как свое собственное. Этот процесс «присвоения» и «отчуждения», самостановления и становления мира в целом посредством разума, любви и продуктивной деятельности никогда не завершается. Поэтому Фромм понимает его как религиозный процесс. Его произведения пронизаны чувством пережитой гармонии, посвящены как анализу религиозного опыта, так и природы религии вообще, проблемам взаимоотношения религии и общества, исследованию религиозных концепций иудаизма, христианства и дзэн-буддизма (Фромм Э. «Психоанализ и религия» (1950); «Дзэн-буддизм и психоанализ» (1960); «Учение о Христе и другие очерки о религии, психологии и культуре» (1963); «Вы будете как боги. Радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиций» (1966) и мн. др.).

Целью дзэн-буддизма является познание человеческой природы. Дзэн познает человека в его целостности, то есть в его окружении и включенности в мироздание. Фромм создает концепцию достижения человеком целостности как своего «Я» и гармоничных отношений с миром в целом. Но если Судзуки говорит о «космическом бессознательном», то Фромм предпочел бы именовать это состояние как «*космическое сознание*». Это подчеркивает, по нашему, не только, что начала пути у дзэна и психоанализа разные, но и что та цель, которая кажется тождественной, все же иная по своей интенции. Так или иначе, но это знание не интеллектуального плана. Интеллектуальное постижение не трансформирует нас изнутри, иначе говоря, не изменяет нас и наше видение мира, оно не дает нам счастья и не позволяет отрешиться и превзойти социальные механизмы, которые затемняют наше познание действительности. Когда Фромм говорит о социальных фильтрах, он выделяет не только социальные табу, но и язык, и логику. Этим он подчеркивает, что уже в языке и логике, как инструментах познания, заключены фильтрующие моменты, а значит, они также не приспособлены для «трансценденции» или выхода за рамки социального подавления. Именно поэтому антиинтеллектуальная направленность дзэна импонирует Фромму, который видит, что в дзэне существует возможность «обойти» эти фильтры.

Древневосточный материал явился для Фромма той смысловой средой, через которую лейтмотивом прошла тема всех его произведений – тема человеческого «Я», взятая в этически-мировоззренческом аспекте. «Такая цель, опущаемая при каждом новом восприятии более высокой самости не имеет ничего общего с уходом от мира, аскетизмом, от-

шельничеством или индивидуалистическим спасением души. Разумом, любовью и продуктивной деятельностью Фромм обозначает именно способность человека к восприятию своего единства с внешней и внутренней действительностью в ее объективности и интеграции. Поэтому восприимчивая такими силами действительность уже не представляется чуждой и другой, а как нечто глубоко собственное и составляющее единство с человеком» (Функ, 1991: 119).

Для Фромма все религии важны лишь постольку, поскольку способствуют человеческому развитию, раскрывают собственно человеческие силы. «Под религией, – пишет Фромм, – я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное (выделено – Е. К.) существование и дающую объект для преданного служения» (Фромм, 1989: 158). Путь Фромма к истине – это путь от иллюзорности внешнего, земных наслаждений и страданий к самому себе, к нравственному просветлению, совершенству и полноте такого одиночества (свободы, самости) как одиночества человека, познавшего мир через его отрицание и именно поэтому идущего путем слияния души и Духа. Через свою религиозную практику Фромм узнавал о заложенных в нем потенциальных силах разума, любви и продуктивной деятельности. Религиозный опыт нацеливал его не на потустороннее, а на реализацию человечески возможного. Фромм верит, что «однажды пробудятся все, и тогда не будут нужны пророки или революционные характеры – будут только достигшие полного развития человеческие существа» (Фромм, 1998: 141), достигшие «космического сознания».

Религиозный опыт Фромма есть не что иное, как опыт обретения человеком целостности, универсальности. Именно в этом сходятся Э. Фромм как религиозный гуманист с Фроммом-психоаналитиком. «Аналитик не является ни теологом, ни философом и не стремится обрести компетентность в этих областях. Но в качестве целителя души он должен иметь дело с точно такими же проблемами, что философия и теология, с душой человека и ее исцелением» (Фромм, 1990: 225). Понятия «религиозный опыт» и «психоаналитический опыт» становятся для Фромма однопорядковыми.

#### **Библиография**

- Ветхий завет. Исповеди 9, 11  
 Маркс К. Философско-экономические рукописи 1844 г. [Текст] К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 42.  
 Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма. – Бишкек, 1993.  
 Фромм Э. Психоанализ и дзэн-буддизм. – Львов-Киев, 1994.  
 Фромм Э. Психоанализ и религия [Текст] / Э. Фромм // Сумерки богов. – М., 1989

- Фромм Э. Психоанализ и религия [Текст]/ Э. Фромм // Э. Фромм. Иметь или Быть? – М., 1990.
- Фромм Э. Революционный характер [Текст] / Э. Фромм // Э. Фромм. Догмат о Христе. – М., 1998.
- Функ Р. Эрих Фромм: страницы документальной биографии [Текст]/ Р. Функ. – Люберцы, 1991.
- Funk R. Erich Fromm mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten [Text]/ R. Funk. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1983.
- Funk R. Erich Fromm: The courage to be human {Text} / R. Funk. – New York: Continuum, 1982.
- Meister Eckhart. An introduction to the Study of his works, with the Anthology of his sermons, selected by James A. dark [Text]/ M. Eckhart. – N.Y., 1957.
- Rabinkow S.B. Individuum und Gemeinschaft im Judentum [Text]/ S.B. Rabinkow// Die Biologie der Person. Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Konstitutionslehre, edited by Th. Brugsch und F.H. Lewy, Vol 4
- Sri Aurobindo. Birth Centenary Library [Text]/ S. Aurobindo: In 30 V. – Pondichery, 1972. V.16.
- Fromm E. Jenseits der illusionen [Text]/ E. Fromm. – London1962.
- Fromm E. Beyond the chains of illusion: My encounter with Marx and Freud [Text] / E. Fromm. – New York: Touchstone, 1962.
- Fromm-Reichmann Frieda. Recent Advances in Psychoanalytic Therapy [Text] / F. Fromm-Reichmann. – Chicago.

**2.7. Персоналогия святости в индийской и европейской традиции**  
 (Романов А.В.)

**Personología de lo sagrado en la tradición hindú y europea**  
 (Romanov A. B.)

*Резюме.* В этой части автор рассматривает «святость» как высшее проявление личностной религиозности, утверждает возможность идентификации этого качества по объективным характеристикам личности и субъективному её восприятию. Сравнение «сакрального» и «божественного», понимание «святости» субъекта различными конфессиями обнаруживает тождество и различие в индийской и европейской теологической традиции.

*Resumen.* En este capítulo el autor analiza “lo sagrado” como una revelación suprema de la religiosidad personal, afirma la posibilidad de identificar lo sacro según las cualidades de la persona y su comprensión subjetiva. La comparación de “lo sagrado” y “lo divino”, la comprensión de la “sacralidad” del sujeto en diferentes confesiones, expresa la semejanza y la diferencia en las tradiciones teológicas de India y de Europa.

*The resume.* In this part the author views “sanctity” as a supreme manifestation of personal piety, raises a possibility to identify that quality based on objective characteristics of a person and his subjective perception. The comparison between the “sacral” and “divine”, understanding of a subject’s “sanctity” by various confessions reveal the identity and difference in Indian and European theological traditions.

Не только религии, но и человечество без святых мертво. Говоря более догматически и теистически, святость полагается проекцией божественного, Духа Святого, безгрешности, образа и подобия Божия в индивидууме. Личностная святость – одно из доказательств бытия Бога и истинности религиозной доктрины. Но ее феномен, как и религиозности в целом, выходит за границы теистической парадигмы. Святой – гений в религии. Если гениальность не соотносима с личностными качествами, то святость от них неотделима. (Хотя то и другое «свыше нам дано».)

И, не смотря на то, что «святость столь же многообразна, как и человеческие индивидуальности» (Булгаков, 1991: 147), она имеет конкретные черты – в соответствии с типом религиозности. Ее феномен носит парадигмальный характер, предполагая выделение различных ее типов (исторических, национальных культурологических, психологических). В своей уникальности она типична.

Святость проективна: в своей модели она воплощает индивидуальные и групповые ценности, устойчивые состояния психики. Святость – одновременно первичный и вторичный признак, существует объективно в виде верифицируемых, диагностируемых черт личности и в виде характеристик, существующих только в аксиологическом восприятии субъекта. Нельзя быть «объективно» уверенным в святости конкретно-

го ныне живущего человека. Образ Бога, определяемый парадигмой религиозности, соответствует набору черт личности святого.

Святой персонифицирует сакральное. Сакральное (лат. *sacrum* - священное) есть истинное и чудесное, священное, качественно отличное от мирского, обыденного, профанного. Сакральное как сверхзначимое, «предельноинтересное» пронизывает весь мир, многообразные явления природные, социальные, психические. Постоянно – актуально и потенциально – осуществляется иерофания (Элиаде, 1994), сакрализация мирского. Бог, точнее, «божественное» проявляется (или не проявляется) везде и повсеместно. И священное, насколько человек способен проявлять «предельный интерес», априорно человеческой душе. Непосредственно, вне символических форм, индивидуум способен воспринимать его самостоятельно, без помощи «экспертов по сакральному».

Слово «религия» как отношение к чему-либо с «тщанием», «благоговением», означает связь человека с высшими ценностями. Слова, в разных традициях означающие «священное», такие как *gadosh*, *aios*, *sacer*, означают не «благо», а высшую ценность. Предельные ценности для человека священны – независимо от их связи с традиционными религиозными символами. Священное окружает нас. На каждом уровне пирамиды потребностей существуют свои предельные ценности, которые сакрализируются. «Вера, – отмечает П. Тиллих, – это состояние предельной заинтересованности; динамика веры – это динамика предельного интереса человека» (Тиллих, 1995: 133). Вера истинна настолько, насколько отражает предельный интерес. Истина веры – экзистенциальная, аксиологическая, и она не связана с истинами историческими, философскими, научными. (Эмоциональные вскрики – эмбриональная форма молитвы).

Любая культура – и религиозная и секулярная – характеризуется сакрализацией базовых ценностей. Все значимое превращается в предмет религии. И в качестве «ультимативных» ценностей для индивида или группы жизнь, пища, общение, осуществление теракта, политическая независимость, самоактуализация личности могут являться предметами сакральными, религиозными. Священное проявляется на всех уровнях пирамиды потребностей – в «религиозной» или «нерелигиозной» форме. Чувство священного не является «исключительно религиозным» чувством. Сакральное как сверхзначимое есть первичное содержание религии. Символизирующий их «Бог» есть вторичный религиозный признак. Сакральное выходит за границы нравственного (еще более отождествляясь с «нуминозным»). В натуралистической, научной парадигме истоки священного вполне рационализируемы. Поэто-

му, не только любая форма мирского достойна сакрализации, но и сакральное подлежит демифологизации и десакрализации. Святость – категория не онтологическая, а аксиологическая. «Сакральность» – характеристика более имманентная, конкретная, эмпирическая, опытная, нежели понятие «Бог».

В аксиологическом измерении «горизонт мысли» чужд религии. Так же как и теология – научна и рациональна по форме и иррациональна по основаниям. Атрибут мудрости Бога произведен от первичного атрибута всемогущества, являющегося предметом авторитарной веры («мифологизации», если угодно).

Святой – служитель предельным ценностям (традиционно символизируемым в образе Бога). Поэтому, по замечанию Игоря Губермана, святые – библиотекари и медсестры. Святые – сельские учителя. Они несут подвиг служения ценностям Просвещения (которому в странах Юго-Восточной Азии посвящаются храмы).

Деятельность в русле религиозности святости неуловима, спроецирована в вечности, для «внешнего наблюдателя» наивна и жертвенна. Она связана с отрицательным подкреплением, ценностной мотивацией, отсутствием чувства недостаточности, неполноты, «голода». Бытие отождествляется с игрой, содержащей цели внутри самой деятельности, полагаемой самодостаточной, *causa sui*. Мотивация и оценки святого безусловны. Они определяют «внемирными» ценностями. Безусловность предполагает универсализм утверждаемых ценностей. Из средства деятельность превращается в цель. Святой проявляет предельную активность в отношении действительного – в виде диалектического единства отчуждения и принятия – на фоне пассивности в отношении («божественной») любви. Его молитва и литургия растворяются в действии. Его слово и молитва становятся «словом и молитвой Бога».

Насколько человек не самоактуализирован, настолько он лишен свободы в приобщении к благодати, настолько «путь к Богу» определяется внешней нормой. Святой же подобен даосской прозрачной воде. Естественность предполагает дистанцирование повседневным целям. Он «преодолеывает» культурные нормы – осуществление их не фрустрирующе, не конвенциально, а свободно. Проявления святости представляются вненормативными. Открытость её новому опыту и непредвзятость проявляется в постоянстве удивления. Беспредпосылочность, беспридрассудочность проявляется в креативности – «везде и всегда». Все приносит удовлетворение, в т.ч. и активность, – в настоящем и одновременно в вечности. Он не «улучшает свою карму», дистанцируясь от любой формы нормативности, становясь – без каких-либо огра-



ничений – свободным и естественным. Все его поведение спонтанно (и в то же время фатально предопределено).

Существование святого – через «житие» – превращается в бытие, действие – в деяние. Бытие и деяние отождествляются. Основным принципом и мотивом является установка «let it be», «est ut est», «пусть будет то, что есть». Действительное, мирское проецирует священное. Зло растворяется в субстанциональном благе. Воздействие, дистанцируясь от суетливости, растворяется в фатальности и вечности. Из недр человеческой повседневности божественное влияние в этом мире оценивается как невмешательство в него.

Святой имманентно трансцендентен, трансцендентно имманентен: пребывает «здесь и сейчас» и одновременно в вечности. Он вкушает и от мира сего, видит святость действительного и не дистанцируется от него. Не имея и не стремясь обладать, не манипулируя окружающими, человек удовлетворен, он самоактуализирован и пребывает в единении с миром. Отстранённость от мира оказывается формой погруженности в него.

Святость характеризуется, отсутствием конфессиональной агрессии, космополитизмом, толерантностью в отношении любой культуры, внеконфессионализмом. Оставаясь «гражданином мира», святой избегает любой формы эгоцентризма как на уровне личности, так и культуры, традиции, религии. Он способен с юмором относиться к себе и лишен серьезности, абсолютизации собственной и конфессиональной позиции. Бытийная религиозность проецируется в осознании абсолютной ценности другого без стремления его (в т.ч. Бога) использовать. Святой – антиманипулятор. Другой есть «Господь мой» («господин»), Бог. Поведение определяется принципом «ахимсы», благоговения перед жизнью, восприятием святости мира и богочеловечности конкретного человека. Общение происходит на уровне не души (разделённость), но духа (всеединство), что определяет бесконфликтность, проявление блага, а не агрессии в межличностных отношениях. Святой принимает себя при осознании собственной греховности. Верит в другого человека и в самого себя. Доверие себе отождествляется с верой Богу. Любая жизненная ситуация переструктурируется в оптимистическую – с соответствующим «благодарным» ее принятием, мир превращается в сферу зовущих к реализации возможностей. Не имея врагов, любя всех, святой открыт общению. Его самопринятие противоположно абсолютизации собственного Его. Святой твердо следует собственным базовым убеждениям и терпимо относится к разнообразию мнений по несущественным вопросам. Он способен критически оценивать не только чужую, но и собственную позицию. Критерием его самокри-

тичности являются ирония и юмор. Нравственность становится формой свободы, а не внешних запретов и оперантного поведения, формой получения удовольствия, а не страданий. Добродетель становится более первичной потребностью, чем витальные – в пище, жилье, деньгах. Она становится формой «божественной воли и благодати». Милосердие человека выступает формой эманации «божественного блага». Святой пребывает по ту сторону агрессии – враждебности, паранойдальности, стремления причинить ущерб другому – выступающей крайней степенью устранения свободы. Деструкция дистанцирована от его мотивации. «Врагов» для него не существует. Неприязнь сменяется тотальным приятием.

Добродетель и любовь, проецируя мотивацию Бога, является самим Богом. Святой несет «ризу любви» к Богу и ближнему. В акте любви он делает то, что «хочет Бог». Он возвращается к той форме, которую «Бог вкладывает в человека» от сотворения. Святой интериоризирует мотивационные атрибуты Бога. «Воля Бога» перестает быть манипуляцией и насилем над человеком. Любовь (принятие), ассоциированная, отождествляемая с Богом, становится субстанцией мотивации человека. Делание с любовью отождествляется с «деланием в Боге». Святой перестает осознавать самого себя, превращаясь в воплощение миссии, принятия, любви.

Деятельность его отождествляется со служением. Человек бесконечно заботится об окружающих. Делится с ними самым для себя ценным. Бескорыстно служит идее или ценности. Ради этого не просто ничего не получая, но жертвуя многим.

Архат, или святой, «не имеет чувства «Я», поэтому, – отмечает Д. Голмен, – его действия всецело функциональны и предпринимаются либо для поддержания своего тела, либо для блага других» (Голмен, 1993: 57) «Я» святого не противостоит другому, не стремится защитить и сохранить себя и собственную жизнь. Его сознание деперсонализировано. Источник поведения полагается вне его «Я» и индивидуальности. Он отказывается от эгоистичных привязанностей, от опыта реальности и собственных установок и навыков, которые определяют центром всего его собственные интересы, личность, эго. Они воспринимают еле заметные проявления неискренности, фальши, греховности. При этом оценивают их в качестве осуществления природы человека. Они воспринимают благодатность греха. Бытие для другого составляет сущность мотивации святого. Святой «проживает незаметно», он скромнен и сокрыт. Окружающим не может представить ничего, чем бы он мог гордиться. Неудовлетворённость устраняется посредством вы-

хода за рамки ограниченного сознания. Познать себя означает быть собой. Святой не отождествляет себя ни с телом, ни с эго. Он не доверяет интеллекту и отрицает его значимость по мере реализации Самости. Святость не отождествлена мудрости. Тем более святой не ищет мудрости в знаниях.

Его внеэгоцентричность и бескорыстие уподобляется материнской любви. Он преисполнен безусловной любви ко всем созданиям. Святость источает материнскую любовь к существующему [Быт. 1:25]. Существующее для нее, превращаясь в землю обетованную, истекает «млеко и медом» [Исх. 13: 5]. Материнская любовь, отмечает Э. Фромм, безусловна, не определяется поведением человека, всему покровительствует, все укрывает, ею нельзя управлять, ее нельзя завоевать. Когда она есть, человек испытывает блаженство, а когда ее нет – чувство опустошенности и отчаяния. Бог любит человека потому, что он есть, а не потому что «хороший», исполняет Его требования и распоряжения. Поэтому, люди в материнской любви Бога – и относительно возможности спасения – равны: никакими своими действиями человек не может заслужить любовь Бога, являющую собой Милость (Фромм, 1992: 144–145).

Не чувствующий своего греха, любил повторять М. Лютер, не христианин, но антихрист. Актуализированная личностью святость Бога видит в святости человека. Грехом является «несовпадение существования и человеческой сущности» (проще говоря, несоответствие личности) отсутствие святости, личностных атрибутов Бога. [Это, согласно П. Тиллиху, состояние отчужденности человека от Бога, собственной самости и мира (Тиллих, 1995)]. Отличная от невротической «гуманистическая вина» Э. Фромма (Фромм, 1998: 572) или «истинная вина» А. Маслоу (Маслоу, 1997: 160) означают измену самому себе, своей природе и предназначению, отказ от самоактуализации. Если в рамках авторитарной парадигмы грехом для веточки бамбука является неспособность расти в соответствии с ожиданиями и нормами садовника, то грехом в гуманистической парадигме выступает ее неспособность расти в соответствии со своей собственной природой. Грех преодолевается воссоединительными верой, любовью, самоактуализацией личности. По мере возрастания святости усиливается чувство собственной греховности. Святость Я-бытия проявляется в греховности Я-концепции. Грешники склонны называть себя «истинно верующими» (и даже «святейшими»), святые – «первыми грешниками». Уровень святости отражается в чувстве вины. Концепция «мудрого незна-

ния» отражается в установке «греховной святости». Божественное проявляется в восприятии не себя, но другого.

Как пишет главный богослов XX века К. Барт, примирение в Иисусе происходит только через «Его кровь» – «то есть в аду Его полной солидарности со всем грехом, со всей слабостью, скорбью плоти, в тайне Его абсолютно негативного для нас величия, в затухании <...> всех светильников (герой, пророк, чудотворец), которые светят по-человечески» (Барт, 2005: 77). «Кровь», т. е. «принятие действительно и несовершенного» в качестве сакрального – одна из основных черт Спасителя и святого.

В направленности на действительное или трансцендентное святость характеризуется модусом не обладания, но бытия. Для достижения подлинного существования человек должен отказаться от стремления к обладанию. «Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а самого себя погубить?» [Лук. 9, 25]. Бытийная мотивация связана с удовлетворением в историческом, «здесь и теперь» и одновременно в трансцендентном и вневременном. Приобщение к Богу, спасение полагается не после смерти, а в каждый момент времени. Всё и всегда достойно благодарности. Бытийная модальность исключает стремление изменить настоящее, которое воспринимается в качестве не фрустрирующего, но сакрального, проецирующего удовлетворение.

Святость гуманистична. Религия свободы, гуманистическая (по Достоевскому и Фромму) способствует самоактуализации личности. Основой, высшей ценностью гуманистической религии выступает не всемогущий Бог, которому необходимо беспрекословно подчиняться, а человек и его силы. Предназначением человека выступает развитие разума, расширение его возможностей и устранение собственной ограниченности. Если гуманистическая религия теистична, Бог в ней, отмечает Э. Фромм, является символом сил самого человека, реализуемых в жизни, а не символом насилия и господства, не символом власти над человеком (Фромм, 1989: 168).

Святой не ограничивает чувственность усилием воли. Избегая крайностей аскетизма и пребывания в мирских проблемах, он, подобно Будде, Христу, Мохаммеду, следует «золотой середине». Стремление к чувственным наслаждениям, в частности, сексуальная сладострастность, как эго-стремление, покидает его. По отношению к другим людям невозмутимость сочетается с благовоением перед ними. Аскетическое христианство, проповедующее (как и митраизм) обуздание либидо посредством подавления влечений и культивирования страданий, по мысли К.Г. Юнга, становится однобоким и невротизирующим. В

настоящее время потребность индивидуации, достижения психической целостности, заключается в компенсации однобокости парадигмы аскезы раннего христианства (Даурли, 1999: 30–31). Святой одновременно не стремится к счастью как «позитивной форме страдания». Удовольствия для него негативны, страдательны – и иллюзорны. Независимость от внешних факторов и внутренних состояний освобождает его от страха и страданий.

Святой свободен от социально обусловленных подструктур личности, от «персоны». В естественности поведения он не стремится к укреплению собственного социального статуса и потому не подчеркивает его ни соответствующими формами одежды, ни словесными формами обращения. Пребывая в состоянии «как дети», святой отличается невинностью и наивностью. Дети не наделены святостью, которая вырабатывается в течение жизни и носит вторичный характер.

В.Джемс выделяет следующие персоналистические черты святого (Джемс, 1992: 220–221):

1. Ощущение более универсальной жизни, чем суетное эгоистичное существование земных существ. Убеждение в существовании дружественной Верховной Силы достигается разумом и непосредственным чувством,

2. Чувство интимной связи с Верховной Силой и добровольное подчинение ей,

3. Ощущение безграничного подъема и свободы соответствует исчезновению границ личной жизни,

4. Чувство любви и гармонии, невозможность отрицания, принятие интересов других людей.

Святой – вне культурных детерминант и религиозных парадигм, он акультурен и внеконфессионален. Он принимает возможность изменения символики своей религиозности. Признает явленность Бога через различные атрибуты и значимость разнообразия форм Откровения. Спасение предполагает личностное и конфессиональное равенство и толерантность. Институционализированная церковь распадается на множество удельных церквей. Вероучение не отличается догматической строгостью и носит «парасектантский» характер. Ритуал характеризуется вариативностью. Проецируя естественность и спонтанность, он пребывает вне требований традиции и Superego. Это существо, проживающее незаметно.

Он не является торговцем предметными чудесами. Отношение к чуду может быть лишь одним – поиск не «чудесного» ритуала, не предметных чудес, но высших ценностей и «истинной» духовности. «В

религии главное дух, а не чудо», — замечает И.А. Ильин (Ильин, 1993: 171). Чудесны не предметные манипуляции с вещами, не хождение по водам, не исцеление больных. И для Будды и для Христа таковые «чудеса» представляют собой недостойные занятия. Чудесно явление духовного в душевном, святого в мирском, безусловного в условном, божественного в человеческом, вечного во временном. Сама вера, пребывающая вне естественных причинно-следственных отношений есть чудо духовного. Предметные, видимые чудеса в Евангелии являются символом чудес духовных, невидимых. Каждый святой есть духовное, личностное, мотивационное чудо. Иисус, который Бог во плоти, который Спас, Мошиах, Христос есть модель чуда. Все мотивационные атрибуты Бога — «чувство солидарности», нравственность, принятие, дух, любовь к врагам — являются чудом. Все они непрагматичны и в социальном плане «протivoестественны». Все они, как и сама святость, являются формой «антропологического» доказательства бытия Бога. Святой — персонифицированное чудо (сиддха).

Такой противоречивый гуру как Ошо Раджниш учит ироничному, несерьезному отношению к собственным идеям и словам. (Подобно Лао-цзы, называющего себя старым дураком или шестому патриарху Чань Ху-нэню (Эно), весело водрузившему на плечи бычьего голову взамен собственной). Измерение праздничности, игры — одна из важнейших характеристик святости и самоактуализированной личности, которая символизируется в образе первого чуда Иисуса Христа в Кане Галилейской — превращения воды в вино [Иоанн 2:1–11]. Вино — символ души святого, «принявшего Христа», самоактуализированной личности. В игре само действие отождествляется с целью, переставая быть средством для достижения внешней цели. Праздничная игра — это способность наслаждаться каждое мгновение всем происходящим.

Святой характеризуется непосредственным, мистическим отношением к Богу, в том числе — вне опосредования теистической формы. Подобно психозфренику, мистик теряет контакт с внешней реальностью. Мистический опыт — это опыт всеединства: вещей и явлений, человеческих личностей, выход за границы повседневного ощущения пространства и времени. Обретаемая мистиком истина не может быть выражена рационально. Мистицизм, отмечает В. Джемс, характеризуется пантеистическим «восприятием целостности космоса». Он склоняется видеть в нем «идеальный тип религиозного опыта» (Джемс, 1992: 330–342).

Классическим наименее мифологизированным примером индийской и общемировой святости является Шри Рамана Махарши. На про-

тажении всей жизни его взгляды не менялись. Он не создавал собственной философии, но, как предполагается, в рамках парадигмы адвайты (монизма) просто отражал различные стороны Истины, Единого Бытия, вечного, непроявленного Истинного Я, лежащего в основе всех творений. Мир нереален лишь в качестве совокупности отдельных самостоятельных явлений, «отвлеченных начал», но реален в качестве эманации Истинного Я. Данный подход в парадигме всеединства элеатов и неоплатонизма нивелирует образ персонифицированного, достойного авторитарного поклонения и молитвы Бога. Но Махарши в традиции концепции диалектического единства Атмана и Брахмана подчеркивает единство почитающего и Почитаемого. И пребывающий в молитве человек, и Бог действительны только как проявления Истинного Я. Некоторые боялись, что этот взгляд отрицает существование личного Бога, которому можно было бы молиться. Такой подход, однако, превосходит доктрину религиозности, не отрицая ее, ибо в конечном счете почитающий обретает Единство с Почитаемым. Человек, который молится, и Бог, к которому обращена молитва, реальны только как проявления Истинного Я. Целью его построений является – в парадигме Платона, Августина, Декарта, Канта – «феноменологическая редукция», самопознание трансцендентальной Самости, лишённого катафатических атрибутов Истинного Я. Одним из лейтмотивов его проповедей является идея невозможности познания человеком самого себя (и соответствующей тщетности вопросов о посмертном состоянии человека). «Почему вы хотите узнать, кем будете, когда умрете, не зная, кем вы являетесь при жизни? Узнайте сперва, кто вы здесь и сейчас» (Шри, 1991: 30). Метод «внутреннего вопрошания о себе» есть безмолвный, лишенный мыслей выход за пределы Эго, собственной личности, «заклочение мира в скобки» и растворение в Истинном Я. Трансцендирующее самовопрошание «Кто Я?» возможно в миру, без отречения от него – но без личной, эгонистичной заинтересованности. Призывая к следованию пути Любви и Преданности, Махарши отождествляет Бога, Гуру и Истинное Я. Внешний гуру призван трансформироваться во внутреннего Гуру («буддовость», «христосовость», «во мне Христос» [Гал. 2:20]). Он учил чаще не словом, но энергией Духовного Безмолвия. Исповедуемая им садхана, духовная практика – выше различий между религиями, не зависит ни от какой отдельной религии, не требует изменения конфессиональных вероисповеданий – ислама, буддизма, христианства. Когда индивид начинает обращаться к Богу не для удовлетворения своих первичных потребностей, а для обретения благодати, его ум начнет очищаться. Божественная благодать

принимает форму Гуру и учит его Истине. Покой – главный критерий обретения Истинного Я, которое всегда «здесь и рядом». «Ум преданного обретает силу и оказывается в состоянии обратиться внутрь. Посредством медитации ум проходит дальнейшее очищение и в нем воцаряется покой, в котором нет ни малейшего волнения. Эта спокойная гладь и есть Самость, Истинное Я» (Шри, 1991: 69) В безмолвной медитации индивид сначала внимательно наблюдает ощущения, эмоции и мысли, затем то, что ощущает и мыслит, и так – вплоть до трансцендентального Я. То, что Махарши называет «искать Истинное «Я», Гурджиев обозначает как «помнить себя», Кришна-мурти – «быть сознательным»,

Мистические состояния не зависят ни от духовных практик, ни от добродетельной жизни, ни от молитвенного состояния. Мистические состояния полагаются супранатуральными, сверхъестественными, абсолютно не зависящими ни от социальных условий, ни от волевых усилий или психоделических практик человека. Бог избирает совершенно случайного и недостойного человека и делает его своим орудием. Мистические способности имеют начало, развитие – середину, поиск пути – и завершение, совершенство. Экстаз в Боге сопровождается мистической смертью, отчуждением от привязанностей, пассивностью в отношении Бога.

Мистик избегает институционализированной религиозности. Что отражается в известном высказывании Иоганна Кассиана: «Монах должен прежде всего избегать женщин и епископов», то есть семью и церковь. «...Как раз за пределами институциональных образцов, – пишет современный исследователь Кейс Ваайман, – обнаруживаются источники духовности, которые иногда питают целое поколение... Однако с ходом времени эти источники обрастают правилами и уставами в такой степени, что оказываются заблокированными, и от первоначальной духовности остается лишь едва различимый окаменелый след» (Ваайман, 2009: 10) Клирики тяготеют к власти, монахи – к пребыванию в пустыни. *Большинству из «их святейшеств» и «преосвященств» бесконечно далеко до воплощения святости.*

К.Г. Юнг пишет о типичности аватары, воплощения риши, духовидца и философа в образе Шри Раманы. В тени дерева святой, человеческое Я размышляет о своём собственном упразднении, топя мир многих вещей во Всеедином Бытии (Юнг, 1993: 49). Познать себя означает быть собой. К этому состоянию не приобщаются, оно открывается в себе самом. Святой не отождествляет себя ни с телом, ни с эго. Не доверяет уму и отрицает его значимость на уровне Самости.



Едва ли всегда святой мудр, и наоборот, мудрецы не всегда святы. Западное соотношение «человек и Бог» проецируется в психологическом, точнее метафизическом и трансцендентальном индуистском единстве «Я» и «Самости». «Самость», в парадигме Юнга и Шри Раманы, уподобляется «Богу».

Мистицизм проецирует состояние и образ собственного тварного пребывания на границе между бытием и небытием. Соприкасаясь с небытием, индивид осознает постоянное порождающее бытие влияние (божественного) всемогущества. Бытие выступает формой небытия. Граница между жизнью и смертью, бытием и небытием растворяется. Божественный абсолют предстает в виде временности, тварности и смертности. Бытие и жизнь человека предстают как творение Бога, как незаслуженный дар. На этом фоне жизнь человека превращается в форму осуществления миссии и компенсирующего этот дар жертвоприношения. Жизнь, дистанцируясь от эгоизма, превращается в жертвенное служение.

Общинное, статусное бытие святого носит смоделированный, мифологический, проективный характер. Представители общин видят в нем предмет подражания и сакрализации. Образ святого канонизируется в соответствии с их идеалами и структурами восприятия. При этом идеологизированность, мифологичность, инфантильность восприятия отождествляется с историчностью. «Истинность» веры, абсолютная добродетели, произведенные чудеса посредством исторических методов не раскрываются. Иерофаническая история не есть предмет изучения научной истории. Не она сама, но ее основания изучаются психологами, феноменологами, религиоведами, герменевтами.

«Святой», «истинно верующий» есть «самоактуализатор». В средние века самоактуализированных людей называли божьими или святыми людьми. Если определять веру в терминах социального поведения, подчеркивает А.Г. Маслоу, то всякого самоактуализированного человека, даже самого закоренелого атеиста, мы должны будем признать глубоко верующим человеком; но если религиозность понимать традиционно в качестве веры в сверхъестественное начало и в качестве отправления культовых обрядов, тогда мы приходим к прямо противоположному выводу (Маслоу, 1999: 244). Святого не фрустрирует ситуация выбора. Он не избегает её и осуществляет выбор без смятения, легко и свободно. Поэтому, ритуал освящения, придающий повседневной мирской ситуации трансцендентное, священное значение, измерение, по предназначению должен символизировать трансформацию личности в процессе самоактуализации. Восприятие любой «мирской»

ситуации в качестве предельно значимой, священной остается одним из главных атрибутов самоактуализированной личности. Изобилие так называемых нравственных проблем и моральных вопросов, замечает А. Маслоу, вызвано недостатком жизнелюбия, обусловлено отсутствием базового принятия действительности или же является следствием базовой неудовлетворенности (Маслоу, 1999: 255). Достаточно окунуться в самоактуализационное принятие жизни, приобщиться к любви к миру, окружающим и себе, пишет он, как многие «религиозные» проблемы покажутся несущественными; они не разрешаются индивидуумом, но перестают для него существовать. Человек понимает, что проблема ношения брюк, головных уборов в храме, потребления мяса в определенные дни и пр. несущественна и порождается сознанием неактуализированной личности. Склонность задаваться многими вопросами, которые мы по привычке относим к разряду моральных и религиозных – на самом деле, замечает А.Г. Маслоу, форма психопатологии средне-статистического человека. То, что для него воспринимается в качестве мучительного выбора, «для самоактуализированного человека даже не вопрос, и он управляется с этим так же легко, как с выбором, танцевать или не танцевать» (Маслоу, 1999: 256). Для самоактуализатора не существует проблемы религиозных различий. Он не источает угрозу и не видит ее со стороны. Тем самым он порождает в окружающих состоянии противоположные подозрительности, тревоге и страху. Человек, не удовлетворенный в своих первичных потребностях, зафиксированный на них, пребывает в собственной психической реальности. Он воспринимает мир и собственное отношение к Богу как сферу проявления конкуренции ради осуществления витальных потребностей. Необходимо подавлять «неверных» и подчиняться Заповедям ради удовлетворения первичных потребностей и потребности в безопасности. Человек, преодолевший фиксацию на витальных потребностях, личностно самодостаточен и не рассматривает окружающих его людей, представителей различных конфессий в категориях «свой-чужой».

Святой воспринимает «как все есть на самом деле». Его восприятие лишено психологических защит и невротических проекций. Он адекватен гносеологически и на уровне поведения. Психологические защиты не искажают его восприятие собственными неврозами.

В гуманистической, мистической, антропологической парадигме Бог понимается в связи с человеком (Ранер, 2006). (В соответствии с классической формулой Ангелуса Силезиуса: «Я знаю: без меня Бог не проживет и мига; // Не стань меня – и ему придется испустить дух»). «Спасение» есть становление, обретение полноты бытия, самотранс-

цендирование, превосхождение себя. «Цель человека в гуманистической религии, – пишет Э. Фромм, – достижение величайшей силы, а не величайшего бессилия; добродетель – в самореализации, а не в послушании. Вера – в достоверности убеждения, она основана на опыте мысли и чувства, а не на том, чтобы бездумно принимать чужие суждения. Преобладающее настроение – радость, а не страдание и вина, как в авторитарной религии» (Фромм, 1989: 168). Сам Бог не есть Бог мёртвых, но живых [Матф. 22:32]. Филон понимает веру как совершенное состояние души, как цель развития личности, направленную на Бога (Бультман, 2004: 158). Созидание религиозных, в частности христианских, мифов, согласно Юнгу, служит обретению «истинной человечности», самоактуализации личности, что символизируется в образе Христа (Даурли, 1999: 32). Иисус Христос предстает в качестве предела трансцендирования и самоактуализации личности (Ранер, 2006: 626). Святой проявляет личностное, экзистенциальное бытие во всей его полноте в соответствии с максимой: «Я есмь истина» [Ин. 14, 6]. С другой стороны, вочеловечивание Бога как форма кенозиса, акта, в котором Бог обратился к людям, есть принесение Им в жертву своего главного атрибута – всемогущества, жертвоприношение своей инаковости миру и человеку. В акте самоактуализации, осуществления святости кенозис отождествляется с теосисом. Христос – человек и одновременно Бог, абсолют развития, платоновская идея человека. Христос – один из символов Самости. Архетипический образ предстает в виде личности. Христос – это символ и парадигма самоактуализации. Мешает достижению целостности доминантность тех или иных богов или демонов и соответствующая доминантность стоящих за ними архетипических подструктур личности. Человек встречается с Богом в границах собственной психики. Актуализированная личность не ищет спасения извне. Она сама несет в себе возможность собственного спасения. Откровение является проявлением коллективного бессознательно-го в виде новой истины, компенсирующей односторонность развития сознания. Откровения меняют структуру психики человека. Бог ищется внутри, а не снаружи. «Внешний» Бог-Отец определяет необходимость церкви. «Внутренний» Бог-Сын эту необходимость исключает. Полнота божественного откровения определяется единством богов и богинь в единстве различных религий, единством, т. е. актуализированностью, человеческой психики.

Человек выделил религию в особую сферу – в культе, церковных институтах – из-за собственного трагического отчуждения от своего основания и глубины, замечает П. Тиллих. «Согласно визионеру, напи-

савшему последнюю книгу Библии, — подчеркивает он, — не будет храма, ибо Бог будет всё во всём. Не будет сферы секулярного, а потому не будет и сферы религиозного. Религия вновь будет... субстанцией духовной жизни человека» (Тиллих 1995: 241). Религиозность реализуется не в подготовке к смерти, а в повседневной жизни, «здесь и сейчас». Религиозность, теологический дискурс проявляются не в словах, не в текстах, а в повседневной жизни, в каждом простейшем бытовом поступке. Святой живет только «здесь и сейчас» — без проекций прошлого и будущего.

Священное как сверхзначимое не тождественно религиозному, не ассоциировано жестко с понятием Бога. Единство государства, жизнь, наука, любовь, оставаясь ценностями «мирскими», могут быть одновременно священными. Для святого все священно. Религия осуществляется как человеческое отношение к священному» (Бергер, 1996: 348). Мирская, повседневная духовность, отношение между человеком и Богом осуществляются в контексте личной биографии, работы, собственности, гостеприимства, семейных отношений (Вайман, 2009: 7–8). Религиозность выходит за стены церкви и мечети, становясь характеристикой отношения к миру и человеку. Святость, характеризуя личностную и религиозную зрелость, выходит за границы теизма. «Священное» является более фундаментальной категорией, чем понятие «Бог». «Смерть Бога» не означает устранение религии (Ваттимо, 2008: 305). Ответственному за себя самоактуализатору не нужна искупительная жертва Христа, ибо он, вспомним Стриндберга, «самим собой точно займется сам» (и Христос перестает быть только «козлом отпущения», искупительным агнцем). Святость есть самоактуализированность личности. И «только святые есть человечество» (Маслоу, 1999: 90).

#### *Библиография*

- Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. — Киев: Лыбидь, 1991.
- Элиаде М. Священное и мирское. — М.: Изд-во МГУ, 1994.
- Тиллих П. Динамика веры // Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995.
- Голмен Д. Многообразие медитативного опыта. — Киев, «София». 1993.
- Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. — М.: Республика, 1992.
- Фромм Э. Человек для себя // Бегство от свободы; Человек для себя. — Мн.: ООО «Попурри», 1998.
- Маслоу А. Психология бытия. — М.: «Рефл-бук», «Ваклер», 1997.
- Барт К. Послание к Римлянам. — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
- Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989.
- Даурли Д.П. Болезнь по имени человек. Юнгианская критика христианства // Даурли Д.П., Эдлингер Э., Зеленский В. К.Г. Юнг и христианство. СПб.: Академический проект, 1999.

- Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – Спб., «Андреев и сыновья». 1992.
- Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. – М.: Рарог, 1993.
- Шри Рамана Махарши: Весть Истины и прямой путь к Себе. – Ленинград–  
Тируваннамалай: Шри Раманашрам, 1991.
- Вайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы. – Том I, – М.: Библийско-  
богословский институт св. апостола Андрея, 2009.
- Юнг К.-Г. Об индийском святом // О психологии восточных религий и философий. –  
М.: «Медиум», 1993.
- Маслоу А.Г. Мотивация и личность. – СПб.: Евразия, 1999.
- Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. – М., Библийско-  
богословский институт св. апостола Андрея, 2006.
- Бульман Р. Теология апостола Павла // Избранное: Вера и понимание. – Том I–II.  
«Российская политическая энциклопедия», 2004.
- Тиллих П. Теология культуры // Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995.
- Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество. – М.: Аспект Пресс,  
1996.
- Ваттимо Дж. После христианства // Сравнительная философия: знание и вера в кон-  
тексте диалога культур. – М.: Вост. лит., 2008.

## 2.8. Игра как ритуализированная форма деятельности

(Гутенёв М.И.)

### El juego como forma ritualizada del comportamiento

(Guteniov Maksim I.)

**Резюме.** Рассматривается тема игры как одна из популярных тем в философских, психологических, культурологических исследованиях. Анализируется роль игры в религиозной жизни различных народов и в православном богословии. Раскрывается вопрос о соотношении ритуала и игры. Автор дает новое универсальное определение понятия «игра», обобщая и систематизируя различные существующие подходы. Делается вывод, что игра требует дальнейшего философского и теологического осмысления.

**Resumen.** En el capítulo se examina la importancia del juego como uno de los temas actuales de las investigaciones filosóficas, psicológicas y culturológicas; se analiza el papel del juego en la vida religiosa de diferentes pueblos y en la teología ortodoxa; también se plantea la cuestión sobre la relación entre el ritual y el juego. El autor da una nueva definición universal del concepto de “juego”, a partir de la sistematización y generalización de diferentes enfoques. Considera también que el juego como el fenómeno psicológico y social exige ser comprendido en su aspecto filosófico y teológico.

**The resume.** The theme of game as one of the popular topics in philosophical, psychological and cultural studies is examined. The role of game in religious life of various people and in the Christian theology is analyzed. The question of the ritual and game parity is developed. The author puts forward a new universal definition of the concept «game», generalizing and systematizing various existing approaches. His conclusion is that the game needs further philosophical and theological conceptualization.

Роль ритуала, его игровая природа и символичность – тема, не теряющая актуальность, несмотря на исследования ее различных аспектов. Изучение ритуала в европейской науке восходит ко второй половине девятнадцатого века. Ритуал и его функции интерпретировались в антропологии, философии, языкознании, этнографии, литературоведении и теологии.

На современном этапе исследования феномена ритуала особенно важно обращение к той стороне действительности, которая может быть названа метафизической. Так как ритуал, вновь и вновь дублируя акт творения, не только приоткрывал завесу сакрального, подобно мифу, но и заставлял переживать то, что возникло в акте творения. Как онтологический феномен ритуал осуществляет постоянную связь сакрального и мирского, играя значительную роль в рамках теистического мировоззрения.

В православном богословии существует семь церковных таинств. Под таинствами понимаются священнодействия, ритуалы и обряды, через которые верующим сообщается невидимая божественная благодать. Церковное учение, занимающееся учением о таинствах, ритуалах,

священнодействиях называется сакраментологией. В настоящее время в Православной Церкви принято считать таинствами Мирропомазание, Крещение, Евхаристию, Покаяние, Священство, Брак и Елеосвящение; все остальные священнодействия относят к числу обрядов.

В таинствах происходит непосредственная встреча человека с Богом, человек приобщается к Божественному естеству. Усвоение таинств, по учению Православной Церкви, должно быть деятельным, а не пассивным: «Сами Таинства в Православии спасительны лишь при условии искреннего стремления человека духовно и нравственно измениться. Одно внешнее же их принятие без сознания своей греховности, без искреннего покаяния может даже повредить человеку. Апостол Павел пишет о Причащении: ...кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе (1 Кор. 11, 29). И это относится ко всем Таинствам без исключения. Магическое восприятие Таинств, церковных священнодействий, культа в целом является одной из главных причин вырождения христианской религии, ее искажений, сползания к язычеству» (Осипов, 2004: 239).

Несмотря на то, что сама церковь считает, что различия между церковными таинствами и языческими ритуалами существенны и не имеют ничего общего, она не объясняет сходство некоторых христианских таинств и языческих мистерий (например, такое таинство как крещение присутствует и в культуре некоторых нехристианских народов). В статье мы не будем вдаваться в историю возникновения церковных таинств. Особый интерес в теологии для нас представляет такая ритуализированная форма деятельности, как игра.

Игра всегда была элементом духовной и религиозной культуры. Так, например, древние греки для обозначения игр, проводившихся по поводу различных религиозных празднеств, а также всяких других состязаний использовали слово «агон». Главную роль в них играли спортивные, художественные и конные соревнования.

Общегреческие игры – Олимпийские, Пифийские, Немейские и Истмийские находились под покровительством Зевса, Посейдона и Аполлона и проводились неподалеку от храма богов. Свой бог был и у каждого игрока, причем самым счастливым считался тот, кому помогает Зевс.

Греческие атлеты, в особенности олимпийские чемпионы, воспринимались, прежде всего, как любимцы богов. Считалось, что войско, в котором находился олимпиец, защищает сам Зевс. По мнению М.Л.Гаспарова, греческие соревнования по своему духу гораздо ближе к суду божьему, чем к современным спортивным состязаниям (Гаспа-

ров, 2009: 416). Греческие игры должны были выявить не того, кто лучше всех в данном спортивном искусстве, а того, кто лучше всех вообще. Спортивная победа была лишь одним из проявлений божественной милости, а состязание – лишь испытанием на обладание этой милостью.

Ритуальные игры играли существенную роль в психической жизни многих древних народов. Ритуал являлся для них набором определенных действий, посредством которых они вступают в непосредственный контакт с богами. Ритуал имел несколько назначений: он позволял древним высказывать уважение и почтение великим силам, позволял им прикоснуться к божественной энергии и, в то же время, не быть поглощенными ею, поскольку обмен происходил под надежной защитой ритуала.

Видный английский религиовед и этнолог Д.Д. Фрэзер в одном из своих значительных трудов «Золотая ветвь», пытаясь выявить истоки религиозного миропонимания, также обращался к ритуалу и к игре.

Так исследуя религиозные ритуалы различных народов и влияние магии на жизнь человека, Фрэзер пишет о запрещенной игре у детей эскимосов: «мальчишкам запрещалось играть в «веревочку» из боязни того, что, когда они станут взрослыми охотниками, их пальцы могут запутаться в веревке гарпуна» (Фрэзер, 1983: 28).

Игровой элемент присутствует в одном из распространенных в древности ритуалов – предание смерти правителя. Многие древние племена считали богов смертными подобно человеку. Так у многих первобытных народов правители нередко предавались смерти по истечении установленного срока или умерщвлялись по причине их одряхления. Так Д.Д. Фрэзер в своей работе упоминает о пережитке умерщвления вождя, который присутствует на Гавайских островах, на празднике Макагити.

Праздник Макагити справляется в последний месяц года, он обязательно был сопряжен с различными играми, танцами, плясками. «Праздник обязательно открывает местный царек. По такому случаю его величество надевает свою лучшую мантию и шлем и – часто в сопровождении толпы подданных – гребет в лодке вдоль берега. Царь садится в лодку чуть засветло, а заканчивает речную прогулку на восходе солнца. Во время высадки царя на берег его встречает самый сильный и опытный воин. Воин этот следит за приближением лодки к берегу, и, когда царь выходит на сушу и снимает свою мантию, он с расстояния примерно в тридцать шагов бросает в него копье. Тут царю не до шуток: он должен поймать брошенное копье рукой, иначе оно



пронзит его. Поймав копые, царь под мышкой несет его острым концом книзу в храм. При входе царя в храм толпа собравшихся устраивает инсценировку боя: в воздухе мелькают тучи копий с зауплеченными наконечниками, Камамеа (царьку) много раз советовали упразднить этот смехотворный ритуал, во время которого он ежегодно рискует жизнью, но советы действия не возымели. Царь неизменно отвечал, что он в состоянии поймать копые, брошенное в него любым островитянином. Во время Макагити на острове отменяются все наказания, и, сколь бы неотложным ни было дело, никто не имеет права покидать место, в котором его застало начало праздника»(Фрезер, 1983: 270).

Ритуальные игры также имели место и в религиозной культуре славян. Интересно, что некоторые славянские игры, идущие из глубокой древности, даже были запрещены в дальнейшем, так как они имели языческое происхождение и препятствовали тотальному установлению православия. Так в «Домострое» пляски, скаканья, гудения различными инструментами считались богомерзкими и бесовскими: «в кое время родителей своих поминают, и они бы нищих поили и кормили по своей силе, а скоморохом, гудцом и всяким глумцом запрещали и возбраняли теми бесовскими играми смущать православных» (Афанасьев, 1983: 64).

При царе Михаиле Федоровиче по распоряжению патриарха, особые гонения начались на скоморохов и их игры, например, были отобраны музыкальные инструменты и публично сожжены, как орудия дьявола (Афанасьев, 1983: 65). При Петре Первом «бесовские игры» окончательно утратили для масс свое языческое освещение и сделались массовым увеселением.

На сегодняшний день одним из запутанных вопросов является вопрос о соотношении игры и ритуала. Нередко зыбкость границ и отсутствие четких представлений о природе этих явлений приводит к расширению сферы игры за счет ритуальных форм поведения и наоборот. Существует несколько мнений об их соотношении: первое считает, что игра генетически восходит к ритуалу, а вторая точка зрения заявляет, что игра и ритуал существовали на протяжении всей истории человека. Как бы то ни было, можно сделать следующий вывод: используя форму ритуала, игра существенным образом отличается от него. Во-первых, ритуал исполняется только в ситуациях, связанных с кризисными моментами жизни коллектива (смерть, свадьба, рождение), либо изменениями в окружающей среде (смена времен года, стихийные бедствия). Неритуального оформления эти

ситуации не имели. Во-вторых, в игре есть категория зрителя, которой нет в ритуале. Для ритуала характерна неизменность воспроизведения, а для игры – большая возможность импровизации. Если ритуал передается из поколения в поколение путем заучивания его частей, то игра – с помощью правил. Следовательно, нам нужно выяснить, что такое игра.

Тема игры является одной из самых популярных в философских (Й.Хейзинга, Э. Финк, Г. Гадамер), культурологических (Ф. Шеллинг, Ф. Шиллер Р. Кайуа), психологических (Э. Берн, С. Миллер, Д. Дьюи) лингвистических (Л. Витгенштейн), литературоведческих (М. Бахтин), логических (Е. Шикин, А. Чхартишвили) исследованиях. Естественно, что в разных дисциплинах дается разное определение термина игры. Возникает необходимость дать универсальное определение игры, которое бы объединяло все достижения перечисленных дисциплин.

Существует множество подходов к интерпретации понятия игры. Упоминание об игре встречается в индийских Ведах, в Библии. В философии игровую деятельность начали изучать еще древние философы античности – Платон и Аристотель (Аристотель, 1984: 375–645). Они рассматривали игру в метафорической форме, не давая четкого ее определения. Тем не менее, в «Законах» Платона автором уже был выделен ряд форм игры – прыгание, скакание, движение, издавание звуков, плясание (Платон, 1972: 117).

Игра и ее эстетические аспекты анализировались представителями немецкой школы философии И. Кантом и Ф. Шиллером. Так, И. Кант усматривал в игре активные и созидательные силы. В работе «О педагогике» (Кант, 1980: 445–504). И. Кант пишет об игре как способе воспитания ребенка. В «Критике способности суждения» (Кант, 2006: 512), имея в виду эстетические феномены и искусство, часто упоминает «свободную игру познавательных способностей», «свободную игру способностей представления», игру душевных сил. Свободную игру ощущений, доставляющую удовольствие, Кант делит на игру звуков, игру мысли и азартную игру. Только первые два вида он связывает с изящными искусствами, хотя во всех трех усматривает эстетический характер разной степени интенсивности.

У Ф. Шиллера игра стала центральным понятием его культурологической и эстетической теории. Вся теория культуры выстраивается Ф. Шиллером по модели искусства, понятного как игра. Игра у него предполагает освобождение от физического и нравственного принуждения, от нужд реальности, от гнета собственных потребностей и страстного принуждения. Игра, в его понимании, есть свободная

незаинтересованная деятельность, свободное применение душевных сил человека. Человек вступает в царство игры как эстетической видимости, освобождаясь от давления обстоятельств и интересов, от «природы», это и есть его вхождение в культуру. «Человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и он бывает лишь вполне человеком, лишь тогда, когда играет» (Шиллер, 2007: 37).

Одно из первых в мире настоящее систематическое исследование игры связано с монографией нидерландского ученого Йохана Хейзинги «Homo Ludens». Й. Хейзинга дает следующее определение игры: «Суммируя с точки зрения формы, мы можем назвать игру свободной деятельностью, которая осознается как «незаконно» и вне повседневной жизни выполняемое занятие, однако она может целиком овладевать играющим, не преследует при этом никакого прямого материального интереса, не ищет пользы, – свободной деятельностью, которая совершается внутри намеренно ограниченного пространства и времени, протекает упорядоченно, по определенным правилам и вызывает к жизни общественные группировки, предпочитающие окружать себя тайной либо подчеркивающие свое отличие от прочего мира всевозможной маскировкой» (Хейзинга, 2004: 214).

Интересно, что та часть определения Й. Хейзинги, где игра представляется как деятельность, не обусловленная никакими материальными интересами, исключает из него различного рода азартные игры и тотализаторы. Формы таких игр бесконечно разнообразны, но они не занимают практически никакого места в работе Й. Хейзинги.

Особо важными представляются выявленные им основные признаки игры: 1) свободная деятельность; 2) выход из повседневной жизни; 3) материальная незаинтересованность; 4) временная ограниченность; 5) пространственная ограниченность 6) упорядоченность; 7) напряженность; 8) правилосообразность; 9) исключительность и обособленность участников игрового процесса. Хейзинга считал, что играть могут не только люди, но и животные.

В отличие от Й. Хейзинги, немецкий философ Эйген Финк считал, что игра присуща только человеку. В своей работе «Основные феномены человеческого бытия» он дал следующее определение игры. «Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни Бог играть не могут». Однако так же, как и Й. Хейзинга, Э. Финк приходит к выводу, что игра пронизывает все сферы человеческой деятельности: «Уже чисто эмпирическое изучение человека выявляет многочисленные феномены явной и замаскированной игры в самых различных сферах жизни.

обнаруживает в высшей степени интересные образцы игрового поведения в простых и сложных формах, на всех ступенях культуры – от первобытных пигмеев до позднейиндустриальных урбанизированных народов. Все возрасты жизни причастны к игре, все опутаны игрой и одновременно «освобождены», окрылены, очастливлены в ней – ребенок в песочнице точно так же, как и взрослые в «общественной игре» своих конвенциональных ролей или старец, в одиночестве раскладывающий свой «пасьянс» (Финк, 1988: 369).

Немалый интерес представляет подход к игре другого немецкого философа Г. Гадамера. Игра, по его мнению, является атрибутом лишь человеческой деятельности: «...игра является элементарной функцией человеческой жизни и человеческая культура без нее вообще невымыслима» (Гадамер, 1991: 287). Г. Гадамер отмечает, что игра обладает своей собственной сущностью, она вовлекает в себя игроков и держит их. Соответственно субъектом игры является не игрок, а сама игра. Способ бытия игры Г. Гадамер описывает как самопрезентацию. «Игра теперь выглядит как самодвижение, не преследующее осмысленной цели, – движение ради движения, так сказать, феномен трансцендирования, самопредставления бытия живого. В конечном счете игра есть не что иное, как саморепрезентация игрового действия. Игра всегда требует участия в ней» (Гадамер, 1991: 289).

Психологи же подходят к анализу игры уже совершенно с других позиций. Так, американский психолог и психиатр Эрик Берн, автор работы «Игры, в которые играют люди: психология человеческих отношений» (Берн, 1992: 400) нашел широкое применение игре в своем транзактном анализе. Игровая деятельность в его понимании представляет средство познания и самопознания личности. Игры представляют собой некие формы поведения со скрытым мотивом, при которых один из взаимодействующих субъектов добывается психологического или иного преимущества над другим (выигрыша). Игры могут быть «хорошими», когда другой субъект не страдает от выигрыша первого, и «плохими», когда маневры и обманная стратегия первого субъекта приводят к ущемлению благополучия второго. Стоит особо отметить вклад Э. Берна в типологию игр. Он и его сотрудники типологизировали более сотни различных игр: «супружеские игры», «игры алкоголиков», «игры преступного мира», «игры жизни» и т.д.

«Игра является парадоксальным поведением, – считает автор «Психологии игры» С. Миллер. – Исследования уже известного, тренировки в уже освоенном, дружеская агрессивность, секс без коитуса, волнение без повода, социальное поведение, не определенное специфической

общей деятельностью или социальной структурой, притворство не ради обмана – все это игра» (Миллер, 1999: 291).

С. Миллер считает, что игра оказывает большое влияние на развитие человеческого мышления – это представляется нам особенно важным: «Интеллектуальное развитие происходит благодаря длительному, активному взаимодействию ассимиляции и аккомодации. Умственное приспособление имеет место, когда эти два процесса уравновешивают друг друга. В другом случае преобладают либо аккомодация, либо ассимиляция. Результатом этого является подражание... Игра и подражание являются частью интегрального развития мышления и, следовательно, проходят через те же самые стадии развития» (Миллер, 1999: 112–113) – пишет английский психолог. Проанализировав многочисленные случаи взаимодействия процессов ассимиляции и аккомодации в различных играх и их роль в формировании навыков и умений, С. Миллер приходит к выводу, что в человеческом обществе во всех возрастных группах протекают эти процессы.

Швейцарский психолог Ж. Пиаже в работе «Психология интеллекта» (Пиаже, 2004: 192) рассматривал игру как естественную по своей природе, присущую ребенку активность, в рамках которой он познает мир. Он считал, что развитие игры происходит спонтанно, в соответствии с интеллектуальным созреванием, по мере которого содержание ее все более приближается к адекватному отражению реальности.

Советский психолог Д. Эльконин, классик в области психологии игры, определил ее как деятельность, в которой складывается и совершенствуется управление поведением. Особый акцент он делал на роли игры в развитии мотивации, умственных действий, преодоления «познавательного эгоцентризма» (Эльконин, 1999: 358).

Можно сделать вывод, что психология, как было показано выше, рассматривает игру как форму поведения. Таким образом, психология приходит к выводу, что игры имеют место и в животном мире, и в человеческом сообществе.

Одним из наиболее последовательных и непротиворечивых исследований феномена игры представляется работа французского антрополога и социолога Роже Кайуа «Игры и люди». Игра, в понимании Р. Кайуа, представляет собой «свободную и добровольную деятельность, источник радости и забавы» (Кайуа, 2007: 45). Р. Кайуа понимает игру как особую деятельность, которая характеризуется следующими признаками: 1) свободная; 2) обособленная; 3) с неопределенным исходом; 4) непроизводительная; 5) регулярная; 6) фиктивная.

К сожалению, сложность и многоплановость рассматриваемого феномена, не позволяет многим исследователям сформулировать однозначное определение игры. Из всех перечисленных выше подходов к игре, мы считаем, что самым уместным будет деятельностный подход, рассматривающий игру как вид деятельности. Игра обладает всеми атрибутами деятельности, в игре есть субъект и объект. Субъектом игровой деятельности выступает активная «иницирующая сторона», человек, который принимает решение о начале игры и контролирует ее ход. Объектом игровой деятельности является сама игра. В любой игре всегда есть определенная цель, она целесообразна и сознательна.

Обобщая и систематизируя все предыдущие подходы можно предложить следующее определение: игра – это свободная, производительная, обособленная, упорядоченная, ограниченная пространством и временем правилосообразная деятельность с неопределенным исходом, сопровождающаяся ирреальностью по сравнению с обычной жизнью.

Игра возникла в глубокой древности, еще в родовом обществе. При первобытнообщинном строе игры имели своей целью воспитание детей и юношества или тренировку членов общества для их трудовой деятельности. Участники игры упражнялись в метании копий, стрельбе из лука и выслеживании добычи. Иногда игра приобретала характер состязания между двумя большими группами людей, родовыми общинами или мужчинами и женщинами. Воспроизводя процесс охоты, участники игры изображали охотников и зверей, подражали их поведению. Такое поведение, как правило, носило ритуальный характер на ранних ступенях развития человеческого общества.

Для того чтобы усилить принадлежность к игре, используются, церемонии, ритуалы, маскировка и эстетическое оформление в виде особого костюма, символики. Так, выдающийся французский этнограф и социолог, представитель структурализма Клод Леви-Стросс писал следующее о соотношении ритуала и игры: «Если мифологическое мышление, принадлежащее к области умозрения, имеет аналогию с бриколажем, осуществляющимся в практическом плане, и если художественное творчество располагается на равном расстоянии от этих двух форм деятельности и от науки, то такого же типа отношения существуют и между игрой и ритуалом.

Любая игра определяется совокупностью правил, делающей возможным практически неограниченное число партий, а ритуал, который также «играется», скорее похож на «привилегированную» партию,

выбранную из всех возможных, поскольку она имеет результатом определенный тип равновесия между двумя сторонами. Такое преобразование легко подтверждается примером с гахуку-гама Новой Гвинеи, которые обучились игре в футбол, но играют несколько дней подряд столько партий, сколько необходимо, чтобы в точности уравновесились проигрыши и выигрыши каждой из сторон, тем самым с игрой обходятся, как с ритуалом» (Левин-Стросс, 1994: 138).

Как мы выяснили, игра присутствовала во многих культурных и религиозных традициях народов, но в современной теологии и в сакраментологии в частности, теме игры не уделено должного внимания. Поэтому игра требует дальнейшего теологического осмысления.

#### *Библиография*

- Осипов, А.И. Путь разум а в поисках истины / А.И. Осипов. – М.: Престиж, 2004.  
 Гаспаров, М.Л. Занимательная Греция / М.Л. Гаспаров. – М.: Терра-Книжный клуб, 2009.  
 Фрээр, Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Д.Д. Фрээр. – М.: Политиздат, 1983.  
 Афанасьев, А.И. Древо жизни / А.И. Афанасьев. – М.: Современник, 1983.  
 Аристотель. Сочинения в 4 т. / Аристотель. – М.: Мысль, 1984. – Т.3.  
 Платон. Сочинения в 3 т. / Платон. – М.: Мысль, 1972. – Т.3, ч.2.  
 Кант, И. Трактаты и письма / И. Кант. – М.: Наука, 1980.  
 Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант. – М.: Наука, 2006.  
 Шиллер, Ф. Письма об эстетическом воспитании человека / Ф. Шиллер. – М.: ДиректМедиа Паблишинг, 2007.  
 Хейзинга, Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004.  
 Финк, Э. Основные феномены человеческого бытия / Э. Финк. – М.: Прогресс, 1988.  
 Гадамер, Г. Актуальность прекрасного / Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991.  
 Гадамер, Г. Актуальность прекрасного / Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991.  
 Берн, Э. Игры, в которые играют люди: психология человеческих отношений; Люди, которые играют в игры: психология человеческой судьбы / Э. Берн. – СПб.: Лениздат, 1992.  
 Миллер, С. Психология игры / С. Миллер. – СПб.: Университетская книга, 1999.  
 Пиаже, Ж. Психология интеллекта / Ж. Пиаже. – СПб.: Питер, 2004.  
 Эльконин, Д. Психология игр / Д. Эльконин. – М.: ВЛАДОС, 1999.  
 Кайуа, Р. Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры / Р. Кайуа. – М.: ОГИ, 2007.  
 Левин-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Левин-Стросс. – М.: Республика, 1994.

**2.9. Отражение религиозных представлений населения Южного Урала в символике орнамента тканых произведений народного искусства (конец XIX–начало XX вв.)**

(Безгодова Н.В.)

**El reflejo de las representaciones religiosas de la población de los Montes Urales del Sur en el simbolismo de decoración de los tejidos del arte popular (finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX)**

(Bezgodova Nadezda V.)

*Резюме.* Фрагмент посвящен отражению символической составляющей орнамента на тканых произведениях народного искусства Южного Урала на рубеже XIX–XX веков. Автор дает описательную характеристику особенностям тканых ремесел коренных и пришлых народностей на Южном Урале, а так же трактовку символической составляющей орнаментальных композиций и мотивов, наиболее часто используемых при выполнении орнамента в тканых видах народно искусства.

*Resumen.* Dicho fragmento está dedicado a la descripción del contenido simbólico en la decoración de los tejidos del arte popular de los Montes Urales del Sur en los confines de los siglos XIX y XX. El autor ofrece una descripción a la particularidad de las artesanías telares de los pueblos autóctonos y foráneos de los Montes Urales del Sur y también muestra una interpretación del contenido simbólico de los motivos y composiciones frecuentemente utilizados en las decoraciones telares en el arte popular.

*The resume.* The fragment is devoted to reflection of the symbolic component of an ornament in the woven works of popular art in the South Urals at the turn of 20<sup>th</sup> centuries. The author gives a descriptive picture of the woven arts created by native-born and newly arrived nationalities in the South Urals as well as an interpretation of the symbolic component of those ornamental compositions and motifs that are most often used during the creation of ornament in the woven sorts of popular art.

Наиболее древней группой народов населяющих Южный Урал на рубеже XIX–XX вв. были и остаются потомки тюркских кочевых этносов: башкиры, татары, казахи, и т.д. (Галиузов, 2000), в их орнаментальной традиции, несомненно, заложены мифологические основы языческого миропонимания степняков-кочевников. Здесь широко отражены их представления о переселении душ (изображение деревьев и птиц, понимаемых как вместилище душ умерших), о культе животных-тотемов, священных покровителей рода (изображение рогов барана, оленя, являвшихся главными защитниками от нечистой силы), оберегов (изображение треугольников). Так же в орнаментальных образах ярко отражено представление о всеобщем мироустройстве. Например, в башкирском орнаменте можно наблюдать космогоническую модель мирового древа, раскрывающего единые связи мира природы, человека и общества.



Башкирский орнамент (как отдельные элементы, так и вся композиция) почти всегда симметричен. Композиция очень емко и образно рассказывает о восприятии мира людьми. Весь мир содержит явления, данные в оппозиции: день-ночь, жизнь-смерть, свет-тьма, мужское-женское, левое-правое и т. д. Это показано через симметрию противостоящих фигур животных (Башкирское народное искусство, 2002). Для того чтобы противоположности во взаимной борьбе не уничтожили друг друга, необходим третий элемент композиции, их разграничивающий – золотая середина, точка отсчета, символическое изображение оси мира. Таким образом, в орнаменте отразились древние представления о тройственном ритме бытия, характерные для большинства народов. Центральной в подобных композициях чаще всего являлась женская фигура, иногда изображение дерева. Порой центральное место занимал символический ромб. Такие замены не случайны и логичны, так как и женская фигура (образ богини всего сущего), и дерево (древо жизни), и ромб (символ земли-пашни) – это символы плодородия, жизнедающего начала.

На башкирских хараусах (холщовых головных уборах) можно встретить как сильно стилизованную антропоморфную фигуру в центре композиции, так и изображение дерева.

Композиция узоров башкирских хараусов многовариантна. Ее нельзя рассматривать как простое заимствование орнаментального сюжета. Соединение в одной композиции коней, дерева, человека, птиц не противоречит народным представлениям. «В башкирском фольклоре, – отмечает исследователь М.М. Сагитов, – в критических ситуациях конь принимает вид священного родового дерева тополя, могучие ветви которого поднимают героя на недосягаемую высоту и тем спасают от врага-преследователя» (Башкирское народное искусство, 1987). Мотив превращения коня в родовое дерево характерен для тюркского эпоса (Илимбетова, 2003).

В узорах на хараусах нашли отражение представления Доисламского периода истории башкир. Основные вехи доисламских верований башкир, представления о священных животных мы можем найти в эпосе «Урал-Батыр», записанном в 1910 году.

Исламская культура, начавшая проникать в культуры башкирского народа в XIII–XV веках и укоренившаяся к XVII веку (История, 1996), обусловила высокую степень стилизации первоначально реалистических форм, что затрудняет «чтение» орнамента и реконструкцию древнейших представлений народа. Исламский орнамент на произведениях башкирского народного искусства это максимально стилизо-

ванные формы, растительные и геометрические мотивы, складывающиеся в знаки и символы.

С помощью знаков-амулетов, в соответствии с религиозными представлениями, человек полагал оградить себя от вредных духов, сглаза и прочих несчастий. Такому назначению орнамента соответствовало его расположение на одежде, и в жилище. В одежде башкир орнаментом украшались, прежде всего, края, разрезы, отверстия: воротник, вырезы, застежки, края рукавов и подола. Края, украшенные узором, считались недоступными для отрицательных воздействий, швы же делались двойными, а в некоторых случаях одежда вдоль швов дополнительно прошивалась цветными нитками. В этом свете небезынтересно заметить, что общепринятые в башкирском языке древнетюркские термины для обозначения вышивки – сигеу, тайну – в их изначальном смысле восходят к понятиям «ограничивать», «обрамлять», «окаймлять» (Янбухтина, 2006).

Что касается орнамента татарской вышивки бытовавшей на Южном Урале конца XIX века, то он состоит из растительных и геометрических мотивов. Все они берут своё начало в культуре предков татар, которая на рубеже XIX–XX веков представляла собой переплетение ислама и тунгусианства (Исторические чтения, 1995). В искусстве татар ислам сыграл ту же роль что и в башкирском, заметно упростив традицию орнаментики и выдвинув на первый план растительные и геометрические мотивы.

Как свидетельствуют учёные, мотив цветочного букета, столь любимый татарскими вышивальщицами, несёт в себе древнее представление, символ оси мироздания – «древа жизни». В понимании предков татар это степной куст караганник, источник жизни скота и благополучия человека (Суслова, 2004).

Мотивы садовых цветов: георгины, астры, хризантемы – более характерны для вышивок городских татарок-мастериц, тогда как простому крестьянскому быту были ближе растения родных лесов, полей, лугов.

Основу почти каждой цветочно-растительной композиции татарской вышивки составляет криволинейно-геометрическая фигура. Например, волнообразная линия, обрастая всевозможными веточками, листьями, цветами, отходящими в одну или разные стороны, превращается в популярный мотив «виноградной лозы» или «вьющегося стебля» (Гулова, 1980).

Так же интересно отметить особенность орнаментальной традиции казахов. Она заключается в том, что в тканых изделиях отсутствовали космогонические мотивы. Видимо они были вытеснены под влиянием

ислама уже на самых ранних этапах его проникновения – до X века (Искусство Казахстана, 1987), хотя и в более ранних, древних орнаментальных формах можно обнаружить лишь мотивы луны и звёзд. Основными образами для узоров служили простые бытовые предметы. Так можно назвать такие формы как – бараний рог, позво-ночник, амулет, глаз верблужонка, птичий клюв, мышинный след, гребень и прочие. Изображения таких орнаментальных форм служило оберегами и приносило счастье. Например, тумарша – орнамент треугольной формы, похожий на амулет. По поверью предохраняет от дурного сглаза. Его изображают не только на одежде, но и на юрте, предметах быта (Муканов, 1979). Когда человек желает кому-то счастья, свободы, независимости, то дарит вещь с орнаментами кус мурын (птичий клюв), кус канат (птичьи крылья). Кошкар муйыз (бараньи рога) и аша туяк (раздвоенное копытце) обозначают материальное благополучие скотовода (Уразбекова, 1980). Большое значение в орнаментах имеет цвет: яркие цвета передают радостное настроение, благополучие, бледные говорят о грустной поре, тоске, тревоге. Но чаще всего в казахском орнаменте преобладает белый цвет – символ истины, радости, счастья. А орнамент кемпир косак (радуга) состоит из разных цветов, расположенных в том же порядке, как и цвета радуги: Синий цвет – символ неба, поклонение Тенгри, красный – огня, солнца, желтый – разума, зеленый – весны, молодости и т.д.

Освоение Южного Урала русскими переселенцами не могло не сказаться на характере общей картины народного творчества региона. Русские переселенцы привносили на новые территории собственные художественные традиции, которые веками складывались в их родных землях. Для того чтобы лучше понять, с чем столкнулось коренное население Южного Урала, следует дать небольшую характеристику орнаментальной традиции русских переселенцев.

На протяжении многих веков орнамент русской народной вышивки и ткачества сохранял свои исконные черты и вот уже более ста лет привлекает к себе внимание исследователей. Его связывают с олицетворением сил природы и земледельческим культом и видят в нём сцены поклонения женскому божеству земли и плодородия. Среди наиболее распространённых мотивов можно встретить различные геометрические фигуры, а так же древо жизни, и всевозможные зооморфные и антропоморфные изображения.

Современному человеку трудно в полной мере представить себе значение узоров на тканых изделиях в жизни русской деревни. Всё что окружало человека в повседневности, было заботливо украшено кре-

стьянскими руками. Особенно нарядными были женские праздничные одежды, отличающиеся обилием узор и совершенством их исполнения. Вышивка или тканый узор присутствовал на всех предметах одежды. От головного убора до обуви. Многими исследователями отмечается бесспорная связь орнамента с языческими верованиями и обрядовой традицией русского народа, а так же с устным народным поэтическим творчеством.

Язык русской вышивки это своего рода система письма, где чернила и бумагу заменяют холст и нить. Но сколько бы мы не пересмотрели старинных узорных рубах и полотенец, мы не сможем найти там достоверно изображенных картин природы. На русских крестьянских тканях воплощались древние языческие образы и символы, олицетворяющие собой миропонимание каждого человека.

Образы русского узорчья, имеющие большое сходство с вышивкой восточных, западных и южных славян отражают древние представления народов индоевропейской семьи, того времени, когда земледелие стало главным средством их существования.

В разряд орнаментальных форм распространённых по всей территории России относятся разнообразные геометрические знаки-символы. Они на протяжении всего своего существования несут большую смысловую нагрузку и играют важную роль в композиционном построении орнамента. Геометрические фигуры архаических композиций – весьма древнего происхождения, они имелись в искусстве восточных славян уже в X–XIII веках (Маслова, 1978).

Одна из основных, наиболее устойчивых, геометрических фигур – ромб, иногда его заменяет квадрат, поставленный на угол. Ромбы составляют головы и фигуры зооморфных и антропоморфных изображений, помещаются цепочками под основным рисунком, размещаются в разных местах на фоне узора, а так же являются главным мотивом орнаментальной композиции (Маслова, 1978). Ромбы сочетались в различных комбинациях: вписывались один в другой, сцеплялись цепочкой, накладывались друг на друга углами, располагались рядами и т.д. Ромбы могли быть вытянутыми в длину или в ширину, но чаще всего были прямоугольными (квадрат, поставленный на угол). Такие ромбы носили название круга. Очень часто ромб снабжался по углам прямыми излучениями, являвшимися продолжением его сторон. Повсеместным народным названием такого ромба было «репей». Иногда стороны репья также снабжались прямыми отрезками как своеобразные гребенки. Очень частым дополнением к ромбам служили треугольники, которые обычно заполняли пространство между

основными элементами орнамента и разрабатывались таким же образом, как и главные фигуры.

Тесно связан с ромбом мотив круга. Он довольно часто встречается в архаических сюжетах. Круг (ромб или шестигранник) с лучистым обрамлением встречается на территории всей северо-западной части европейской России. В основе этого мотива лежит народный земледельческий месяцеслов (Изобразительные мотивы, 1990).

Мотив креста представлен в виде прямого равноконечного, иногда с ромбическими концами или же косоугольного креста в разных вариантах. Он широко распространён на территории северной и центральной частей европейской России. И на рубеже XIX–XX веков носил, в большинстве случаев (в вышивке), христианскую символику.

Розетка – необходимый элемент архаических композиций. Часто она сливается с крестом (крестообразная розетка), кругом или вписывается в ромб, заменяя головы антропоморфным изображениям, украшая одежду женщины, отмечая коней, всадников; розетки держат в руках основные персонажи композиций (Маслова, 1978). Она очень часто встречается как основной мотив в орнаменте северных и южных областей России. Остроугольная розетка в качестве орнаментального мотива имела широкое распространение на севере и западе России, в губерниях Вологодской, Калужской и т. д. При этом она могла играть роль ведущей фигуры узора или же входила в состав композиций с женской фигурой (роженицей) в центре.

Для заполнения пространства между основным рисунком орнамента использовались разнообразные фигуры: крестообразные – в виде двух пересечённых под острым углом прямых, зигзагообразные – напоминающие букву «М» или сложенную гармонику, а также крючкообразные, похожие на латинскую букву «S», и прочие. Узоры юго-восточных губерний средней полосы России (Рязанской, Тамбовской, Пензенской) особенно насыщены подобным орнаментом. Здесь так же можно встретить свагические изображения и изображения меандра (спиралеобразной ломаной линии).

Так же стоит упомянуть о мотиве восьмиконечной звезды, который достаточно редко, но встречается в лицевых вышивках. Он чаще составляет основу геометрического орнамента в тканых узорах. Наиболее широко распространён в орнаменте южных областей и очень активно был принят на Урале.

Геометрические знаки, игравшие важную роль в композиции, несли глубокую смысловую, чаще сакральную, нагрузку. Исследователи русской народной вышивки видят в геометрически-стилизированных архаи-

ческих мотивах отражение древнего земледельческого культа. Это в первую очередь связано со взаимопроникновением языческих и христианских верований. Орнамент русской народной вышивки на рубеже XIX–XX веков отражал лишь частицу древнего язычества наиболее приемлемую для основной религии и наиболее близкую для крестьянина-земледелца.

Одним из основных значений ромбических фигур было обозначение плодородия. Так же все круговые фигуры (ромбов, кругов, розеток) считались символами огня, солнечного божества и понимались как очистительные и охранительные знаки.

По языческим представлениям, единственное, что защищало человека от злых сил, когда он выходил из дома, из своей крепости – это его одежда. Поэтому орнамент на одежде являлся ни чем иным, как системой знаков – оберегов (Амброз, 1966: 61–76). Следовательно, орнаментировались все отверстия, через которые злые силы могли проникнуть к человеку: ворот, рукава, подол, разрезы на рубахе или сарафане. Сама ткань считалась непроницаемой для духов зла, так как одежда изготавливалась со всеми необходимыми заклятиями и магическими ритуалами, с использованием предметов, изобильно снабженных магическим орнаментом, комплекс таких мероприятий должен был создать непроницаемый барьер для злых сил. Поэтому важно было защитить те места, где кончалась «заколдованная» часть одежды и начиналось тело человека.

Интересно заметить, что кроме орнаментации отверстий в одежде известно украшение предплечий и бедер. Вышивка на предплечьях рукавов нередко содержала архаичный символ возделанного поля, нивы: косо поставленный квадрат разделен на 4 части и в каждом малом квадрате помещена точка – знак зерна. Помещение идеограммы нивы именно в этом месте рукава объясняется самим содержанием знака: нива требует труда, рук, и вышивальщицы когда-то сознательно, а в XIX–XX веках уже по традиции изображали на рукаве рубахи в том месте, где он облегает главные мышцы, знак поля, как точку приложения силы (Маслова, 1978). Такие же знаки нивы вышивали на шерстяных поневах вдоль бедер и ног, стремясь этим магическим узором придать большую силу корпусу и ногам.

Наряду с чисто геометрическими формами в русском орнаменте достаточно устойчивую позицию занимают образы женщины, дерева, птицы, коня, оленя, представленных в очень упрощённом геометрическом варианте.

Образ раскидистого дерева повторяется на головных уборах, рубахах и полотенцах, на широких подзорах и краях простыней. Предание о нём нашло свое отражение в сказках и загадках, где говорится о чудесной золотой сосне или о яблоне с золотыми листьями. А также о чудном дубе, который стоит на святом море или поднимается от земли до неба, ветви которого превышают само небо, а на вершине сидит птица-солнце (Изобразительные мотивы, 1990). Упоминание о разных породах деревьев не случайно, дело в том, что слово «дуб» заключало в себе понятие дерева вообще. Узоры с деревом жизни и сидящими на нем или около него птицами встречаются в прикладном искусстве Древней Руси, в средневековой вышивке, а также распространены в крестьянском искусстве России XIX столетия.

Ещё в глубокой древности у земледельческих народов образ мирового дерева заменяется представлением о вселенной в женском облике (Рыбаков, 1994). В славянских землях издревле существовал культ роженнц, который отмечался торжественными пирами и был приурочен к завершению главного цикла земледельческих работ и к моменту «нарождения нового солнца». Фигурки женщин были очень упрощены и состояли из ромба, треугольника и нескольких ломаных линий. Обращает на себя внимание соединение женских изображений с ромбом, в который они вписаны. Ромб в народном сознании соотносился с солнечным кругом, а также символизировал женское начало в природе и само плодородие.

Человека, жившего в неразрывной связи с природой, отличало живое, эмоциональное восприятие окружающего мира. Выражалось оно в соединении природных явлений по обобщающему признаку или свойству. Так, солнце представлялось еще и птицей, поскольку оно так же парит в небе. Явления окружающего мира обобщалось в художественных образах, а само мировоззрение было тесно связано с мифом, обрядом и культом.

В народном поэтическом мышлении образ утреннего или весеннего солнца олицетворялся с птицей или ретивым огнедышащим конем. Славянское предание гласит, что солнце разбегает по небу на подобных птицам крылатых конях. Конь с птицей часто изображались вместе. Конь у древних славян знаменовал видимое движение солнца (Качаева, 2008).

Еще более архаичен, чем птица или конь, образ оленя. Но он достаточно редок и встречается лишь в Приладожье, Подвинье и в Тверской земле. Олени на узорах, то предстоят дереву, то попарно запряжены, как птицы или кони, в повозку, символизируют движение солнца, а рога уподобляются солнечному сиянию (Рыбаков, 1994).

Каждый отдельный орнаментальный мотив сам по себе законченный символ, но и вместе они представляют художественное и смысловое единство. В большинстве орнаментальных мотивов широко была распространена идея света, она была выражена многочисленными солнечными знаками, окружающими центральную фигуру. Но солнечная идея была заложена не только в образах, но и в цветовом строе. В языке народной символики цвету принадлежит, чуть ли не главная роль. Так, белый цвет связывается с представлением о свете и небе. Он воспринимался еще и как символ красоты, тогда как источником красоты и жизни почитался свет-огонь (красный цвет). Славяне почитали огонь началом самой жизни.

Слово «красный» в древнерусском языке понималось как «благовидный» и «прекрасный». От понятия света оно перешло к понятию цвета. В народе верили, что красный цвет обладает чудесными свойствами, и связывали его с плодородием (Маслова, 1978). Огненно-красные узоры словно возникают в свете (на белом холсте) и омываются его потоками, словно утреннее солнце. Да и само слово «узор», «узорочье» восходит к понятиям «заря», «гореть», «солнце». В конечном итоге сами узоры вышивки были связаны с небесным и солнечным культом и должны были являть собой их знаки и символы.

Таким образом, традиции орнаментального украшения тканых изделий на территории Южного Урала на рубеже XIX–XX веков были настолько разнообразны, насколько разнообразен был национальный состав этого региона со всем многообразием его конфессиональных принадлежностей. Языческие верования, ислам, христианство переплетались между собой обогащая каждую культуру новыми образами, изменяя ее, создавая новое самобытное по характеру народное искусство, в глубокой степени проникнутое глубинными переживаниями мастера, его представлениями об устройстве мира вокруг.

К началу XX века народное искусство все еще живо хранило в себе религиозную составляющую своих мотивов, образов, символов, смысл которых на протяжении практически всего XX века чудом не был забыт.

#### *Библиография*

- Галиузов И.Ф. Народы Южного Урала. – Магнитогорск, 2000. – 497 с.  
 Башкирское народное искусство, под ред. Шитовой С. – Уфа: «Демидург», 2002. – 360 с.  
 Башкирское народное творчество [Текст]. – Уфа : Башк. кн. изд-во, 1987. – Т. 1: Эпос. – 1987.  
 Илимбетова А.Ф. Истоки культа оленя у башкир // Эпос «Урал-Батыр» и мифология: Материалы Всероссийской научной конференции (27–28 мая, г. Уфа). Ред. Хисамтдинова Ф.Г. – Уфа: «Галем», 2003.



История Башкортостана с древних времён до 60х годов XX века. – Уфа: «Китап», 1996. – 520 с.

Янбухтина А.Г. Декоративное искусство Башкортостана. 20 век: от тамги до авангарда. – Уфа: Китап, 2006.

Исторические чтения [Текст] / Центр ист.-культ. наследия г. Челябинска; Сост. Э.Б. Иванова; Ред. В.С. Боже. – Челябинск: [б. и.], 1996. (Материалы научных конференций центра историко-культурного наследия г. Челябинска). Вып.2: Материалы научных конференций «Неизвестный Челябинск» (1994), «Церковь и религия на Урале» (1995). – 155 с.

Сулова С.В. Татарское народное декоративно-прикладное искусство // Этнография татарского народа – Казань: «Магариф», 2004.

Гулова Ф. Татарская народная вышивка – Казань: Татарское книжное издательство, 1980. – 80с.: ил.

Искусство Казахстана [Текст]. – Алма-Ата: Онер, 1987.

Муканов М.С. Казахские домашние художественные ремёсла. – Алма-Ата: издательство «Казахстан», 1979. – 120 с.: ил.

Уразбекова Л. Художественные особенности настенных вышитых казахских ковров. // Советское декоративное искусство 77/78. – М., 1980. – С. 68–74.

Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник [Текст] / Г.С. Маслова; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – 207 с., 3 л. ил.: ил.

Изобразительные мотивы в русской народной вышивке [Текст] / Музей нар. искусства; сост. Г.П. Дурасов и др. – М.: Сов. Россия, 1990. – 318 с.

Амброс А.К. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа / Советская археология, 1966. – № 1.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян [Текст] / Б.А.Рыбаков; Рос.АН.Отд-ние истории.Ин-т археологии. – 2-е изд. – М.: Наука, 1994. – 606 с.: ил.

Качаева М. Сокровища русского орнамента. – М.: изд-во «Белые альвы», 2008. – 210 с.

### 3. ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ И ИНСТИТУТОВ

#### CONTEXTOS TEOLÓGICOS DE LAS INSTITUCIONES Y LOS PROCESOS SOCIALES

#### 3.1. Кризис культуры в христианских теологических концепциях Р. Гвардини, П. Тиллиха и Х. Кокса (Поддубнова Е.И.)

La crisis de la cultura en las teorías teológicas cristianas de R. Guardini, P. Tillich y H. Cox (Poddubnova Elena I.)

*Резюме.* Данный раздел посвящен тому, как в христианской теологии решается вопрос о кризисе культуры постмодерна и возможностях его преодоления. Континентальная католическая мысль представлена концепцией «не-культурной культуры» Р. Гвардини, протестантская – рассуждениями П. Тиллиха о возможностях культуры и религии в преодолении онтологической тревоги, протестантская американская теология – идеей «мирского града» Х. Кокса. Предпринята попытка сравнительного анализа данных концепций, выделены общие тенденции христианской теологии культуры в решении поставленного вопроса.

*Resumen.* Este apartado está dedicado a la crisis de la cultura posmoderna y las posibilidades de su superación en la teología cristiana. El pensamiento católico europeo se representa por la concepción de la «cultura no-cultural» de R. Guardini; el pensamiento protestante se desarrolla en el discurso de P. Tillich quien plantea la posibilidad de superar la angustia ontológica a través de la religión y la cultura; y la teología protestante americana que se presenta a través de la idea de la «ciudad mundana» de H. Cox. El autor analiza dichas concepciones, resaltando las tendencias comunes de las teologías cristianas.

*The resume.* The resume. This section is devoted to how the Christian theology solves the problem of the postmodernist culture crisis and the possible ways of overcoming it. The continental Catholic thought is represented by Romano Guardini's concept "noncultural culture", the Protestant one – by Paul Tillich's reasoning on opportunities for the culture and religion to overcome ontological anxiety, and the Protestant American theology – by Harvey Coke's idea of "secular city". A comparative analysis of the concepts mentioned above is attempted; the general ways of solving the problem are highlighted in the Christian theology of culture.

Кризисное состояние современной культуры начиная с конца XIX века и особенно в веке XX становится одним из центральных элементов постмодернистского дискурса. «Закат Европы» немецкого философа О. Шпенглера можно считать главным символом и катализатором многочисленных дискуссий, развернувшихся в среде философов, лингвистов, психологов и психиатров, искусствоведов и культурологов. «Кризис ценностных оснований культуры модерна, сопровождаемый трагическими историческими событиями, в первой трети века воспринимается как культурная катастрофа (О. Шпенглер, Н. Бердяев, П. Сорокин), а после второй мировой войны становится поводом систематической критики этих самых оснований (особенно у

представителей Франкфуртской школы – М. Хоркхаймера, Т. Адорно, Г. Маркузе и др.). Своеобразным завершением этой критики и одновременно началом нового этапа эволюции культуры стало возникновение в 60-е годы так называемой контркультуры».

Естественным образом ситуация нашла свое отражение и в работах современных теологов, тем более, что проблема взаимоотношения культуры и религии, цивилизации и веры находилась в фокусе теологических рассуждений с давних времен. Специфику подобных работ определяет тот факт, что теология в силу своей сущности не может ограничиться констатацией кризисного состояния культуры и исследованием причин этого состояния. Имманентно присущая ей задача – давать ответы на вопросы о будущем, об отношении к действительности и о должном образе рассуждения и жизни человеку, обществу и церкви. Теология не может в русле постмодернистской парадигмы признать эгалитарное уравнивание всех существующих дискурсов, ибо она методологически исходит из факта наличия Истины, данной в Откровении.

Однако, история неоднократно показала, что Откровение может стать основой для совершенно разных теорий и точек зрения. Обзор существующих теологических концепций культуры, раскрывающих причины, значение и перспективы нынешнего культурного кризиса, подтверждает это. В данном разделе мы остановимся на некоторых из них для того, чтобы обозначить примерные границы поля, в пределах которого лежат теологические решения рассматриваемого вопроса.

Приступая к работе, мы заранее обозначили ряд ограничений. Во-первых, речь пойдет только о христианских теологических концепциях культуры. Исторически сложилось так, что именно христианские теологи стали основоположниками и главными авторами этого направления, поэтому им удалось создать наиболее целостные теории. Некоторые причины, объясняющие этот факт, мы приводим в первом разделе.

Во-вторых, мы намеренно опустили рассмотрение православной христианской теологической традиции в силу того, что сложное положение теологии в последнее столетие прервало процесс ее естественного развития. В настоящее время отечественное богословие озабочено более восстановлением своих позиций в социуме на идеях возврата к дореволюционному статус-кво, осмыслении собственных отношений со светским государством, нежели решением фундаментальных теоретических вопросов о соотношении религии и культуры. Конечно, православными теологами констатируется культурный кризис современности и декларируется необходимость возврата челове-

чества в лоно церкви, что порождает усиление социально-политической активности церкви как организации, но говорить о наличии целостных теоретических концепций, анализирующих всю многомерность сегодняшнего общественного сознания, пока не приходится.

И в-третьих, нами сознательно взяты по возможности полярные, во многом спорные и неоднозначные теории, так как подробный анализ всех концепций потребовал бы отдельной монографии.

В начале данного раздела мы коротко остановимся на том, как в теологии традиционно решался вопрос о соотношении культуры и религии. Здесь важно понимание истоков этой проблемы и сути противопоставления культуры религии. Почему теология культуры возникла преимущественно как направление христианской теологии? Существует ли дилемма «культура-религия» в других направлениях теологической мысли? Эти вопросы являются хотя и не основными, но существенными для нашей темы.

Далее мы перейдем непосредственно к анализу кризиса современной культуры в теологической перспективе. Чем он вызван и в чем состоит? Каковы возможности его преодоления и в чем заключается роль религии в этом процессе? Может ли быть «человек постмодерна» религиозным и какого рода должна быть эта религиозность? И, наконец, существует ли вообще культурный кризис, констатацию которого мы привыкли принимать как некое априорное знание? Для ответа на эти вопросы мы обратимся к работам католического теолога и немецкого философа Романо Гвардини и его современника, протестантского немецко-американского теолога Пауля Тиллиха. Труды этих мыслителей, при всем их различии, обозначают один полюс теологических исследований культурного кризиса. Второй полюс представлен в нашем исследовании работами американского протестантского теолога, профессора Харви Кокса. Две различные теологические парадигмы представят нам два способа восприятия культурных процессов постмодерна и дадут два ответа на вопрос о взаимодействии Бога и человека в культурно-историческом процессе.

Подводя итоги, мы попытаемся выявить то общее, что объединяет теологов различных направлений в осмыслении вопроса о постмодернистской культуре и отношениях «человека постмодерна» и Бога, и понять, чем обусловлены столь существенные различия в представленных теоретических подходах. Также мы постараемся найти в рассмотренных концепциях ответ на вопрос о том, на каком уровне и каким образом преимущественно должен преодолеваться культурный кризис: на уровне отдельного человека в результате напряженной

работы духа, на уровне социальном, через трансформацию социальных связей, традиций, норм общественной жизни, или же на уровне политическом, с необходимостью требующем активного включения в политический процесс церкви как организации.

*Проблемы соотношения культуры и религии в теологии культуры*

Несмотря на то, что теология культуры как направление теологической мысли четко выделилось лишь в XX столетии и получило свое название благодаря одноименной книге Пауля Тиллиха, вышедшей в свет в 1956 году, вопросы о соотношении религии и культуры составляли важную часть богословия во все времена его существования. Во многом решение этого вопроса зависело от конкретной трактовки понятия «культура».

Известный французский философ-медиевист Э. Жильсон отмечает, что обращение к идее культуры в теологических рассуждениях – заслуга одного из учителей церкви Амвросия Медиоланского, а сама идея культуры возникла в конце дохристианской эры и связана с «Тускуланскими беседами» Цицерона, который понимал ее как свободное самополагание в мире. Впрочем, заслуга Амвросия двойка: с одной стороны, теология обращается к анализу культуры, с другой – в результате этого анализа идея культуры отвергается как несоотносимая с идеей божественного творения и с идеей новизны, лежащей в основе догмата о личном спасении. Само же понимание культуры у Амвросия (а вслед за ним и у большинства средневековых теологов) заключается в утверждении ее синонимичности языческой философии, идентифицированной с мирской традицией и обычаем. В итоге термин «культура» почти на тысячелетие оказывается забытым теологами и вновь встречается уже в работах Пьера Абеляра.

Как действительно проблемные, требующие принципиального разрешения, взаимоотношения культуры и религии возникают в Новое время. Возрождение с его стремлением к познанию, расширением границ мира и знания о нем, гуманизмом и антропоцентризмом, возвратом к Античности неумолимо и неизбежно усиливает процессы секуляризации. Мировосприятие в целом, новая картина бытия основывается на трех главных элементах, которых не знало Средневековье: это «природа» в ее новом понимании, «субъектность» и «культура».

Природа выступает здесь, с одной стороны, как «совокупность вещей как они есть до тех пор, пока человек ничего с ними не сделал... Это и предпосылка нашего существования, и задача для познания и творчества». С другой стороны, природа обладает и ценностным

содержанием, как мерило «естественности» для всех проявлений человеческой жизни. Отсюда восторженное, уважительное и непосредственное переживание природы, которая становится «Природой-Божеством», «Матерью-Природой», первопричиной и конечной целью всего.

Второй столп картины мира Нового времени – «субъект-личность». Критика идей провиденциализма приводит к утверждению изначальноности человеческого существа, развивающегося на основе собственной инициативы и способностей. Человек стал не носителем Божьей воли, не исполнителем предначертанного, а активным действующим субъектом, причем таким, который выведен за рамки объективного и сам собой обосновывает смысл жизни; значимыми становятся понятия «цельности», «подлинности», «оригинальной личности».

Между природой и субъектом-личностью и лежит третий элемент, который являет собой мир человеческого действия. Гвардини характеризует ситуацию следующим образом: «Наука, политика, экономика, искусство, педагогика все сознательнее отделяются от веры, а также и от общеобязательной этики и строят себя автономно. Но хотя каждая отдельная область обосновывает таким образом сама себя, они создают и нечто общее, что оказывается одновременно и их общим основанием. Это и есть «культура» самостоятельного человеческого созидания, противостоящего Богу и Его Откровению» (Жильсон, 2010: 612).

Неверно было бы считать, будто до Нового времени феномена культуры не существовало как такового. Напротив, культура в самом широком смысле, как создание и воспроизведение форм общежития, как процесс и продукт всей человеческой деятельности в Средние века достигла достаточно высокого уровня развития. Однако, все это воспринималось в контексте служения человека Творцу, как выражение человеческого послушания. Теперь же личность сама становится творцом, ее деяния – не акт служения, но акт творчества. Таким образом, культура приобретает религиозный характер, становится религией Нового времени, что порождает с ее стороны критику средневековой религиозности, а со стороны традиционной церкви – критику культуры как воплощения нового мировоззрения.

Ответы, которые давала и дает христианская теология на вопрос о соотношении культуры и религии, Ричард Нибур (не без участия П. Тиллиха) делит на пять типов – условно их можно обозначить как «Христос против культуры», «Христос в культуре», «Христос над культурой», «парадокс между Христом и культурой», «Христос выступает как преобразователь культуры».

Первый тип ответов уходит корнями в историю ранней церкви и ставит человека перед выбором «христианство или культура (греко-римская цивилизация в прошлом, капитализм, национализм, коммунизм и т.д. впоследствии)». Второй тип ответов полярен первому: здесь Иисус и его учение предстают как часть человеческой культуры, как высшее ее достижение, отчего и противопоставление их немислимо и лишено какого бы то ни было смысла. Третья группа ответов возносит Христа над культурой, подчеркивая их коренную связь и одновременно утверждая в Иисусе нечто, что не является ни продуктом человеческой культуры, ни прямым вкладом в нее. Согласно этому подходу, культура подготавливает человека, в некотором смысле приводит его к Христу, но достичь цели в границах человеческой культуры невозможно. Иначе говоря, не существует противоречия между культурой и Христом, но от культуры к Христу должен быть совершен некий трансцендентный скачок, ибо между ними лежит непреодолимая в измерениях человеческой деятельности пропасть. «Парадокс между Христом и культурой», провозглашаемый представителями четвертой группы, заключается в том, что человек на протяжении всей своей жизни вынужден жить одновременно в двух системах координат, подчиняясь и человеческому, общественному распорядку, и повинаясь Христу. При этом одинаково подчеркивается авторитет обеих систем нравственности – и культурной, и религиозной. И, наконец, пятая группа ответов настаивает на том, что природа человека – падшая или извращенная, и культура во многом передает эту извращенность. Но выход не в том, чтобы «уйти от мира», а в том, чтобы дать Христу преобразовать человека внутри его культуры, ибо без культуры нет общества, а человек возможен лишь в обществе.

Таким образом, теология культуры как направление христианской теологической мысли складывается в XIX–XX веках преимущественно на этих основаниях. Несмотря на некоторую искусственность данной классификации, которую признает и сам автор, вопрос о соотношении религии и культуры продолжает и по сей день решаться по обозначенным магистральным направлениям. Следовательно, этот подход не утратил методологическую ценность до сих пор, и в завершение нашего разговора о теологических решениях проблемы кризиса современной культуры мы к нему вернемся.

Еще один вопрос, который остался не проясненным: существует ли проблема соотношения культуры и религии в незападных, нехристианских обществах? Ответ лежит в плоскости исторических традиций. Как мы уже отмечали, проблемными отношения культуры и религии

стали мыслиться в Новое время в результате усиления секуляризации. Она во многом стала возможной благодаря организационному размежеванию церкви и государства, существующему на протяжении длительного периода времени. Две иерархические структуры сосуществовали в органическом единстве и одновременно в непрерывном соперничестве за доминирование в качестве основы интеграционно-контрольного механизма общества. Реформация, предвзявшая Ренессанс и Просвещение, вскрыла значение организационной составляющей христианской религии, в которой заключаются ее сила и слабость.

Западный мир не знал эпохи стремительной секуляризации, аналогичной европейскому Новому времени, и не мог ее знать по причинам, исторически обусловленным. Лесли Уайт, вводя понятие «государство-церковь» отмечает, что любое общество включает в себя особый механизм координации, интеграции и контроля, который имеет два аспекта – секулярногражданский («государство») и культовый («церковь»). Сущностно они составляют единое целое, структурно могут соотноситься по-разному (до полного разделения, как в современных США) (Гвардини, 1990: 137–138). Характеризуя исламское и китайское общество, Уайт подчеркивает, что и то, и другое не имеют традиционного организованного священства в том виде, в котором оно существует в христианском мире (китайская культура не знает даже официальной «церкви»). Тем не менее, роль религиозного и «церковного» компонентов интеграционно-контрольного механизма представляется здесь весьма значительной. Йозеф Шахт охарактеризовал структуру мусульманского общества следующим образом: «Государственный строй и вся цивилизация буквально пронизаны исламом, наложившим на них унифицирующий религиозный отпечаток... Ислам оказался комбинацией религии с идеалом государственного устройства и идеалом цивилизации» (Нибур, 1996: 40–44). То же можно сказать и про китайскую цивилизацию, которая проникнута религиозными представлениями и религиозной традицией независимо даже от политического режима страны. В такой нерасчлененности кроется невозможность религии и культуры осмысливать друг друга как противоположности, ибо нет носителя подобной рефлексии – организованной церкви и секулярного государства. Отсюда и отсутствие в нехристианской теологической мысли проблемы соотношения культуры и религии, ибо они составляют сущности друг друга.

Однако, сказанное выше справедливо для эпохи европейского Нового времени и не вполне справедливо сегодня. XX век принес идею политической демократии в нехристианские государства, а отсюда и



идею секуляризации вкупе с западным образом жизни. Глобализация – в частности, культурная, – представляя в образе вестернизации, воспринимается нехристианскими религиями как культурная катастрофа. При этом современный кризис связывается именно с западной культурой, наступление постмодерна – не как закономерное развитие «корневых» культур или культуры общечеловеческой, а как экспансия чужой культуры. Оттого теологическая мысль направлена не на абстрактную рефлексию «религия-культура» как таковую, а на проблему взаимодействия «религия-общество-чужая, разрушительная культура». Ярким примером такой актуальной теологии может послужить концепция российского исламского теолога Гейдара Джемали о союзе трех авраамических религий (иудаизм, христианство, ислам) с целью защитить культуру Старого Света и противостоять агрессивной культуре Нового Света (теория, имеющая основой рассуждения о религии и культуре, и переходящая в разряд политической теологии).

Что же касается иудаизма, то его ранняя история дала богатый материал для теологии культуры, разрабатывающейся в христианской традиции. Иудаизм и раннее христианство выступают как противопоставление религии эллинистической культуре, которая воспринималась теологами как олицетворение всей «культуры». Эта мысль, однако, не получила развития в иудейской теологии во многом благодаря совершенствованию жизни еврейских общин и расцвету еврейской культуры, которая явилась воплощением иудаизма. Конвергенция религии и культуры, их неразрывность, равно как и отсутствие в большинстве течений иудаизма традиционного института священства, делает вопрос о секуляризации и секулярной культуре неактуальным.

Таким образом, можно заключить, что теология культуры как последовательная попытка осмыслить соотношение культуры и религии в соответствующих теориях возникла в христианском мире в качестве реакции на события Нового времени и оформилась в XIX–XX вв. Нехристианская теологическая мысль в силу означенных выше причин обратилась к этой проблематике только в XX в. в связи с процессами глобализации и взаимопроникновения культур. Вступление человечества в постиндустриальную эпоху, складывание принципиально новой системы социальных отношений, ценностей, общественного сознания объединяет теологов всех конфессий и направлений в решении вопроса о религиозности «постмодернового человека», религии и «кризисной» культуры информационного общества.

*«Не-культурная культура» Романо Гвардини*

Одна из наиболее последовательных попыток осмысления культуры и религии принадлежит Р. Гвардини (1885–1968). Его работа «Конец нового времени», хотя и написана в середине XX века, настолько точно схватывает проблемные моменты постиндустриального общества, что и сегодня может рассматриваться как актуальная теологическая программа преодоления культурного кризиса. Концепция «не-культурной культуры» и «негуманного человека» является уникальным продуктом экзистенциально-персоналистской теологии, объединяющей экзистенциальное, повседневное, человеческое и эссенциальное, вечное, божественное.

Конец нового времени, по мысли теолога, ознаменован отмиранием культуры в том смысле, который был рассмотрен нами выше – как поле человеческого творчества, лежащего между личностью-субъектом и природой. Человек теряет свою субъектность, растворяясь в массе; масса, в свою очередь, выступает не как коллективный субъект, а становится объектом. При этом Гвардини дает интересное понимание «массы», не владая в столь часто встречающийся среди мыслителей осуждающий тон. Он пишет, что масса – это особая социальная структура, которая основана на технике и планировании, организации. «Это не множество неразвитых, но способных к развитию отдельных существ; она с самого начала подчинена другой структуре: нормирующему закону, образцом для которого служит функционирование машины. Таковы даже самые высокоразвитые индивиды массы. Более того, именно они отчетливо сознают этот свой характер, именно они формируют этос и стиль массы... Применительно к этим людям нельзя больше говорить о личности и субъективности в прежнем смысле. Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему, преобразовав окружающий мир так, чтобы он вполне соответствовал ему и по возможности ему одному. Скорее напротив; он принимает и предметы обихода и формы жизни такими, какими их навязывает ему рациональное планирование и нормированная машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством, что это правильно и разумно. Не имеет он и малейшего желания жить по собственной инициативе. Свобода внешнего и внутреннего движения не представляет для него, по-видимому, изначальной ценности. Для него естественно встраиваться в организацию – эту форму массы – и повиноваться программе, ибо таким способом «человеку без личности» задается направление. Инстинктивное стремление этой человеческой структуры – прятать свою

самобытность, оставаясь анонимным, словно в самобытности источник всякой несправедливости, зол и бед».

Теолог подчеркивает, что употребляет термин «массы» без негативного смысла, ибо этот феномен нельзя оценивать по меркам Нового времени. Согласно принципу историзма, он требует новых критериев, которые будут соответствовать сущности массы. Следует заметить, что в середине XX века Гвардини застал только становление этой новой социальной структуры, а в полной мере массовое общество проявляет себя уже в XXI веке, и именно нашему поколению предстоит окончательно отойти от соблазна оценивать мир с позиций Нового времени и выработать новые мировоззренческие критерии.

Исходя из своего видения нового массового общества, Гвардини говорит о современном кризисе как о кризисе культуры Нового времени, основанной на ценностях личности, индивидуальной свободы, ответственности и достоинства, взаимного уважения и поддержки. Все эти ценности заложены еще в раннем христианстве и развиты в Средневековье; деятели Нового времени, отвергая Откровение, тем не менее, выводили свои теории именно из этого этического наследия христианства. На этой посылке базируется важный тезис автора о причинах современного кризиса.

«Всякая существующая вещь есть нечто большее, нежели она сама. Всякое событие означает нечто большее, нежели сухой факт своего совершения. Все соотносено с чем-то иным, лежащим глубже или выше его самого. И все обретает свою полноту только вместе с этим высшим», – убежден Гвардини. Мы определили бы это «высшее» как «смысл». В качестве этого смысла, придающего целостность и осмысленность существованию всего мира, включая человечество, долгое время выступало христианство, затем его место заняла культура. Эти две формы смысла – каркас человеческого существования, единственная опора, которая есть у человека в его самосознании. Без них картина мира распадается на отдельные, слабо связанные между собой факты, события, явления, теряет целостность и убедительность; она уже не теоцентрична и не антропоцентрична, а технократична. Гвардини беспокоится за человека, которому предстоит жить в таком лишенном смысла мире.

Основная опасность, которая подстерегает «человека массы» – неспособность к подлинному переживанию этого высшего – так, как раньше человек переживал религию, а затем природу. Непосредственность переживания, иррационально соединяющая человека с высшим смыслом, обусловлена доминирующим положением техники,

которая опосредует ныне практически все контакты человека с миром. Техника превратилась в текстуру современного бытия, она пронизывает все поле человеческой деятельности, устраняя подлинную эмотивность как связь со смыслом. Такого человека Гвардини называет «негуманным человеком», природу в восприятии человека – «неестественной», а культуру – «не-культурной культурой».

Эти определения встретили энергичную критику со стороны научного сообщества, да и сам автор признавал их не вполне удачными, однако, затруднился с поиском более подходящих терминов для обозначения реалий современности. Они призваны подчеркнуть принципиальное новое качество культуры и человека как носителя этой культуры, отличающихся от состояния Нового времени. В этой связи нам представляются более адекватными термины «пост-гуманный человек» и «пост-культурная культура». Определение же «неестественной природы» кажется нам отражающим реалии современности, так как обозначают скорее не качество самой природы, а специфику человеческого восприятия, характер контакта человека с природой, опосредованного техникой.

В понимании приставки «пост» мы согласимся с французским философом Ж.-Ф. Лиотаром, который утверждает, что «...раз мы начинаем нечто совершенно новое, значит, надлежит перевести стрелки часов на нулевую отметку. Сама идея такой современности теснейшим образом соотносена с принципом возможности и необходимости разрыва с традицией и установления какого-то абсолютно нового образа жизни или мышления. Сегодня мы начинаем подозревать, что подобный «разрыв» предполагает не преодоление прошлого, а, скорее, его забвение или подавление, иначе говоря – повторение».

Такая трактовка соотносима с видением проблемы Гвардини, который в качестве примера «повторения» прошлого, бесконечного «цитирования» в культуре приводит рост интереса к нетрадиционным религиям, попытки возродить древние языческие культы. Эти попытки, однако, не являются непосредственным возвратом к античности, так как современный человек – это не человек античности; он уже был «призван Господом» в истории и сделал свой выбор, это уже «взрослый» человек, лишенный наивного восприятия мира. После того, как он побывал в связи с высшим смыслом через христианство, а затем через культуру Нового времени, бытие его обретает серьезность, не свойственную дохристианскому человеку. Поэтому, как нам кажется, в контексте работ Гвардини следует понимать его спорные определения

«не-культурного» и «негуманного» как «пост-культурное» и «пост-гуманное».

Итак, главная трагедия пост-культуры – это дехристианизация, понимаемая в ключе разрыва с высшим смыслом, и исчезновение субъекта-личности. На основе этих трансформаций возникает тотальная анонимизация и потеря контроля. Человек не властен над собой, не властен над природой; более того – исчезает как таковой определенный, персонализированный субъект общественной власти. Анонимное государство претендует на полноту власти, вместе с этим происходит размывание ответственности. Власть, многократно усиленная возможностями техники, становится некоей неуправляемой силой (это проявляется во всех сферах жизни). Она лишена сакральности и позитивного значения (это не власть Бога, не власть Природы, не власть Разума), а потому страшна.

На этот вызов времени теолог отвечает концепцией замены «личности» (personality) «лицом» (person) и обозначает основные ценности, которые помогут выстоять человеку в беспрецедентных условиях потери универсального смысла.

Знание о личном начале, неотделимое от христианской веры, подвергается угрозе: «Постепенно исчезает уважение, относившееся не к особым дарованиям, не к социальному положению, а к лицу как таковому: к его качественной единственности, незаместимости и невытеснимости в каждом человеке, каким бы обычным этот человек ни был...» (Гвардини, 1990: 145). Долг человека в такой ситуации – отказаться от устаревшей идеи свободной самореализации и саморазвития, утверждения собственной оригинальности (а сделать это и невозможно), но принять некое ограничение, признать нечто скромное и простое, что признается за каждым человеком. Необходимо найти в себе мужество, чтобы избавиться от иллюзии субъекта-творца, осознать свое беспредельное одиночество в вере и через это попытаться сохранить в массе, в организации, свое человеческое лицо. Отказы-ваясь от себя как творческой, неординарной личности, индивид обретает власть над собой, решая дилемму анонимности власти. Аскеза, это «пугало» Нового времени, – путь к сегодняшнему спасению.

Гвардини называет три человеческих свойства, востребованных в новых условиях: это серьезность, храбрость и упование. Человек выходит один на один с миром, христианство уже не укрывает его мира, не создает посреднических иллюзий. В этом одиночестве человеку приходится становиться самостоятельным в своих решениях, и единственной опорой для него является упование на Бога.

Христианскую церковь теолог призывает обратиться к чистой, абсолютной догме, которая единственная ведет человека в технократическом массовом обществе по верной дороге. Церкви придется резко отмежеваться от секулярного государства, от половинчатых решений и компромиссов. Именно тогда она приобретет для людей экзистенциально-практический смысл, а не только теоретический.

Концепция Романо Гвардини в своем завершении окрашена в откровенно эсхатологические тона, в такие же тона, по мнению автора, окрашена и религиозность будущего. Однако, ее нельзя назвать пессимистической – с мужеством философов-экзистенциалистов он ставит главный вопрос и решает его с такой же серьезностью. В чем-то его позиция схожа с позицией Альбера Камю (утверждение одиночества, необходимость личного мужества и личного выбора, отсутствие предельного смысла в современной культуре и социальной структуре), но представляется более цельной за счет утверждения высшего смысла, истины Откровения и наличия оплота в шатком мире – Бога.

*Пауль Тиллих: культура и религия в преодолении страха небытия*

Еще одним видным теологом (только уже протестантским), внесшим неизмеримый вклад в становление и развития теологии культуры, является Пауль Тиллих (1886–1965). Его взгляды, как и взгляды его современника Романо Гвардини, сильно подвержены влиянию экзистенциальной философии (особенно Кьеркегора) и персонализма. Теория Тиллиха о синтезе религии и культуры, понятие «гетерономной», «автономной» и «теономной культуры» изложены в труде «Теология культуры», рассмотрение которой требует особого внимания и не является предметом нашего разговора. Мы предлагаем сосредоточиться на его статье «Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре?», написанной после Второй мировой войны и отражающий те моменты человеческого существования, состояния культуры и религии, которые можно считать «кризисными».

Если Гвардини исходит из того, что религия и культура – это основания картины мира, соединяющие человека с высшим смыслом и последовательно сменявшие друг друга в истории, то Тиллих базируется на утверждении синтеза, неделимости культуры и религии. Религия, полагает он, «как предельный интерес есть субстанция, наделяющая смыслом культуру, а культура – это сумма форм, в которых выражается основополагающий интерес религии. Коротко говоря, религия – субстанция культуры, культура – форма религии» (Гвардини, 1990: 159). Это единство религии и культуры проявляется и в том, что

они обе призваны выполнять функцию избавления человека от страха небытия, от тревоги, пронизывающей его существование.

Понятие тревоги – краеугольный камень экзистенциальной теологии Тиллиха. Тревога у него носит онтологический характер в противоположность боязни, которая имеет психологическую природу. Источник этой тревоги неустраним, он существует в нас самих и является ощущением угрозы небытия, беспомощностью перед силами хаоса. Единственное, что можно сделать в такой ситуации – это попытаться уменьшить тревогу и сделать жизнь человека возможной. Собственно, вся культурная деятельность человечества направлена именно на это.

Однако, анализируя состояние современной культуры, автор приходит к выводу, что все ее проявления несут не спасение от тревоги, а лишь усиливают ее. Культура сама становится источником страха, так как опирается не на целостную систему этических ориентиров, а представляет собой смешение различных идеологий, неоднозначных наборов смыслов. И даже эскапизм – попытка избавиться от тревоги, осуществив уход от культуры, – является порождением этой самой культуры, а, следовательно, и источником страха. Рассматривая различные формы культурной деятельности людей, Тиллих отмечает: «Многие факторы культуры, способные приглушать тревогу, оказывают поддержку людям, пытающимся уклониться от правильного слова... Семьи, школы, армии, нации, идеологические объединения и движения, секты и церкви могут стать своеобразными формами социальных неврозов, опирающимися в своей борьбе с тревогой пусть на небесспорные, но весьма горячо защищаемые принципы. Отвергая такие уменьшающие тревогу факторы, как современное искусство, социализм, психоанализ, радикальные религии, непривычные толкования сексуальных отношений, национальную самокритику, многие выказывают общую и глубокую обеспокоенность потерей четко установленных и привычных форм бытия, которые, хотя и кажутся порой неоднозначными, единственные, на наш взгляд, чье существование оправдано и возможно. Самая главная проблема при оценке любого человеческого фактора заключается вот в чем: важно то, основывается ли он на правильном слове, которое обладает в какой-либо исторический момент конкретной властью, либо он пытается сохранить то слово, которое стало (или уже было и раньше) неправильным, несправедливым, ошибочным» (Рязанцева, 1999).

Здесь возникает еще одно ключевое понятие в концепции Тиллиха – понятие Слова. «Слово – это первый и основной элемент культуры...

слово обладает психической и интеллектуальной силой. Оно имеет власть. А тревога возникает тогда, когда этой силы недостаточно. Слово полагает конец хаосу, устраняет угрозу небытия как внутри человека, так и вне его» (Гвардини, 1990: 160). Таким образом, загвоздка в том, чтобы найти это Слово – то самое, которое актуально здесь и сейчас и при этом является выражением вечной божественной истины. Современный мир насыщен словами, он до предела дискурсивен, но эти слова лишь временно ослабляют тревогу, они создают иллюзию надежного мира, который на самом деле является зыбким и лишенным основания. Популярные практики – такие, как психоанализ, йога и проч., выполняют функцию приспособливания человека к окружающей культуре. При этом культура, социальные структуры остаются неизменными – следовательно, они продолжают продуцировать тревогу вновь и вновь.

Фрагментарность нынешней культуры, постоянное нарастание тревоги вновь актуализирует вопрос о роли религии. Тиллих признает, что церковь (точнее, все церкви) также утратила Слово, единственно верное, и ее главная задача – вновь обрести его. При этом кризис культуры, включающий в себя и кризис церкви, не означает утрату религиозности современного человека. Никого из нас нельзя назвать неверующим, утверждает теолог, если мы понимаем под религией состояние крайней озабоченности и высшей заинтересованности. Религия, с одной стороны – это воплощение предельной обеспокоенности и неопределенности, высшее выражение страха, связанного с угрозой небытия, с другой – она заключает в себе Слово, ставящее предел этому страху. Как и Гвардини, Тиллих делает акцент на востребованности чистой догмы, выражающей Слово, отказ от полумер и оперирования устаревшими словами. В качестве слов, наиболее успешно противостоящих онтологической тревоге, он называет Провидение, Прощение, Вечную жизнь. Но, как показывает практика, и они не способны решить проблему культуры в полной мере.

В заключение своих размышлений Тиллих предлагает человечеству совершить три шага для продвижения в поисках Слова, которое будет властно над бытием и тревогой. Первый шаг – это признание всеми членами общества (церковью, педагогами, деятелями искусства, политиками и т.д.) того факта, что ни один из них не обладает той истиной, тем правильным словом, способным положить конец хаосу. Второй необходимый шаг – осознание того, сколь много тревоги мы производим в процессе своей деятельности, пытаясь ослабить эту тревогу. И лишь затем, с этим всечеловеческим осознанием, нам



останется сделать маленький, но самый важный третий шаг – открыть то самое Слово, что поставит главный вопрос небытия и при этом станет нам опорой в нашем существовании.

*«Мирской град» Харви Кокса*

Во многом полярная представленным выше точкам зрения сформулирована американским теологом Харви Гэллэхером Коксом (род. 1929 г.). Его книга «Мирской град», вышедшая впервые в 1965 г., стала бестселлером и косвенно повлекла за собой развитие целого направления в теологии (преимущественно в Латинской Америке), которое получило название «теология освобождения». В предисловии к русскому изданию 1995 г. Кокс отметил, что в целом считает свою концепцию адекватной реалиям времени и продолжает придерживаться озвученных в середине XX в. взглядов.

Отправной точкой теории Кокса служит отрицание какого бы то ни было «кризиса» современной культуры. Секуляризацию и урбанизацию – два определяющих процесса нашего времени, – он принимает как данность, которая не подлежит однозначной положительной или отрицательной оценке. И религиозные, и секулярные движения амбивалентны, отмечает он, при этом ни одно из них не влечет кризиса христианства или устранения веры и Бога из человеческой экзистенции. Автор пишет: «Центральный тезис «Мирского града» состоит в том, что Бог равно присутствует как в мирской, так и в религиозной сферах жизни и что мы неправоммерно сковываем Божественное Присутствие, ограничивая его специально отведенным духовным или церковным пространством».

Из этого тезиса выводится позитивное значение процесса секуляризации: церковь таким образом отчуждается от своих теократических претензий, что способствует ее очищению и фиксации на вопросах повседневного человеческого бытия. Понятие догмы, столь важное для Гвардини и Тиллиха, Кокс переводит в разряд вредных, выражающих попытку заявить о «монополии на человека». Он решительно отрицает принципиальную возможность найти всеобъемлющую истину: «Нам нужны наши религиозные традиции, но лишь при условии, что мы поймем: ни одна из них и даже все они вместе взятые не могут предложить нам точку зрения, которая позволила бы охватить реальность в ее целостности» (Тиллих, 1992: 181). Благодаря этой позиции Кокса часто называют одним из основателей теологического постмодернизма, хотя сам он об этом не говорит.

Одной из особенностей «постсовременного» мира теолог считает релятивизацию ценностей (непосредственно связанную с мультикуль-

турализмом и постмодернизмом). Он заявляет, что идея релятивизации заложена в самом христианском учении как запрет на поклонение кумирам. Таким образом, этот процесс не только не противоречит христианству, но и протекает прямо в его русле. Конвенциональность любых ценностей утверждает в обществе плюрализм и терпимость, что соответствует этическим нормам религиозного человека.

В качестве двух главных характеристик жителя современного мегаполиса Кокс называет анонимность во всеобщей взаимосвязи (символ – «диспетчерский пульт») и подвижность (символ – «листок клевера», скоростные развязки). Эти качества жизни он оценивает однозначно позитивно, так как они предоставляют человеку большую свободу выбора, в частности, в том, с кем общаться. В результате отношения человека с близкими становятся более доверительными и интимными, независимо от того, где эти люди находятся географически. Отсюда у человека возникает не отчужденность и «беспредельное одиночество» в толпе, а, напротив, складываются гармоничные отношения с определенным самим человеком кругом лиц.

Анонимность и подвижность выводят на передний план свободные ассоциации людей, не зависящие от организаций. В первую очередь, это касается церкви. Социальная активность религиозных людей должна быть живой, инициативной, не скованной догмой и церковными порядками; именно в этой свободной деятельности выражается истинная вера. Церковь, по мнению Кокса, утратила свою мобильность с возникновением так называемой «христианской цивилизации», которая стала выражением «христианского европоцентризма». Урбанизация же соотносится с духом христианства, возвращая ему качество странствующего.

Теория Кокса – своеобразная апология профанности. Он уводит человека от «надмирной реальности», от размышлений над предельными вопросами бытия, и воспеваает прагматику, обращенность к повседневности. «Сначала действие, затем – идея» – примерно таким образом можно выразить его кредо. Автор критикует стремление theologов, подобных Гвардини и Тиллиху, выработать некую всеобщую идею, сообразно которой человечество должно выстраивать собственное реальное существование. В конце своей работы Кокс призывает вовсе воздержаться от упоминания имени Господа и тем более от элитарных теологических умопостроений, активно эксплуатирующих его. Следует жить, принимая социальные и культурные процессы как данность, осознавая их амбивалентность и стараясь устранить негативные последствия. И тогда, в этом течении жизни (в котором,

несомненно, присутствует Бог) нам со временем откроется и истинное имя Бога, и, возможно, тайна человеческого бытия.

Среди христианских теологов довольно много мыслителей, так или иначе рассматривающих вопрос о причинах и путях преодоления культурного кризиса. Затронутые нами концепции можно условно считать проявлением магистральных направлений континентальной и американской теологической мысли. Между ними и вокруг них расположены десятки иных теорий. При этом было бы неверно утверждать, что христианская теология культуры – это совокупность разрозненных мнений, ничем не объединенных. Что сближает и роднит эти точки зрения, помимо опоры на Откровение, и что лежит в основе их различия?

Центральное расхождение, обуславливающее все дальнейшие построения, – это вопрос о наличии или отсутствия кризиса современной культуры. Тиллих и Гвардини, находившиеся под сильным влиянием экзистенциалистов, констатируют глубокий кризис человеческой цивилизации, проявляющийся в возрастающем чувстве тревоги (Тиллих) и потере жизненных ориентиров, единого смысла бытия (Гвардини). Это ведет к острому личностному кризису, переживанию каждым человеком своей потерянности и, как следствие, деградации человечества. Кокс утверждает, что процессы секуляризации и урбанизации, определяющие современное состояние человеческого бытия и культуры, естественны и соответствуют христианским ценностям. Следовательно, ни о каком кризисе не идет речи, и попытки создать некую теологическую программу выхода из кризиса – надуманная проблема интеллектуальной элиты. Стоит отметить, что точка зрения Кокса о положении современного человека в мире отражает типичную позицию обеспеченного, благополучного жителя экономически преуспевающего общества, и в этом ее однобокость.

Один из главных контрапунктов – вопрос о догме. Если Гвардини и Тиллих пророчат христианской догме ведущее значение в преодолении кризиса современной культуры, то Кокс однозначно осуждает любую догматичность – как религиозную, так и догму секуляризма. Источник этого противоречия – вопрос об отношении к ценностям. Кокс утверждает ценностный релятивизм, который обесмысливает любую догму, европейские же теологи отталкиваются от наличия высшего смысла, высшей Истины, которую дает Бог, а релятивизм рассматривают как фактор современного кризиса.

Еще одно различие кроется в принципиальных взглядах на возможности решения вопроса о религии и культуре сегодня. Позицию

Гвардини можно сформулировать как заявление «Я знаю ответ», и ответ этот – сохранение человеческого лица в массовом обществе путем обращения к аскезе и самоограничению. Тиллих не дает окончательного ответа на вопрос о преодолении кризиса. «Я знаю, где искать ответ», – примерно такой смысл имеет его теория и предлагает сделать три шага на пути к поиску Слова, о которых было сказано ранее. Позиция Кокса звучит как «Не надо искать ответа; следует просто жить, окунувшись в повседневность, и ответ о высшей Истине когда-нибудь придет к нам от Бога сам».

Есть и ряд других различий между рассматриваемыми теориями. Возвращаясь к типологии Ричарда Нибура, о которой шла речь выше, можно сказать, что эти теории представляют собой примеры трех способов решения проблемы о соотношении культуры и религии. Так, концепция Х. Кокса – это типичная позиция «Христос в культуре», где христианство и современная культура являют собой одно целое, базирующееся на одних и тех же принципах. Концепция Р. Гвардини ближе к типу «парадокс между Христом и культурой». Человек, с одной стороны, уже есть «человек-масса», сознательно и с необходимостью живущий в установленном общественном порядке; с другой стороны, он обращается к Богу в попытке найти ускользающий высший смысл и находит в нем источник мужества, чтобы сохранить лицо в массе. В результате образуется нечто, подобное двойной системе координат, причем обе – со своим позитивным смыслом, но с разными ценностными шкалами. Теорию П. Тиллиха с некоторыми оговорками можно отнести к группе ответов типа «Христос над культурой». И религия, и культуры онтологически связаны, но вторая не может дать правильного Слова для устранения тревоги из человеческого бытия, перспектива отыскать Слово есть только у религии, и Слово это есть Слово Бога.

При всех различиях между концепциями, нам представляются более существенными точки пересечения, так как они позволяют понять общий ход развития христианской теологии культуры и увидеть те тенденции, которые действительно помогут человеку сориентироваться в современном мире.

Во-первых, для каждой из рассмотренных концепций характерно обращение к человеку. Постиндустриальный мир – это пространство свободы и ответственности человека, именно ему предстоит сделать выбор, и именно он является носителем и культуры, и веры. Обустройство жизни в «постсовременном» мире – дело рук каждого человека в отдельности. Проблема преодоления одиночества, тревоги, поиска

высшего смысла решается, в первую очередь, на уровне личности; теологические поиски сегодня – это поиски духовного пути конкретного человека.

Во-вторых, все авторы говорят об увеличении роли религии в будущем (что закономерно для теологов). Для Гвардини Бог и христианство – то единственное высшее, что сообщает смысл и придает целостность миру; для Тиллиха – источник правильного Слова; для Кокса – источник тех ценностей, которые раскрываются на практике в современной жизни и помогают преодолеть ее искажения.

В-третьих, явно выражено общее мнение о необходимости изменения церкви как социального института. То, то сегодняшняя церковь мало соответствует потребностям современного человека и общества, становится общим местом в теологии. Континентальная европейская теология заявляет о необходимости церкви отказаться от «полумер», сомнительных компромиссов и кросс-культурных диалогов с одной стороны, а также выйти за рамки элитарного теоретизирования и усилить свое значение в практическом смысле, обратиться к экзистенции реального человека – с другой стороны. При этом оба теолога далеки от фундаменталистских воззрений, они призывают церковь не к агрессивной ортодоксии, а к тому, чтобы она превратилась в оплот для христианина в духовно-практическом смысле, как носитель догмы и Истины. Взгляды Кокса на церковь значительно отличаются, но и он признает необходимость ее реформирования и обращения к практической жизнедеятельности человека. Автор говорит о том, что церковь не должна сковывать людей социальными рамками и догмами, как она это делает теперь, что приводит к социальной и политической пассивности христиан. Церковь должна быть гибкой, отзывчивой на реальные события и служить источником христианского оптимизма.

Итак, усиление роли религии, обращение к отдельному человеку и необходимость внутреннего реформирования церкви как института с усилением духовно-практического компонента – вот три главные тенденции, которые лежат в основе христианских теологических концепций, решающих проблему современного состояния культуры. Преодоление культурного кризиса – это путь отдельного человека к Богу. «Как при этом изменится поле культуры и человеческой деятельности?» – вот вопрос, о котором теологи обычно умалчивают, переходя из области практической в область трансцендентную, где человек обретает высшую Истину. Этот вопрос кажется нам одним из перспективных в футуро-логическом направлении теологии культуры.

**Библиография**

- Жильсон Э. Средневековая философия / Э. Жильсон. – Республика, 2010.
- Гвардини Р. Конечное новое время / Р. Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – № 4.
- Нибуэр Р. Христос и культура / Р. Нибуэр // Избранные труды Ричарда Нибуэра и Рейнхольда Нибуэра. – М.: Юрист, 1996.
- Рязанцева Л. В. Культура XX века: от модерна – к постмодерну / Л. В. Рязанцева. – Харьков: ХАИ, 1999. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.jourclub.ru/22/291>.
- Тиллих П. Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре? / П. Тиллих // Общественные науки и современность. – 1992. – № 6.
- Тиллих П. Избранное: Теология культуры / П. Тиллих. – М.: Юрист, 1995.
- Уайт Л. Государство-церковь: его формы и функции / Л. Уайт // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретация культуры. — СПб: Университетская книга, 1997.
- Кокс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995.

## Проблема сакральности власти (Прилукова Е.Г.) Problema de sacralidad del poder (Prilukova Ekaterina G.)

*Резюме.* Проблема сакральности власти одна из ключевых тем современной социальной и политической философии. Тайна власти представляет собой диалектику рационального и иррационального во власти. Причина формирования тайны власти кроется в сознании. Истоки представлений о сакральности власти следует искать в глубинах магического сознания и мифотворчества, где формировались архетипы сакральности. Современная власть не десакрализована, она постоянно стремится укрепить свое сакральное пространство. Благодаря сакральным традициям и актуально существующей системе сакрализации власть добивается определенных результатов. Сочетание рациональных и иррациональных аспектов власти воспринимается коллективным бессознательным не как иллюзия, а как реальный феномен, обладающий сакральными свойствами.

*Resumen.* El problema de la sacralidad del poder es un tema clave en la filosofía política-social moderna. En el misterio del poder se representa la dialéctica de lo racional y lo irracional. La causa de la formación de este misterio radica en la conciencia. Los orígenes de representaciones sobre la sacralidad del poder hay que buscarlos en las profundidades de la conciencia mítica y en la creación de los mitos, es ahí donde se formaron los arquetipos de lo sacro. El poder contemporáneo no está desacralizado, sino aspira a fortalecer su espacio sacro. En actualidad, el poder alcanza ciertos resultados, en virtud de las tradiciones sagradas y del sistema de sacralización. La combinación de los aspectos racionales e irracionales del poder se percibe por el inconsciente colectivo no como una ilusión, sino como un fenómeno real que posee atributos sagrados.

*The resume.* The problem of sacred authority is one of the key themes of modern social and political philosophy. The secret of authority represents the dialectic of rational and irrational in authority. The reason for the secret of authority's forming is rooted in consciousness. The origins of the "sacred authorities" ideas should be sought in the depths of consciousness and mythmaking. Modern authorities have been made unsacred. They constantly seek to strengthen their sacral space. Because of sacral traditions and the existing system of making the authorities sacred, they achieve certain results. The combination of rational and irrational aspects of authority is perceived by collective unconscious not as an illusion, but as a real phenomenon having sacral properties.

«Тайну» власти на философском языке можно выразить как диалектику рационального и иррационального во власти. Власть постоянно несет в себе «тайны», которые на протяжении ее существования оставались непостижимыми. Одной из них выступает представление о сакральности, которое стоит в ряду наиболее таинственных явлений, будучи связанным не только с политической жизнью человека, но и с его духовным миром и тайнами его сознания. По принятым сегодня представлениям наук о человеке, «священное» входит в структуру его сознания, а не представляет собой некую самостоятельную стадию человеческой истории, разумный человек начинается с попыток осознания бытия и смысла сущего. Обратим особое внимание, что власть всегда

является объектом фетишизации и сакрализации (от лат. sacro – освящать, объявлять священным – превращение в священное, наделение сакральным смыслом объектов и событий внешнего мира, а также мысленных образов, сценариев, невербальных символов, действий, слов и т.п. (Меркулов, 2004: 745)). Да и сегодня авторитет власти держится на далеко не очевидных материализованных факторах легитимности, а, именно, на избрании большинством голосов, конституционности, идеологической миссии, в которые мы также скорее «верим», чем о них «знаем», но готовы подчиняться такой власти даже если весьма сомневаемся в ее реализованной легитимности и не согласны с проводимой ею политикой, поскольку свое сомнение еще не можем считать достаточным основанием для отказа ей, власти, в доверии. Символом сакрализации выступает церемония освящения, в результате которой мирская процедура обретает трансцендентный смысл. Однако кроме теологического понимания сакрального как производного от Бога существует и его философское понимание. Систему сакрализации можно представить из: а) суммы священных для данного общества идей (идеология); б) психологических приемов и средств убеждения людей в безусловной истинности этих идей; в) специфических знаковых форм воплощения святынь, сакраментальных и враждебных символов; г) особой организации; д) специальных практических действий, обрядов и церемоний. Такая система создается на протяжении длительного времени и впитывает в себя прошлые и вновь формирующиеся традиции. (Сакральное, 1996: 438).

Власть универсальна и тотальна, и в самом общем смысле она есть способность и возможность социального субъекта осуществлять свою волю, используя различные ресурсы и технологии. Само понятие власти многогранно и многоаспектно. Сегодня чаще всего под властью принято понимать специфический инструмент управления, используемый для достижения поставленных целей. Властолюбие присуще всем, но проявляется у всех по-разному. Власть представляет собой сложное биосоциальное явление, задатки власти наследуются людьми от природы. Люди имеют склонность властвовать над себе подобными и собой.

Человек всегда видит во власти некую «тайну», верит в ее всемогущество, испытывает перед ней уважение, страх и трепет. Известный американский психолог А. Джордж на основании результатов многолетних исследований выявил ряд чувств, которые формируются у человека при обретении власти: уникальности, превосходства, обладания высшей силой и др. (Абашкина Е., Егорова-Гантман Е. и др., 1983) Почему это происходит, мы и попытаемся рассмотреть.



Современные философские концепции власти десакрализованы, но это не значит, что сама власть не обладает сакральным измерением. Более того, сакральность становится одним из основных и неотъемлемых свойств власти. Даже сегодня в начале XXI в. за властью тянется шлейф тайны, чего-то сверхъестественного, сверхчеловеческого. Постоянно воспроизводятся мифологемы власти, неустранимы мифологические аналогии и мистические ассоциации. Всему этому есть серьезные основания, которые кроются в самом феномене власти, в ее метафизическом измерении.

Первые научные исследования феномена власти восходят к временам античности, их традиционно связывают с именами Платона и Аристотеля. Для Платона власть – отношения господства и подчинения, основывающиеся на принципах справедливости и долга. В свою очередь, для Аристотеля власть – некий закон, принцип Космоса, который упорядочивает все элементы бытия в мире. (Аристотель, 1984: 382) Анализируя их работы, можно предположить, что в целом власть в античной философии рассматривалась с практической точки зрения: как механизм осуществления управленческих решений. Само понятие «власть», прежде всего, использовалось для осмысления Космоса. Так или иначе, все мыслители обращали внимание на наличие некоторой «тайны» власти. Попытки проникнуть в нее редуцировали саму власть до практики повседневных отношений, или приводили к формулированию абстрактных постулатов нравственного или космического характера.

В эпоху Средневековья христианские ценности обусловили формирование ряда новых идей о власти и ее «тайне». Прежде всего, это провозглашение идеалов равенства и справедливости, духовной свободы человека и поиск путей их достижения. Одной из ведущих идей христианского сознания стало учение о Царстве Божьем, согласно которому «всякая власть от Бога». Первым эту мысль высказал Августин Блаженный, далее она получила развитие в работах преимущественно церковных мыслителей (Тигасий). Рассмотреть власть как целое и проникнуть в тайну ее бытия предпринял Фома Аквинский, что особенно отчетливо просматривается в его трактате «О правлении владык», где он вводит различия между сущностью власти (Божья воля) и ее осуществлением (конкретный способ правления). Закон устанавливается Богом как порядок управления и подчинения, он и есть сущность власти. Однако каждый конкретный правитель не всегда имеет власть от Бога, потому что князь может обрести власть незаконно, т. е. вопреки Божьей воле. (Аквинский, 2010). Несколько позднее флорентийский мыслитель А. Данте в своей «Монархии», синтезируя опыт античности и

средних веков, писал: «Существует ... некое действие, свойственное человечеству в целом, в соответствии с которым упорядочивается великое множество людей во всей своей совокупности, и этого действия не может совершить ни отдельный человек, ни семья, ни селение, ни город, ни то или иное королевство». (Данте, 1999: 25)

Мыслители Возрождения и Нового времени в большинстве своем отказались от исследования онтологии власти и обратились к выработке рекомендаций по ее осуществлению. Среди них были и те, кто стремился осмыслить, что же такое власть, прежде всего, на феноменальном уровне (Гоббс, 1991; Локк, 2001; Руссо, 1969). Так, для Т. Гоббса, власть предстала как некое постоянно меняющееся отношение между двумя переменными, а властные отношения асимметричны, конфликтны и ведут к господству одних людей над другими. Рассматривая исходные предпосылки власти, философы античности, Средневековья, Возрождения и Нового времени использовали в качестве ключевых понятий «природу человека» и «божье провидение».

Немецкая классическая философия вернула власть в философский дискурс. И. Кант вывел необходимые основания власти - волю и свободу, сопряжение их задает интенцию власти вообще. (Кант, 1998).

В рамках «практической философии» И. Фихте рассматривает проблему власти через парадигму диалектического становления «Я». Становление «Я» возможно лишь при наличии *Другого* - «Не-Я», потому что развитие человека возможно лишь в обществе. Для обретения личной свободы, через отношение с «Не-Я», необходимо ограничить свою волю, свободу и собственность признанием и принятием свободы, собственности и воли другого. (Фихте, 2000)

Дальнейшее «прочтение» власти дал Г. Гегель, которое можно представить как «способность (возможность) одного субъекта навязывать свою волю другому субъекту». (Аникевич, 1998: 33) Небезынтересны и размышления Г. Гегеля о статусе субъекта и объекта власти, представленные в «Феноменологии духа»: там, где встречаются два человека, неизбежно возникает напряжение. Каждый из них хочет, чтобы другой признал его господином ситуации. В этой борьбе неизбежно один будет подчинен другому. Но господин (подчиняющий) является подчиняющим только потому, что раб признает его в качестве господина. (Гегель, 1959) Игра «господин - раб» представлена у него на государственном, общественном и личностном уровнях.

Позднее Ф. Ницше в своей работе «Воля к власти» на основе опыта переосценки всех ценностей дает системное видение власти: власть - это не просто механизм подавления индивида индивидом и не некая абст-

рактная сила или начало, а феномен, коренящийся в человеческом обществе, инициирующий его развитие и усложнение. Источник власти кроется не просто в человеческом обществе, а в *Человеке*, его индивидуальной воле и свободе. Воля к власти – это стержень человеческого общества, при потере которого общество деградирует. (Нишсе, 2003).

XX век не дает повода говорить об отчетливо выраженной философии власти: Х. Арендт, Ж. Бодрийяр, П. Бурдьё, М. Вебер, С. Жижек, Э. Канетти, Н. Луман, С. Московичи, Т. Парсонс, Б. Рассел, М. Фуко и др. и во всех этих исследованиях власти отмечаются некие «тайные» характеристики. Причина их появления скрывается в сознании человека.

В связи с этим в социально-философском плане следует вспомнить, что сознание является средством преодоления замкнутости человеческого бытия на самое себя и в этом плане *открытием бытия* к другому бытию, средством со-бытия людей. (Кемеров, 1994: 160) Многочисленные исследования сознания, его структуры и генезиса показывают, что архетипические, мифологические и мистические характеристики коллективного мышления связаны не только с онтологией примитивных сообществ, они имеют место и в современных обществах. (Леви-Броль, 1998: 28)

Как мы уже отмечали, появление первых философских представлений о власти датируется примерно VI в. до н. э. Однако человеческое общество существует намного дольше. Истоки представлений о сакральности власти следует искать в глубинах магического сознания и мифотворчества, где формировались архетипы сакральности.

Люди осмысливали себя, общество, окружающий мир в поражающих воображение образах; они создавали многомерное пространство, которое включало в себя неподдающуюся рациональному анализу реальность и чувственно данный мир. При этом особо следует подчеркнуть, что мифы – не сказки, а мифотворчество – важнейшее явление в истории человечества. Мифы – это выражение определенного способа мышления, отношения к реальному миру. Источником мифологических представлений выступают результаты мыслительной деятельности индивидов. Властные структуры прибегают к мифам, когда им необходимо прибегнуть к маскировке истинных действий и оправдывать свои цели. Мифы всегда имеют под собой реальную основу.

Древние люди представляли природу и человека единым организмом: природа воздействует на человека, но и он тоже может воздействовать на нее с помощью магических действий. Эта магическая сила давала возможность человеку организовать свой мир и свое поведение таким образом, чтобы он мог оказывать влияние на предметы и людей, окружающих

его. Маги, колдуны, прежде всего, защищали «своих» от «чужих». Данные представления имеют место и сегодня, несмотря на то, что современный мир — это мир высоких технологий и развития науки. Деление на «своих» и «чужих» и соответствующее отношение к ним сохраняется. В связи с этим неслучайно и в настоящее время появление огромного числа магов, экстрасенсов, ясновидящих и т.п., воспринимающих мир не так как другие. Ряд политиков стали обращаться к астрологам и различного рода консультантам с необычными способностями.

Носителю власти обычно приписывают обладание особыми качествами, в том числе и сверхъестественными, магическими. Властелин, обладающий такими качествами, заслуживает большего уважения и признания, его авторитет выше. Власть приобретает статус священной, потому что может не только знать о наличии потустороннего мира, но и может на него воздействовать. Даже тело носителя власти обладало необычными для рядового человека свойствами. Это довольно подробно описал в своей работе «Золотая ветвь» Дж. Фрезер, рассматривая сформировавшиеся традиции Японии и Египта, где личность властелина признавалась динамическим центром вселенной. От него во все стороны расходятся силовые линии: всякое движение, жест руки, поворот головы и т.д. оказывают воздействие на природу. Жизнь монархов была жестко регламентирована законом не только в официальной своей части, но и в повседневной: «днем и ночью были предусмотрены часы, когда фараон должен был делать не то, что ему нравится, а то, что ему предписывается». (Фрезер, 1984: 183) В тоже время, как отмечают антропологи, власть у ряда народов вызывала ужас, так как ее носитель должен был заплатить своей жизнью за владение. (Куббель, 1992 Малиновский, 2004; Фрезер, 1984 и др.)

Еще одним фактором, способствовавшим формированию сакральности власти, был запрет, табу. Яркий пример тому — место на политическом олимпе, социально-политическая иерархия диктовали правила поведения, а продвижение по социальной лестнице уменьшало или увеличивало число запретов. На этой основе формируется и психологическая иерархия. По этому поводу З. Фрейд высказал небезынтересную мысль, что «властелинам предоставляются большие права, совершенно совпадающие с запрещениями, табу для других. Они являются привилегированными особами, они могут делать то и наслаждаться тем, что, благодаря табу, запрещается всем остальным. В противовес той свободе имеются для них другие ограничения — табу, которые не распространяются на обыкновенных лиц». (Фрейд, 1924: 50) Лицо, наделенное властными полномочиями, воспринимается не просто как чело-

век властвующий, взаимодействующий и воздействующий на потусторонний мир, но и зависящий от сил этого потустороннего мира. Свидетельство такой зависимости – нарушение табу. Таким образом, социальное положение требовало соблюдения определенных правил поведения, несоблюдение которых могло стоить даже жизни. Даже в настоящее время мы встречаем примеры такого рода: обсуждение личной жизни английской принцессы Дианы, которая не вписывалась в параметры королевской четы, свадьба швейцарской кронпринцессы с тренером по фитнесу и т. п. Миф, обращаясь к началу времен, инициирует власть в ее жизни, в ее действии, ее конкретике, ее персоналиях и институтах как власть здесь, на земле, в земном существовании, как власть, соответствующая начальной модели, как власть над текущим бытием.

Постепенно на смену мифологическому сознанию приходит религиозное. Тем не менее, это не означает, что мифологическое сознание исчезает совсем, оно продолжает сохраняться, видоизменяясь, адаптируется к новым условиям реальности. Религиозное сознание закрепляет окончательно сакральность власти.

Возникает вопрос о том, является ли сакральность власти феноменом мифологического или религиозного сознания, то есть исходит ли она из созерцания, чувствования верховной личности в вечном или из созерцания, ощущения первособытий мифа, абсолютного бытия мифа? В первом случае сознание концентрируется на динамике ритуала, на действии, на событии мифа, во втором – на некой статике созерцания божественного.

Религия усиливала сакральность власти, придавала ей новую таинственность. Слово Божие учит, что всякая власть от Бога, тем более власть государя. Сакрализация власти – не одновременный акт, это длительный эволюционный процесс, который первоначально распространяется только на носителей власти. Институт Церкви сделал священным государственную власть: «Вся власть от Бога» - основной тезис религиозного сознания. Следовательно, обладатель высшей политической власти – наместник Бога на земле. Властелин благословлялся на власть. Следует подчеркнуть, что и в наши дни представители церкви присутствуют при инаугурации первых лиц государства. Особенно в этом преуспели христианская и мусульманская религии. Во многих государствах, вступающий на пост глава государства приносит клятву на Библии или Коране. Первые слова присяги звучат: «Во имя Аллаха Всемогущего и Милосердного» – предполагают не только принадлежность к исламу, но и освящение исламом власти. В качестве основы деятельности органов государственной власти положения Корана

включаются в конституции. В современной России власть обращается к Русской православной церкви, используя прием освящения и сакрализации власти. Первый Президент Российской Федерации был благословлен Патриархом Московским и Всея Руси Алексием II. При церемонии передачи власти от Б. Ельцина к В. Путину Патриарх был также приглашен, и В. Путин принял благословление. Не стала исключением и инаугурация и Д. Медведева. Все это способствует сакрализации политической власти.

Власть, которая от Бога – это непосредственно созерцаемое и основное свойство власти, которая заставляла людей видеть своего властелина словно в ореоле, но не в силу только обаяния власти и страха перед властью (чисто психических и по сути «низких» феноменов), а в силу, прежде всего, актуализированных всей системой культуры священных свойств власти и ее носителей. В священниках, причастных к сфере сакрального, многие люди видели своего рода волшебников и потому то почитали их, то ненавидели. Религиозное сознание легитимизирует власть религиозным освящением и одновременно ограничивает ее авторитет отнесением к высшему авторитету Бога. Можно сказать, что религия, вера в основном лишь санкционировали власть, совершая некое формальное действие возведения ее к абсолютному и вневременному, что усиливало ее сакральность.

Постепенно с формированием государства принуждение приобретает легитимный характер и тем самым усиливает страх перед властью и ее носителем. Сакральной стала уже власть не отдельного человека, а государства и государственной должности. Поэтому борьба за обладание властной должностью сегодня становится все изощреннее и ожесточеннее. Только власть дает неограниченные возможности: «кто был ничем, тот станет всем». Поэтому еще одним важным шагом на пути сакрализации власти являются ее взаимодействия с собственностью.

Обладание политической властью представляло и представляет своего рода индульгенция на собственность: она (собственность) неприкосновенна до тех пор, пока человек находится у власти. В связи с этим следует обратиться к анализу этимологии термина «власть», в ходе которого можно увидеть, что в семантическое поле власти входят такие понятия, как воля, сила, свобода, право, могущество, влияние, господствование, управление, государство; владеть; обладать; владычествовать, властвовать; «управлять полновластно; иметь в своей собственности, называть по праву своим» (Даль, 1989: 212).

Сакрализация должности правителя была ключевым моментом институционализации и деперсонализации его власти, постепенного пре-

вращения в символ. Престиж, авторитет и власть стали рассматриваться в качестве имманентных функций правителя. Обладание сакральной благодатью шаг за шагом превращается в свойство причастных к власти. Формирование власти-собственности стало важным моментом в формировании государственных структур особенно на Востоке. Не случайно обладание землей было важным показателем власти (вспомним хотя бы поэму Н.В. Гоголя «Мертвые души»). Таким образом, сакрализация власти была усилена экономической составляющей. Более того, и на собственность власти переносится сакральность: она неприкосновенна пока принадлежит человеку властвующему. В Западном мире власть-собственность не получила такого развития, как на Востоке, хотя ее наличие не отрицается.

Современное бурное развитие социальности требует изменений и со стороны власти, которые продиктованы формированием информационного общества. На первый взгляд кажется, что стремительное развитие информационных технологий будет способствовать более эффективному достижению истины, но происходит обратное: мы все дальше «уходим» от истины. нам становится труднее и труднее отличить истину от симулякра, а система массовых коммуникаций позволяет «фабриковать реальность» (Ж. Бодрийяр), актуальная реальность заменяется виртуальной (П. Вирильо).

Тем не менее, каждый индивид, являясь членом определенной социальной системы, самым фактом своего рождения приобщен к накопленному предшествующими поколениями опыту, представлениям и верованиям, воздействующим на его сознание и систему ценностей. У него уже сформировано уважительное отношение к власти на уровне архетипического. Кроме того, опыт общества в виде государственных учреждений (прежде всего, в лице силовых ведомств) не только воздействует на сознание, но и грозит прямым насилием вплоть до физического уничтожения.

На индивида оказывают влияние совершенно противоположные чувства – заинтересованность и страх, уважение и опасение, что дает возможность сформироваться чувству благоговения перед сакральной властью, передаваемому из поколения в поколение, уничтожающему любую попытку восстать против реально неосознаваемой, но объективно существующей силы. Сила эта – власть, которая существует вечно, в то время как ее носители рождаются, живут и умирают, являясь лишь выразителями этой силы. Авторитет власти выстраивается далеко не на уважении ее, не на ее высоком нравственном содержании, он покоится, прежде всего, на «тайне неизвестного». Подвластные не

могут предвидеть действий властвующих. Кроме того, властелины могут совершать поступки не соответствующие представлениям подданных о нравственных ориентирах власти.

Все кажется прозрачно, все на виду, все визуализировано, на смену диктату власти, принимающей решения втайне и требовавшей беспрекословного подчинения, приходит публичное высказывание частных мнений и желание обсуждать все существующие установления. Казалось бы, что формируется публика, обладающая властью большей, чем носитель власти, заставляющая его считаться с ее мнением, которое становится общественным. Благодаря этому весь мир политики превращается в шоу, где мы все зрители. При этом никто не ведает, где находится автор сценария, кто и как исполняет власть на самом деле.

Возможности тотального электронного учета и контроля (единые базы данных, электронные платежи, электронные деньги и т.п.) делают более эффективной социально-властную инспекцию, начинают формироваться новые «дисциплинарные практики» (М. Фуко). В результате чего власть становится безмерно таинственной, одновременно видимой и невидимой, распространенной повсюду (Фуко, 1999).

За образом «тайных» власти скрывается и проблема ее анонимности, и проблема новых «изысканных» технологий информационного общества, и вечная проблема искушения властью. На новом уровне осуществляется осмысление власти как формы духовного господства, т.е. идеологии. Хорошо известно, что власть без идеи и подчинение по привычке и из страха не имеет действительной силы. Ни одна политическая система не может пережить хотя бы одно поколение при помощи только техники утверждения власти. Политическое предполагает идею, ибо нет политики без авторитета и нет авторитета без убеждения. Властвующие и подданные живут в атмосфере взаимовнушения, они солидаризируются в преклонении пред мистической, неуловимой, сверхъестественной силой, ставшей существенной и необходимой.

Вслед за П. Бурдьё, мы полагаем, что объективные властные отношения развиваются и воспроизводятся в символических властных отношениях, используя приобретенный и закрепленный ранее законом символический капитал (демократичность выборов, авторитет ученого, авторитет партийного лидера, религиозный авторитет, благотворительные мероприятия и т.п.).

Таким образом, современная власть далеко не десакрализована. Более того, она постоянно стремится укрепить свое сакральное пространство, которое распространяется на всех представителей власти. Получает распространение политический ритуал с привлечением рели-



гиозного элемента (инаугурация, встречи на высоком уровне с приглашением высшего духовенства, встречи светской политической власти с высшими духовными лицами, посещение святых мест представителями политической элиты, встреча Рождества, введение в учебные планы истории религий и т.п.). В ходе избирательных кампаний активно используются религиозный и нравственный элементы. Учитывая падение общественного доверия к действующей государственной власти, ее институтам и отдельным лицам, политики все чаще обращаются к религиозным ценностям, тем самым получая поддержку религиозных сил и усиливая сакральность власти.

В российской политической жизни это прослеживается генетически: общественное сознание всегда некритически сакрализовано относительно к высшей власти, что продиктовано, прежде всего, многовековым влиянием религии на него.

Таким образом, можно выделить основные факторы сакрализации власти: устойчивость архетипов магического, мифологического и религиозного сознания; социокультурные традиции; легитимное насилие; наличие у власти ресурсов и возможность распределения привилегий; организация жизнедеятельности социума и его защиты.

Власть – универсальный социальный интегратор, она стремится структурировать социум. Культурно-психологическое измерение политической сферы выдвинуло на первый план в качестве средств и условий ее реализации не институты и учреждения: исполнительный аппарат, суд, армию, налоговую или банковскую систему, но проблему репрезентации власти, т.е. демонстрации ее силы и могущества, величия и исключительности. Благодаря сакральным традициям и актуально существующей системе сакрализации власть добивается определенных результатов. Когда она сакрализована, в ее реальность верят сильнее. В ситуациях «разлома» сознания иррациональное утверждается над рациональным. Сочетание рациональных и иррациональных аспектов власти воспринимается коллективным бессознательным не как иллюзия, а как реальный феномен, обладающий сакральными свойствами.

#### *Библиография*

Сакральное // Современный философский словарь /Под общ. ред. В. Е. Кемерова. – М., Бишкек, Екатеринбург, 1996. С. 438.

Абашкина Е., Егорова-Гантман Е. и др. Политиками не рождаются: как стать и остаться эффективным политическим лидером: Психологическое пособие для политика. – М.: Антика, 1993.

Аристотель. Политика // Аристотель Сочинения в 4-х томах. Т. 4: Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1984. – С. 382.

Фома Аквинский. О правлении владык: Пер. с лат. //www.philos.univ-slav.ru/fib/foma\_ol.htm.

Данте А. Монархия: Пер. с лат. – М.: «КАНОН-пресс-Ц»-«Кучково поле», 1999. – С. 25.

Гоббс Т. Левифан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. – Т. 2: Пер. с лат. – М.: Мысль, 1991; Локк Д. Два трактата про вярдувания: Пер. с англ. – К.: ОСНОВИ, 2001; Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права: Пер. с фр. // Руссо Жан-Жак. Трактаты. – М.: Наука, 1969. – С. 151–302.

Кант И. Критика чистого разума: Пер. с нем. – Симферополь: Реноме, 1998.

Фихте И. Назначение человека: Пер. с нем. // Фихте И. Факты сознания. – Минск: Харвест; – М.: АСТ, 2000. – С. 564–72; Фихте И. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Факты сознания: Пер. с нем. – Минск: Харвест; – М.: АСТ, 2000. – С. 4–273.

Аникевич А. Г. Категориальный ряд власти: социально-философский аспект. – Красноярск: Изд-во ГТТУ, 1998. – С. 33.

Гегель Г.В.Ф. Система наук. – Ч.1. Феноменология духа: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1959.

Ницше Ф. Воля к власти // Ницше Ф. Воля к власти: Пер. с нем. – М., Харьков: ЭКСМО, ФОЛЛИО, 2003. – С.365–714.

Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. Учебное пособие для гуманитарных вузов. – М.: Наука, 1994. – С. 160.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1998. С. 28.

Фрезер Дж. Золотая ветвь. – М., 1984. С. 183.

Куббель Л.Е. Этнические общности и посттарно-политические структуры доклассового и раннеклассового общества: Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. – М., 1992; Малиновский Б. Избранное: динамика культуры. – М.: РОССПЭН, 2004; Фрезер Дж. Золотая ветвь. – М., 1984 и др.

Фрейд З. Тотем и табу. – Пг., 1924. – С. 50.

Даль В.И. Толковый словарь в 4-х томах. – М.: Русский язык, 1989. – Т. 1. – С. 212.

Фуко М. Надзирать и наказывать. Перевод с французского Владимира Наумова под редакцией Ирины Борисовой. «Ad Marginem», 1999.

**Трансцендентные основания функционирования политической системы: к постановке проблемы (Трегубов Н.А.)**

**Fundamentos trascendentes del funcionamiento del sistema político: planteamiento del problema (Tregubov Nikita A.)**

*Резюме.* Представлена попытка выявить связь между трансцендентными аспектами бытия человека и общества и характером функционирования политической системы. Выявлена возможность косвенного учёта трансцендентного фактора политического структурирования через анализ мировоззренческих оснований общественного устройства. Показано, что ключевые принципы политического взаимодействия религиозного (традиционного) и атеистического (либерального) общества носят диаметрально противоположный характер, что, в сущности, является отражением антагонистичности мировоззренческих принципов, определяющих специфику организации двух этих типов социума.

*Resumen.* El autor intenta esclarecer el vínculo entre los aspectos trascendentales del ser del hombre y de la sociedad, y el carácter del funcionamiento del sistema político; describe la posibilidad de tomar en consideración la importancia indirecta del factor trascendental de la estructuración política a través del análisis de los fundamentos de cosmovisión de la organización social; muestra que los principios claves de la interacción política de la sociedad religiosa (tradicional) y atea (liberal) tienen el carácter diametralmente opuestos, pero, en esencia, representan reflejos del carácter antagónico de los principios que determinan la organización de la sociedad.

*The resume.* An attempt is made in this section to disclose a connection between the transcendental aspects of existence of a person, a society, on the one hand, and a way the political system functions, on the other. A possibility is revealed to indirectly take into account the transcendental factor of political structuring through the analysis of the world-view bases of a social system. It is shown that key principles of political interaction between a religious (traditional) and an atheistic (liberal) society are diametrically opposite in character, the fact that essentially reflects the antagonistic nature of the world-view principles determining the specific organization of those two types of society.

В современной науке политическая система общества анализируется по многим параметрам. При этом одним из самых злободневных и дискуссионных всегда оставался вопрос о причинах, обуславливающих качественные различия политических систем в разных странах и регионах. Как представляется, всё разнообразие ответов на этот вопрос находится в континууме между двумя противоположными по своему содержанию подходами – «материалистическим» и «идеалистическим». В первом случае разнообразие типов политической организации объясняется воздействием природных материальных факторов (географическое расположение, климат, плодородность почвы и т.п.), а также особенностями адаптации разных обществ к существующим природным материальным условиям существования (уровень развития

производительных сил, характер производственных отношений и т.д.)<sup>\*</sup>. Во втором случае в качестве главного фактора, определяющего ключевые черты политической жизни общества, рассматриваются особенности сознания людей, образующих социум, специфика восприятия ими окружающей политической действительности и своего места в ней<sup>\*\*</sup>. Представляется, что именно в рамках «идеалистического» подхода к анализу качественного своеобразия различных типов политической системы возникают некоторые новые возможности для изучения данной проблемы, недоступные для позитивного научного знания. Пожалуй, главная из этих возможностей состоит во включении в сферу исследования трансцендентных (выходящих за пределы человеческого опыта) факторов (Философский, 1983: 693), учёт которых может быть полезен для выстраивания корректной типологии всех существовавших в истории и современных политических систем, а также для уяснения многих фундаментальных принципов функционирования политий того или иного типа.

Теоретическую и методологическую основу настоящей работы составляют положения дедуктивной археологии, теории традиционного и либерального общества, разработанные методологом гуманитарной науки, историком П.Б. Уваровым (Уваров, 2005: 24-74), а также основные принципы системного подхода и теории политической системы. В рамках исследования будет представлена попытка обозначить ключевой системообразующий принцип, обеспечивающий качественное своеобразие политических систем разного типа, раскрыть связь этого принципа с трансцендентными аспектами бытия человека и общества, а также рассмотреть специфику влияния этого принципа на функционирование различных типов политической системы. При этом следует оговориться, что настоящая статья носит преимущественно проблемно-постановочный характер, поскольку многие из затронутых в ней аспектов только обозначаются автором на основе «вторичного» анализа значимых для изучения рассматриваемой темы научных изысканий.

К числу основных постулатов классического системного подхода к изучению материальных и идеальных объектов можно отнести ряд следующих утверждений: 1) система есть целостная совокупность

\* Применительно к анализу политической системы современной России данная точка зрения наиболее последовательно обосновывается, в частности, в работах С.И. Кирдина. См.: Кирдина, 2001.

\*\* Из исследователей, занимающихся изучением отечественной политической системы, наиболее близки к этой позиции С.Б.Пивоваров, И.И. Глебова и нек. другие. См., напр.: Пивоваров, 2006; Глебова, 2006 и др.

взаимосвязанных элементов; целостность системы (наличие у неё качеств и свойств, отсутствующих у отдельных элементов) обеспечивается благодаря устойчивым структурным связям, возникающим между взаимодействующими элементами; 2) все свои основные свойства система приобретает и создает при контакте с внешней средой; 3) поведение взаимодействующей со средой системы может носить пассивный характер, то есть определяться во всех основных пунктах воздействием среды, или активный характер – то есть определяться кроме этого ещё и собственными целями системы (Исследования, 1969: 11–12, 31–45; Садовский, 1974: 107–190).

Принято считать, что общество является активной системой. Эта активность обуславливается свойствами основных элементов данной системы – людей, упорядоченное взаимодействие которых и обеспечивает качественное своеобразие общества как системы.

Очевидно, что свобода воли человека (способность в данном конкретном случае поступать независимо от внешних условий, в соответствии с собственным волеизъявлением), а, вслед за ней, и активность общества, зиждутся на способности человека осознавать собственное существование, сознательно формировать цели своей деятельности и упорядочивать своё поведение в соответствии с иерархией этих целей. В свою очередь, иерархия частных целей и задач человеческой деятельности, а также представления о приемлемых способах их достижения определяются в рамках мировоззрения человека, где формулируются ответы на основные смысловые вопросы человеческой жизни. Эти вопросы в явной и скрытой форме задает себе каждый человек. Более того, как представляется, каждый человек даёт на эти вопросы более или менее чёткие ответы, либо в словесной форме, либо через выбор той или иной долгосрочной модели поведения («ответ делами»). В рамках мировоззрения человек формирует своё представление о мире и существующих в нём ориентирах, без чего осмысленная деятельность по достижению тех или иных целей была бы просто невозможной (Уваров, 2005: 57, 63). При этом, если исходить из идеалистического понимания проблемы человеческой свободы, мировоззрение не навязывается человеку извне, а задаётся через экзистенциальный выбор личностью того или иного метафизически предельного допущения по поводу природы бытия (Уваров, 2005: 61). Метафизически предельный выбор, в этом смысле, фактически формирует реальность, определяя характер поведения людей в обществе в целом и в рамках отдельных сфер общественной жизни («сознание определяет бытие»). Одним из доказательств «первичности сознания» и, соответственно, невыво-

димости мировоззрения и качественных особенностей поведения человека из природных и социальных условий его жизнедеятельности можно считать тот факт, что «в одних и тех же условиях близкие по статусным характеристикам люди ведут себя по-разному, а иногда и кардинально по-разному» (Уваров, 2005: 64).

Вопрос о смысле человеческой жизни и прочие мировоззренческие вопросы, по сути, носят трансцендентный характер, поскольку ответы на них не могут быть на сто процентов обоснованы с помощью любого позитивного знания, в том числе знания научного. Следует признать, что наука как система получения конкретных, утилитарных, эмпирических знаний о мире, оказывается принципиально неспособной решать стоящие перед человеком мировоззренческие проблемы. Специфика научного отношения к миру состоит в попытке познать действительность исходя из опытного, индуктивного по своему характеру взаимодействия с нею, и объяснить реальность исходя из неё самой, игнорируя любые трансцендентные сущности. Такой способ познавательной активности обуславливает невозможность получения предельного и целостного знания о бытии ввиду актуальной бесконечности мира (Уваров, 2005: 45–50, 121–122) как «вширь» (бесконечность пространства Вселенной), так и «вглубь» (любая исследованная учёными мельчайшая «частица мироздания», состоит, в свою очередь, из ещё более мелких частиц – и так до бесконечности).

В связи со всем вышеизложенным следует признать, что, с одной стороны, в рамках научного дискурса невозможен прямой учёт влияния на те или иные феномены (общество, политическую систему и т.д.) трансцендентных факторов ввиду неспособности науки получить точное и доказуемое знание о том, что невозможно проверить эмпирическим путём. Однако, с другой стороны, формулируемые в рамках науки теоретические модели анализа общества могут включать рассмотрение трансцендентных факторов в косвенной форме. Это возможно, если исходить из того, что организующим и движущим началом общественных отношений «является точка зрения человека и общества на то, что считать фундаментальным основанием Бытия» (Уваров, 2005: 54).

Очевидно, что все мировоззрения в соответствии с отношением к трансцендентным основаниям мироздания могут быть разделены на два основных типа: 1) мировоззрения, имеющие нечеловеческое, божественное происхождение и признающие наличие в мире трансцендентной (божественной) активности («религия»); 2) мировоззрения, имеющие человеческое происхождение и отрицающие влияние на мир любых трансцендентных факторов (их можно условно обозначить термином

«идеология»). При этом такое разделение мировоззрений вытекает из общего социологического закона, сформулированного американским социологом У. Томасом: «Если ситуация определяется субъектом как реальная, то она реальна по своим последствиям» (см., напр.: Символический, 1997). Это означает, что исследователь всегда должен исходить из внутренней логики объекта. Необходимо учитывать, что если люди того или иного общества действительно верили в божественное происхождение своих мировоззренческих принципов и пытались жить в соответствии с ними, то поведение этих людей должно анализироваться так, как будто указанные принципы и в самом деле божественны. Иначе действия этих людей просто не получают адекватного объяснения<sup>\*</sup>.

Суть религиозных ответов на мировоззренческие вопросы состоит в признании того, что мир имеет своё происхождение от Бога и есть продукт того или иного рода активности Бога. Мир рассматривается как статичный стабильный, неизменный в своём устройстве, данном ему Богом. Считается, что мир существует с определенной целью, указанной Богом, и после исполнения своей функции, достижения цели, мир прекратит своё существование в нынешнем виде. В соответствии с этим признаётся, что человек есть творение Бога, создавшего человека с определенной целью. Смысл и цель человеческой жизни определяется исходя из божественной воли. Считается, что земная жизнь человека – это лишь малая часть его жизни, после которой наступает главная, большая часть; и то, какой она будет, зависит от того, как прошла подготовительная стадия. В результате приемлемым типом поведения в рамках религиозного мировоззрения считается поведение нормативное, соответствующее религиозным предписаниям, обязательное для всех и призванное способствовать достижению предписанной Богом для всех цели жизни (Уваров, 2005: 62, 100–104).

В свою очередь, идеологические мировоззренческие конструкции основываются на отрицании любого варианта трансцендентного божественного начала, то есть являются по своей сути атеистическими. Атеистическое представление о мире и человеке состоит в признании того, что мир возник стихийно и самостоятельно, без внешних воздействий. Мир рассматривается как динамическая система, которая постоянно изменяется; это изменение видится как подчинённое имманентным внутренним закономерностям, которые, в свою очередь, также

---

<sup>\*</sup> Эта и многие другие значимые для настоящей работы идеи были почерпнуты автором из курса лекций по Социальной философии к.ф.н., преподавателя кафедры Философии ЧГУУ С.С. Логинковского.

могут со временем измениться. Развитие мира рассматривается как стихийный, спонтанный и случайный процесс, не имеющий никакого особого «собственного» смысла. Считается, что мир однажды случайно и бессмысленно (бесцельно) появился и также случайно и бессмысленно когда-то исчезнет. В соответствии с этим, признаётся, что человек как частица мироздания появился случайно, в процессе стихийной эволюции мира. Земная жизнь человека рассматривается как единственная. В связи с этим признаётся, что нет и не может быть никакой цели и извне данного смысла человеческой жизни: человек может или сам придумать этот смысл, или вообще отрицать его необходимость, удовлетворившись бессмысленным течением жизни. Поэтому приемлемым типом поведения считается поведение ситуативное: человек вправе удовлетворять свои желания и стремления любыми способами в зависимости от ситуации и возможностей (Уваров, 2005: 101, 144–145).

Если переходить от индивидуального уровня анализа мировоззренческих основ деятельности человека к рассмотрению общества в целом, то можно предложить следующую модель социального взаимодействия как специфического пространства действительности\*: 1) расположенные в пространстве общественных отношений элементы-индивидуумы, которые представляют собой носителей определенного мировоззрения, сформированного в соответствии с осуществлённым ими экзистенциальным выбором; 2) индивидуумы осуществляют определённую общественную активность в форме проекции мировоззренческих принципов на действительность; при этом проекция мировоззрения индивидов на общественный уровень организации, с одной стороны, формирует социальную реальность в соответствии с определённым эталоном, а с другой, – может подвергаться некоторой корректировке в связи со свойствами этой реальности и происходящими в ней изменениями\*\*; 3) проекционистская активность неизбежно порождает возникновение устойчивого взаимодействия индивидов, т.е. системы общественных отношений; складывается определённый тип коммуникации на основе доминирования разделяемых всеми или большинством членов об-

---

\* Данная теоретическая схема представляет собой вариант разработанной П.Б. Уваровым модели «пространства исторического», адаптированный к цели и задачам настоящего исследования. Подробнее см.: Уваров, 2005: 67–69.

\*\* Вместе с тем, следует иметь в виду, что, в рамках описываемой модели коррекция мировоззрения в ответ на изменение природных или социальных условий существования индивида может рассматриваться исключительно как результат свободного выбора человека – выбора между приспособлением своих жизненных целей и ценностей к изменившимся обстоятельствам и отказом от такого приспособления.



щества мировоззренческих принципов (либо религиозных, либо атеистических); 4) в соответствии с установившимся типом коммуникации организуются все сферы общественных отношений – сфера поддержания физического существования (экономика), сфера упорядочивания и организации общественных отношений (политика), сфера воспроизводства человеческого потенциала, социального структурирования и распределения социальной справедливости (социальность), а также область символического обмена между членами общества (культура).

Применение представленной теоретической модели для анализа интересующей нас проблемы, предполагает, во-первых, рассмотрение того, каким образом религиозные и атеистические мировоззренческие принципы организуют социальное взаимодействие в рамках соответствующих типов общества, и, во-вторых, выявление характера влияния этих принципов на функционирование в религиозном и атеистическом обществе системы политических отношений.

Исходя из особенностей религиозного типа мировоззрения, системообразующим компонентом любого религиозного (традиционного) общества является религия, вера членов этого общества в божественное происхождение мира и человека, которая в качестве предельного допущения о бытии формирует всю структуру общественных отношений. Всякая религия является системой Абсолютного, т.е. неизменного знания, поскольку это знание происходит от абсолютного существа – Бога. Признаётся, что люди, существа конечные и изменчивые, объективно не в силах дополнить и развить это Абсолютное религиозное знание. В силу этого их единственной задачей относительно этого Абсолютного знания видится максимально возможное следование ему, воплощение его принципов в своей жизни, а также сохранение и передача без искажений последующим поколениям. Всякое Абсолютное знание как системообразующий принцип общественной организации является исключительным, т.е. исключает все другие системы знания. Поэтому никакomyслие в любом религиозном традиционном обществе рассматривается как прямой подрыв основополагающих принципов жизнеустройства и жестоко преследуется. Главным системообразующим началом традиционного общества является Бог как первопричина и абсолютная точка отсчёта (теоцентризм). Главная же цель такого общества носит трансцендентный характер и может быть обозначена термином «теозис» – богопознание, богоуподобление. Соответственно, в традиционном религиозном обществе учитываются, находятся и хранятся только те знания, которые, так или иначе, способствуют достижению этой трансцендентной цели. Случайные знания, простая информация, даже если они

содержательно не противоречит религиозному вероучению, исключаются как ненужные (Уваров, 2005: 78–86, 99, 110, 145.).

Мировоззренческой основой существования атеистического (либерального, современного) общества является идеология, признающая верховенство человека, который объявляется верховным арбитром по любым вопросам. Человек в либеральном обществе свободен по отношению к любым системам надличностных ценностей, ни одна из которых не может быть единственной и обязательной в данном типе общества. Однако для того, чтобы эта базовая атеистическая предпосылка либерального общества (человек как верховное существо и «мера всех вещей») смогла воплотиться в действительности, создать систему общественных отношений, недостаточно просто отвергнуть религию как форму Абсолютного знания. Необходимо найти ей такую замену, которая, во-первых, выполняла бы мировоззренческую функцию, то есть формировала бы картину мира и правила жизни в нём, а во-вторых, не являлась бы абсолютной, принудительно-обязательной для человека, но, напротив, была бы изменчивой, текучей, подвластной человеку. На эту роль как нельзя лучше претендует информация, которая и является системообразующим компонентом в атеистическом либеральном обществе взамен Абсолютного религиозного знания<sup>\*</sup>. В отличие от Абсолютного знания информация всегда относительна, изменчива, привязана к конкретным земным событиям. В этой связи функционирование либерального общества строится на признании принципиальной относительности любых характеристик бытия. Данный тип общества не имеет какой-либо трансцендентной, надчеловеческой основы своего функционирования, а его смысловым центром является человек и его личное мнение по тому или иному вопросу (антропоцентризм или яцентризм). Самая общая цель либерального общества – это максимальное удовлетворение человеком своих конкретных земных потребностей и интересов (И. Бентам: «Избегать страданий и искать удовольствия»). Соответственно, информация в либеральном обществе занимает высшее место ещё и потому, что обладание информацией и умелое её использование гарантирует богатство, власть, высокий социальный статус и прочие земные блага. Растущий информационный поток создаёт дополнительные возможности для достижения человеком тех или

---

\* Информация в рамках настоящего исследования рассматривается как совокупность простых «точечных» сведений и мире, о конкретных воспринимаемых человеком феноменах («сведения об окружающем мире и протекающих в нём процессах, воспринимаемые человеком или специальными устройствами»). См.: Ожегов, 1978: 232.

иных земных целей. В то же время, единомыслие является губительным, смертельным для либерального общества, поскольку прекращает или критически сужает информационный поток как системообразующий компонент данного типа общества (Уваров, 2005: 119–120, 123, 134–135, 142–146, 163).

Разумеется, в традиционном обществе также есть информация, но там она играет вспомогательную, подчинённую роль, в то время как в либеральном обществе информация – это главный системообразующий компонент социального взаимодействия. С другой стороны, в либеральном обществе также могут быть надличностные религиозные ценности, но они не носят там всеобщего и обязательного характера. Статичность, определённость мировоззренческих оснований в либеральном обществе всегда относительна, а не абсолютна, всегда есть следствие того или иного договора людей, который всегда можно отменить или изменить.

При рассмотрении вопроса о том, как названные мировоззренческие основания религиозного и атеистического типов общества влияют на особенности их политической организации необходимо для начала выяснить ключевые параметры, по которым принято разграничивать различные типы политической системы. Наиболее известными вариантами типологизации политико-системных объектов с учётом их «внутренних» качественных характеристик являются теоретические модели, разработанные политологами Г. Лассуэллом и А. Кэплэном, Г. Алмондом и Дж. Пауэллом, а также Р. Далем. В первой из названных моделей для анализа отношений в рамках политической системы используются такие основные критерии, как расположение власти (в чьих руках она находится), границы распространения власти государства в обществе, разделение властных полномочий (или отсутствие такового), закрытый или открытый характер рекрутирования элит, ответственность (безответственность) власти перед народом, возможности для оспаривания политических решений и справедливость (несправедливость) распределения ценностей. Г. Алмонд и Б. Пауэлл, в свою очередь, главными критериями типологизации политических систем считают направленность и силу политического контроля (в демократической системе преимущественное значение имеет контроль управляемых над правящими, в авторитарных – наоборот), а также степень развития и внутрисистемной автономии таких инструментов воздействия общества на государство, как политические партии, группы интересов и СМИ. Наконец, Р. Даль строит свои идеальные типы политической системы на основе таких критериев, как уровень допустимой оппозиции и политической

конкуренции (степень открытости институтов системы для претендентов на управление обществом) и уровень участия населения в процессе публичного соперничества за власть (пропорция населения, имеющего право участвовать в системе публичного соперничества) (Сморгунов, 1999: 91–116).

Обобщив приведенные варианты типологизации политических систем, можно выделить два ключевых интегративных параметра, определяющих качественное своеобразие различных вариантов упорядочения политических отношений. Этими интегративными параметрами, на наш взгляд, следует считать, во-первых, уровень политической конкуренции (включающий такие показатели, как распределение власти между субъектами политического взаимодействия, степень автономии политических акторов, наличие или отсутствие возможностей для оспаривания политических решений со стороны конкурирующих акторов), а во-вторых, – особенности обратной связи (параметр, интегрирующий такие переменные, как мера влияния населения на процесс осуществления власти, наличие или отсутствие в обществе дискуссии по поводу важнейших политических решений, уровень развития политических организаций, специализирующихся на установлении коммуникации между обществом и государством). Кроме того, исходя из особенностей ряда других современных моделей анализа политических отношений (см., напр: Гельман, 1999; Шевцова, 1999; Иванов, Устименко, 2007), в качестве дополнительного уточняющего критерия типологизации политических систем может быть рассмотрен такой параметр, как уровень формализации (юридического закрепления) в политической системе норм и правил политического взаимодействия. В соответствии с этими критериями и будут проанализированы особенности политической организации религиозного и атеистического типов общества.

В религиозном (традиционном) обществе источником политической власти является Бог. Соответственно, система политических отношений в данном типе общества должна быть такой, чтобы максимально соответствовать источнику власти. Поэтому принципом организации политической власти в традиционном обществе является агиократия (власть святого, великого). Эталонной формой агиократии считается монархия, при которой вся политическая власть сосредоточена в руках одного человека (моноцентризм). Тем самым за основу берётся такое политическое устройство, которое максимально сочетается с религиозным видением мира, являясь его актуализацией в конкретной сфере деятельности: наличие единого Бога (или Бога главенствующего, доминирующего) автоматически предполагает моноцентризм

и авторитарность земной политической власти в рамках традиционного общества. Функция монарха в традиционном обществе – это функция устроения и поддержания земного порядка (общественной организации) в соответствии с требованиями определенной религии. При этом наследственный характер монархической власти в решающей степени основывается в данном типе общества на представлении о вечности и непреходящем характере небесного Порядка. Считается, что, поскольку монарх смертен, он не может своими личными усилиями обеспечить вечный характер своего земного царства, вечное подобие этого царства Царству божьему; поэтому дело монарха должен продолжать его прямой наследник. Выполнение воли монарха по устроению и поддержанию земного порядка в традиционном обществе возлагается на сословие воинов. При этом воины не являются самостоятельными политическими акторами, поскольку обязаны, как и все подданные, беспрекословно подчиняться указаниям правителя (Уваров, 2005: 79, 83, 93–96).

В рамках монархической формы политической организации в религиозном обществе отсутствуют какие-либо структуры и механизмы, обеспечивающие влияние подданных на деятельность монарха. Считается, что если после венчания на царство государством через волю монарха правит Бог, то ни одно земное влияние (в том числе влияние любых социальных групп традиционного общества) не должно воздействовать на правителя. Кроме того, поскольку в традиционном обществе у всех людей имеется одна религиозная цель, то нет необходимости периодически опрашивать их мнение. Поэтому в таком типе социума полностью отсутствует профессиональная деятельность, связанная с обеспечением коммуникации между обществом и государством (Уваров, 2005: 97, 108). Появление же такой посреднической деятельности можно считать одним из показателей нестабильности функционирования политической системы традиционного общества<sup>7</sup>.

Наконец, в рамках религиозного общества относительно низким считается статус формально-юридических регуляторов политических отношений. Поведение человека в рамках политической системы (как, впрочем, и поведение в других сферах традиционного общества) в решающей степени регулируется религиозными нормами и предписаниями и является императивным (повелеваемым). Право в традицион-

---

<sup>7</sup> В качестве иллюстративного примера можно привести высказывание Ю.С. Пивоварова о том, что роль народного представительства на Руси традиционно состоит в укреплении моноцентризма политической власти «тогда, когда власть либо вообще исчезает, как будто куда-то проваливается ..., либо существенно слабеет». См.: Пивоваров, 2006: 14.

ном обществе основывается на требованиях конкретной религии, а также на элементах обычного права, которое, в свою очередь, также безусловно связывается с религиозной основой. Необходимость правовых регуляторов общественных и политических отношений воспринимается как следствие несовершенства человеческой природы, требующего внешней регуляции и внешнего организующего давления (Узавов, 2005: 123–124).

Таким образом, основными особенностями политической организации традиционного религиозного общества, вытекающими из трансцендентных оснований его функционирования, являются моноцентризм политической власти наследственного монарха, отсутствие механизма влияния подданных на правителя, а также приоритет культурно-религиозных форм регулирования политических отношений над формально-юридическими.

В атеистическом либеральном обществе источником власти является народ. Поэтому принцип организации политической власти в либеральном обществе – это демократия. При этом эталонной формой демократии можно признать парламентскую республику, так как через механизм парламентского представительства каждый человек получает возможность управлять государством. При отсутствии общей для всего населения цели наиболее оптимальной возможностью принятия политических решений является выявление воли и желания арифметического большинства граждан, а также рассредоточение политической власти между максимальным числом акторов во избежание «диктатуры» любого рода. Полицентризм политической власти достигается в либеральном обществе за счёт таких основных механизмов, как разделение властей, федерализм, а также система сдержек и противовесов – обеспечение взаимного влияния друг на друга различных уровней и ветвей политической власти (см.: Локк, 1988: 135–406; Монтескье, 1999; Федералист: 1994 и др.). Однако, если доводить тезис о полицентричности как идеале политической организации либерального общества до предела, то следует признать, что даже демократия не может считаться стопроцентно подходящей под принципы такого типа общества, поскольку и она содержит определённый элемент подчинения, пусть и максимально сглаженный: меньшинство всегда, так или иначе, подчиняется мнению большинства. Поэтому идеальной формой организации государственной власти в либеральном обществе можно признать отсутствие государства, то есть анархию, поскольку государство – это всегда надличностное начало. Но так как реально построить анархическое общество не получилось, то наименьшим злом в рамках

подобного типа социальной организации может быть признана полицентрическая демократическая система политических отношений.

Другим принципом организации политического пространства в либеральном обществе является наличие развитых структур и каналов обеспечения обратной связи, донесения мнений граждан по поводу тех или иных политических проблем до органов государственной власти. К числу основных структур такого рода, вслед за Г. Алмондом и Дж. Пауэллом, можно отнести политические партии, группы интересов и СМИ. Совокупность таких организаций, а также набор принципов их взаимодействия, представляют собой систему информационного посредничества в политической сфере либерального общества. При этом следует иметь в виду, что информационное пространство политической коммуникации в либеральном обществе всегда является в той или иной мере ассиметричным, поскольку регулируется слоем профессиональных информационных посредников – интеллигентов (интеллектуалов), обладающих собственными корпоративными и личными интересами\*. В этой связи «доминирование некомпетентного «большинства» в демократиях является «господством» максимально инфозависимых, несамостоятельных людей, крайне подверженных манипуляциям со стороны интеллигенции» (Уваров, 2005: 173).

Основным регулятором политических отношений в либеральном обществе является детализированная система правовых норм. Эта система представляет собой формальную договорную конвенцию между людьми («правила политической игры»), которая легко может пересматриваться, трансформироваться в связи с изменением текущей конфигурации политических акторов. При этом, несмотря на наличие формально-правовых ограничителей политической активности, доминирующим типом поведения индивида в политической сфере (как и в других сферах общественных отношений) становится поведение ситуативное. С этой точки зрения эпохальность и величие работы Н. Маккиавелли «Государь» заключается в том, что она оказалась блестящей по форме и содержанию экстраполяцией поведенческого компонента секулярного мировоззрения в пространство повседневной политической активности. По мнению П.Б. Уварова, «Государь» представляет собой универсальное руководство по ситуативному поведению и для правителя, и для простолюдина, так как в условиях, когда человек является «мерой всех вещей», основные параметры поведения у них

---

\* Подробнее о природе и функциональной роли интеллигенции в современном либеральном обществе см.: Уваров, 2005: 133–181.

полностью совпадают, за исключением только масштаба возможностей (Уваров, 2005: 148–149).

Таким образом, ключевыми принципами организации политической системы либерального общества являются максимальный полицентризм политической власти, наличие развитых институтов политической обратной связи, а также господство формально-правовых способов регулирования политических отношений. Все эти принципы по своей сути диаметрально противоположны принципам функционирования политической системы традиционного общества, что, в сущности, является отражением антагонистичности мировоззренческих принципов, определяющих специфику структурирования двух этих типов социума.

Необходимо помнить, что рассмотренные в рамках настоящей работы общественная и политическая системы традиционного и либерального общества являются только теоретическими моделями. Как и всякие модели, они абстрактны, идеальны, последовательны, они сознательно не учитывают противоречий, непоследовательностей и компромиссов реальной действительности. Цель конструирования этих моделей – показать, к каким логически обязательным последствиям для политической сферы общественной жизни приведёт принятие или непринятие тех или иных мировоззренческих принципов жизнеустройства.

Очевидно, что в реальности традиционное и либеральное общество «вообще» никогда не существовали, а были и есть многообразные разновидности традиционных и либеральных обществ. При этом если либеральные общества разных стран постоянно стремятся к унификации своих характеристик (феномен глобализации), то традиционных обществ в истории было множество. Как правило, среди них выделяются два вида – политеистические (языческие) и монотеистические. В силу расплывчатости (растворённости в природе) божества в политеизме, в рамках этого типа общества указанные выше традиционные принципы социального и политического взаимодействия проводятся менее последовательно. Соответственно, эталонным вариантом традиционного общества может быть признано общество, основанное на принципах монотеистических религий (христианство, ислам, иудаизм).

Кроме того, в настоящей работе не был затронут ещё один специфический тип общественной организации – квазитрадиционное или тоталитарное общество. Это общество основывается на идеологии, положения которой объявляются Абсолютным знанием, универсальным способом упорядочения всех сторон общественной жизни. Не вдаваясь в детальный анализ общественной и политической системы



квazitрадиционного общества, необходимо отметить, что это общество представляет собой переходный тип между традиционным и либеральными обществами, являясь продуктом становления либерального общества в особых культурно-исторических, социально-экономических и политических условиях. При этом ряд специфических черт квазитрадиционного общества, очевидно, определяется наличием единой и обязательной для всего общества цели (построение коммунизма, тысячелетний рейх и т.д.), тогда как другие особенности обуславливаются тем, что названная цель не имеет трансцендентного характера и формируется конкретными людьми (например, К. Марксом, В.И. Лениным, или А. Гитлером).

В целом, представляется, что рассмотренная в работе модель анализа трансцендентных условий функционирования политической системы обладает довольно существенным эвристическим потенциалом, позволяя многое понять в характере политической организации общества религиозного или атеистического типа. В частности, эта модель может быть использована для изучения политической организации современной России, в которой с очевидностью присутствуют компоненты как традиционных, так и либеральных принципов функционирования политической системы. Выявление соотношения этих компонентов является, на наш взгляд, весьма нетривиальной задачей, которая предполагает более фундаментальный анализ рассмотренных в настоящей работе проблем и вопросов, а также адаптацию полученных теоретических построений к эмпирическому материалу современной России.

#### *Библиография*

- Гельман В.Я. Трансформация в России: политический режим и демократическая оппозиция. – М.: МОНФ, 1999.
- Глебова И.И. Политическая культура России: образы прошлого и современность. – М.: «Наука», 2006. – 332 с.
- Иванов А.Ф., Устименко С.В. Самодержавная демократия: дуалистический характер российского государственного устройства // Полис. – 2007. – № 5.
- Исследования по общей теории систем. – М.: Издательство «Прогресс», 1969. 520 с.
- Кирдина С.Г. Институциональные матрицы и развитие России. – Новосибирск. ИЭиОПП СО РАН: 2001. – 213 с.
- Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения в трех томах: т. 3. – М.: Мысль, 1988. – 668 с.
- Монтескье Ш.Л. О духе законов / Сост., пер. и коммент. А.В. Матешук. – М.: Мысль, 1999. – 672 с.
- Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М.: Русский язык, 1978. – 922 с.
- Пивоваров Ю.С. Русская политика в её историческом и культурном отношениях. – М.: РОССПЭН, 2006. – 167 с.
- Садовский В.Н. Основания общей теории систем. – М.: «Наука», 1974. – 278 с.

\*\*\*\*\*

Символический интеракционизм // Культурология: XX век: Словарь / Гл. ред. С.Я. Левит. – СПб.: Университетская книга, 1997.

Сморгунов Л.В. Сравнительная политология: теория и методология измерения демократии. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1999. – 376 с.

Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. – М.: АИРО-XX, 2005. – 200 с.

Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея: Пер. с англ. / Под общ. ред., с предисл. Н.Н.Яковлева. – М.: Издательская группа «Прогресс»-«Литера», 1994. – 592 с.

Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалёв, В.Г. Панов. – М.: «Советская энциклопедия», 1983. – 840 с.

Шевцова Л.Ф. Режим Бориса Ельцина / Московский Центр Карнеги. – М.: РОССПЭН, 1999. – 535 с.

**Гендерные аспекты теологических концепций**

(Мирошниченко М.И.)

**Los aspectos del género de las concepciones teológicas**

(María I. Miroshnichenko)

*Resúme.* В этой части исследуется процесс изменения статуса женщины в мужском восприятии, утверждение и трансформации женского начала в теологии с привлечением элементов мифологического знания. Показано с учетом исследований по исторической теологии отражение функционирования женского мира как атрибута социального бытия в догматике, апологетике, сравнительной теологии, экзегетике, экклесиологии и иных разделах фундаментальной теологии; в сотериологии в практической теологии; литургике, гомилетике и других отраслях пастырской теологии.

*Resumen.* En esta parte se analiza el proceso de cambio del estatus femenino en la percepción masculina; la afirmación y transformación del principio femenino en la teología apoyada en el conocimiento mitológico. Tomando en consideración los estudios sobre teología histórica, se muestra el funcionamiento del mundo femenino como aun reflejo del ser social en la dogmática, la apologetica, la teología comparativa, el exegesis, la ecclesialogia y otras secciones de la teología fundamental. Esta misma temática es tratada en la soteriología, la teología práctica, la litúrgica, la homilética y otras áreas de la teología pastoral.

*The resume.* This part investigates the status of a woman as it changes in the eyes of a man, the consolidation and transformation of the female elements in theology with the elements of mythological knowledge being brought in. Bearing in mind the researches on historical theology, it demonstrates the female world as an attribute of social life being reflected in dogmatics, apologetics, comparative theology, exegesis, ecclesiology and other sections of fundamental theology; in soteriology, in practical theology, liturgics, homiletics and other branches of vicarial theology.

С конца 1992 г., со времени внесения направления «Теология» в государственный классификатор образовательных направлений и специальностей, прошло почти двадцать лет. Этот период характеризуется жаркими спорами о поликонфессиональности либо внеконфессиональности теологии, о содержании понятия «теология», о ее месте в системе современного гуманитарного знания, о содержании государственного стандарта по этой учебной дисциплине. Перспективы присоединения России к Болонскому процессу в свете того, что практически все государственные университеты Европы имеют теологические факультеты, актуализировали проблему соотношения теологии и российского образовательного процесса (Зубанова, 2010: 1). В феврале 1999 г. было принято решение о введении специальности «Теология» в государственный классификатор, а 2 марта 1999 г. она была введена в этот реестр. Историческая специфика нашей страны предопределила наиболее быстрое развитие христианской (православной) теологии. К 2002 г. кафедры теологии работали уже в ряде российских вузов: в Тверском

государственном университете, Рязанском государственном педагогическом университете, Дальневосточном государственном университете, Омском государственном университете и других, в том числе и на Урале – в Уральском государственном профессионально-педагогическом университете. Введение дисциплин, направленных на удовлетворение потребностей культа, расширяется. Весной 2002 г. вводятся специализации «Филолог со знанием основ теологии» для специальности «Филология»; «Церковное шитье» для специальности «Декоративно-прикладное искусство и народные промыслы»; обсуждается введение специализации «Иконопись» по специальности «Живопись» и специализации «Регентование» по специальности «Хоровое дирижирование» (Воробев, 2010: 2).

В процессе выработки концепции светского религиозного образования в этих дискуссиях выявились различные, порой диаметрально противоположные даже внутри одной конфессии взгляды. С одной стороны, выступили представители Русской Православной Церкви, согласно позиции которых, атеизм, не представляющий из себя объективно-надрелигиозное прогрессивное знание, является лишь одним из мировоззрений, не имеющим притом какого-либо научного обоснования, а теология может быть только конфессиональной. С другой стороны нашлось немало сторонников внеконфессиональности теологии, то есть развития теологии, свободной от церковных ограничений (см.: Митрохин, 2004). В рамках концепции национально-религиозной идеи, внеполитической, относящейся исключительно к сфере духовной и нравственной, в лоне Русской Православной Церкви сформировалась и компромиссная точка зрения. Ее прозорливо высказал еще в начале 1990-х гг. выдающийся историк церкви и богослов игумен Иоанн Экономцев. «Будучи православным священником, – утверждая он, – я убежден в особой миссии Русской Православной Церкви как хранительницы национально-религиозного идеала своего народа. Но вместе с тем я отмечаю возрастающую роль в выражении этого идеала интеллектуальной творческой элиты, представители которой заняты в самых различных областях искусства, науки, общественной жизни и политики. И для этого их открытая и зримая принадлежность к Русской Православной Церкви вовсе не является непременным условием. Они сами могут считать себя агностиками или приверженцами других конфессий, оставаясь в русле русской православной традиции и являясь носителями русского национально-религиозного идеала» (Экономцев, Национально-религиозный, 1992: 164). Изучение теологии, по мнению Иоанна Экономцева, выявляет ряд проблем, которые являются фено-

менами не только русской и общеправославной духовности и культуры, не только достояниями всего христианского мира, но и всего человечества, к которым пора подойти без конфессиональной и идеологической предвзятости, не столько, может быть, оглядываясь назад, сколько устремляя взгляд в будущее (Экономцев. Исихазм, 1992: 192).

Основное внутреннее противоречие в ведущих развитых концептуальных теологических системах связано с экзистенцией центральной теологической проблемы – проблемы богопознания. К аристотелевской традиции восходит определение теологии как высшей созерцательной науки, включающей в себя учение о перводвижателе, то есть субъекте мирового процесса, действующем, определяющем и целевом начале в рамках рационалистических концепций. Однако теистская парадигма принципиально отрицает представление богопознания как субъектно-объектного процесса (Аверинцев. Теология, 1970). Подобная амбивалентность, по крайней мере, христианской теологии, определяемая обращением к категориальной традиции античной философии, конституирующей требования рациональности и логичности оснований и сокровенность религиозного знания, порождает амфиболию (двойственность, двусмысленность). Столкновение апофатической (базирующейся на иррационализме) и катафатической (рационалистически ориентированной) традиций в теологии есть отражение противоречия между объективно присущими человеку личностной потребностью в вере и личностной же потребностью в познании в процессе развития логико-знаковых левополушарных компонентов мышления.

Столкновение когнитивной потребности и ортодоксии проявилось еще в начале 1040-х годов также и при канонизации символа мусульманской веры, когда было запрещено обсуждение по содержанию отклонявшихся от канона знаний и введен принцип «не спрашивай, как». Отрицание в рамках постмодернистского дискурса возможности создания единственной общепризнанной и ортодоксальной трактовки Бога и бытия продолжает традиции неклассической философии (Можейко, 2003). Все это порождает возможность и правомерность наряду с признанием классической теологии толкования теологии как внеконфессиональной отрасли знания в когнитивном процессе. Подобную трактовку допускает и один из вариантов православного определения богословия в широком смысле слова как учения о боге и богочитании вообще (Полный, II: 2125–2153).

В полемике о конфессиональности и внеконфессиональности, о теизме и атеизме представляет интерес позиция, высказанная игуменом Иоанном Экономцевым. «Принятие или непринятие исторических тра-

диций, – писал он, – есть проблема выбора жизненного пути для каждого индивида и для каждого поколения. И принять традицию, может быть, даже труднее, чем не принять ее – ведь это всегда связано с самоограничением и жертвой. Жертва, однако, невозможна без акта любви – любви передающего традицию и принимающего ее. Вот почему принятие церковной традиции – это, в конечном счете, принятие любви Бога. Но так же, как сын Божий запечатлел Свою любовь к нам крестною смертью, принять ее мы можем не иначе, как взойдя на Голгофу. Вот что такое усвоение церковной традиции, а значит и церковной истории. Признавая, что церковно-историческая наука немислима вне Церкви, мы вместе с тем не должны быть глухи к благовесту, который раздастся вне церковной ограды, чтобы не выносить поспешного приговора тем, кто, по словам А.С. Хомякова, связан с Церковью узами, которые Бог не изволил ей открыть» (Экономцев. Историческая, 1992: 140).

29 февраля 2000 г. в Москве состоялся круглый стол, на котором обсуждались перспективы развития теологии в России. Доктор философских наук В.И. Гараджа провел различие между философской теологией внеконфессионального характера и конфессиональным богословием. Обсуждались также вопросы соотношения веры и профессионализма (владения профессиональными знаниями, навыками и умениями) при получении специальности «Теология». При обсуждении вопросов в выступлении доктора философских наук В.Г. Аладина вновь прозвучал тезис о том, что между теологом и верующим не ставится знак равенства (См. подр.: Теология, 2000).

Проблема введения специальности «Теология» в российское образовательное пространство требует более глубоко выявления отдельных аспектов теологических концепций. Признание гендерного подхода актуализирует проблему женского, женщины в теологии. Собрательное *женщина* (от притяжательного прилагательного *женский*) означало в древнерусском языке и в языке еще вплоть до середины XVI в. «женское общество», «женская половина дома». Этим словом в XVII в. обозначали лишь социально полноправных женщин, простолюдинки, служанки именовались *жонки*, *девки* (Колесов, 1986: 84). Поскольку женщины выступают как атрибут, неотъемлемый признак социального бытия, постольку догматика, апологетика, сравнительная теология, экзегетика, экклессиология и иные разделы фундаментальной теологии, сотериология в практической теологии, литургика, гомилетика и другие отрасли пастырской теологии обнимают собой различный и весьма обширный круг проблем, связанные с женским началом, с женщинами.

Мы стоим на той позиции, что космогонические и антропогонические мифы о происхождении мира, Вселенной и человека наряду с теогоническими, близнечными, календарными мифами, мифами о происхождении и введении тех или иных культурных благ: добывании огня, изобретении ремесел, земледелия, об установлении среди людей определенных социальных институтов, брачных правил, обычаев и обрядов, – есть явление теоретической теологии в различных степенях ее развития. В то же время космогонические и антропогонические мифы (вне зависимости от их креационного или «эволюционного» характера), утверждающие принятую в данном обществе систему ценностей, поддерживающие и санкционирующие определенные нормы поведения, представляют собой составляющую нравственной теологии, предполагающей разработку соответствующей моральным ценностям вероучения поведенческой парадигмы. Культовые мифы, служащие как бы разъяснением религиозных обрядов, есть предмет пастырской теологии, раскрывающей прикладные аспекты культовой деятельности. К тому же и богослужение даже в наиболее развитых мировых религиях проникнуто чертами старинной магической обрядности.

Наиважнейшей представляется проблема появления самого женского начала при сотворении бытия. Для многих, ряд ученых полагает, что для всех религиозно-мифологических систем мира характерна андрогинная идея.

Тезисы о «первотворении», о «первопредках», поднимающие вопрос о происхождении самого понятия пола, о появлении разделения людей на мужчин и женщин, содержат идею бесполости и двуполости. В примитивных мифологиях, например, у австралийцев, содержатся образы бесполой существ – предков. В мифологии племени диери говорится о предках людей – черных ящерицах, которым демиург Мурамура при «доделывании» отделил каменным ножом от туловища руки и ноги; вылепил пальцами лица, глаза, уши, рот; отрезал хвост и после всего этого придал им половые органы. По мифу племени реки Тулли первые мужчины и женщины ничем между собой не различались, позже у них появились отличительные признаки пола. По мифу племени вотьобалук, тотемический предок – летучая мышь – почувствовал влечение к женщине, превратил самого себя в мужчину, а другое существо – в женщину. Поскольку развитым мифологическим системам предшествовали полностью не дошедшие до нас неразвитые, возможно предположить, что идея бесполости предшествовала идее андрогинности и в доантичных культурах на территории полуострова Пелопоннес и материковой Греции, а также на Апеннинском полуострове. Так, соглас-

но древнему, может быть, орфическому мифу, воспроизведенному Платоном в диалоге «Пир», предки людей, имевшие по два лица, четыре руки, четыре ноги, были трех родов: мужчины, женщины и андрогинны, обладавшие признаками обоих полов. Зевс наказал этих перволюдей за их гордость, разрубив каждого вдоль, повернув лица и половые органы в сторону разреза. Но потомство рождается только от разнополых половинок. И вот теперь люди ищут утраченную половинку, и, когда эти половинки находят, каждая свою, возникает эрос – любовь. Но потомство рождается только от разнополых половинок – потомков андрогиннов (Токарев. Двуполые, 1997: 358–359).

В пантеоне богов ведийской и брахманистской Индии выделяется Адити (от др.-инд. *á-diti* – «несвязанность», «безграничность»), божественная корова-бык. Значение «женщина» может соотноситься со значением «корова» (символ верхнего мира, небожитель, синоним божества): ср. лат. *vacca* «корова», но англ. *wench* «девушка»; др.-инд. *mahila* «женщина», но др.-инд. *mahiluka* «корова» (Маковский, 1996: 147). Адити – мать, она же – отец и сын богов, составляющих класс адитьев. В ведийский период считалось, что у Адити семь сыновей (седьмой сын – Индра), иногда – восемь (восьмой сын – Марганда, отвергнутый Адити, он же прародитель смертных Вивасват, родившийся без рук и без ног). Позднее Адити приписывается двенадцать сыновей, особенно подчеркивается роль Вишну, сына Адити от Кашьяпы. Нередки парадоксальные связи: Адити – жена Вишну при том, что в эпосе и пуранах она мать Вишну в аватаре карлика; Адити – дочь Дакши и она же мать его (Топоров. Адити, 1997: 45). Так же и Праджпати («господин потомства», покровитель жизни) создаёт всё из самого себя, и египетский бог Ра, совокупившийся сам с собой («упало семя в мой собственный рот»), породил других богов, людей и весь мир. Имя западногерманского земнородного бога Туисто, создавшего первого человека Манна, буквально означает «двойственный», «двуполый». Первое антропоморфное существо в скандинавской мифологии, упоминаемый в «Старшей Эдде» и «Младшей Эдде» великан, из тела которого был создан мир, носил имя Имир. Древне-исландское *Ymir* означает «двойное существо» (Мелетинский, 1997: 510). Черты двуполости – изображение божеств определенного пола с особенностями противоположного пола – можно встретить в иконографии многих народов. Такова, например, бородатая Афродита и Афродита с мужскими половыми органами и др. Своеобразным вариантом двуполости являются персонажи, предстающие то в мужском, то в женском облике. Так, небесное существо Пулуга (в андаманской мифологии) в южной части



архипелага мужской природы, в северной – женской. В мифе австралийского племени унампал говорится о змее-предке Унгуд, которая была по желанию то мужчиной, то женщиной. Божество Палес в римской мифологии представлялось то женским, то мужским. Следками двуполости считают встречающееся у некоторых народов расщепление двуполого мифологического образа на мужской и женский, при сохранении одного и того же имени. В Индии – Агни – Агнайи, Индра – Индрони, Яма – Ями и др., у римлян – Янус – Яна, Либер – Либеры, Как – Кака, Диан – Диана и др. (Токарев. Двуполые, 1997: 359–360). Одноименные персонажи встречаются и славянской мифологии: Див – Дива, Род – Рожаница, Суд – Суденица (Белякова, 1995: 115). Известный средневековый богослов Моисей Маймонид\* считал, что в библейском рассказе о сотворении Богом Евы из ребра Адама отразился в искаженном виде миф о первоначальной бесполости первых людей (Токарев Двуполые, 1997: 359). Установлено, что в первых главах книги Бытия переплетено два разных рассказа о сотворении мира и человека. По одному варианту, Бог создал сначала человека (мужчину), потом посадил райский сад, куда поселил человека, потом решил создать человеку помощника и для этой цели сотворил различных животных: потом «нарек имена» им всем, однако пригодного помощника среди них не нашел; тогда Бог создал женщину, взяв для этого у человека во время сна ребро (Быт. 2: 7–22). По другому варианту, Бог творил мир шесть дней, из них в пятый день создал рыб, пресмыкающихся и птиц, а в шестой день – наземных животных, и в самом конце – человека, причем одновременно мужчину и женщину (Быт. 1: 20–27). По мнению Ю. Велльгаузена, текст второй главы Бытия принадлежит Иеговисту, и он был построен на народных легендах, богатых мифологическими и др. подробностями; более же поздний текст (первая глава Бытия) взят из Жреческого кодекса (см.: Велльгаузен, 1909: 262–272). Следует заметить, что от XV в. сохранилось большое количество списков переработанного на Руси сочинения Моисея Маймонида под названием «Книга,

---

\* Моисей Маймонид (1135–1204 гг.) – крупнейший представитель еврейской средневековой философии, богослов, автор трактата «Путеводитель колеблющихся»; в котором он изложил свою органистическую концепцию: Вселенная есть единый индивидуум, она была создана Богом, акт творения длился шесть дней, в течение которых все большее значение стали приобретать естественные законы, с седьмого дня божественное вмешательство прекратилось, и Вселенная стала развиваться по естественным законам, при этом сохранилось Божественное провидение. Маймонид жил в Египте, раввины видели в нем вольнодумца, и после смерти на его могиле было написано: «Моисей, сын Маймона, проклятый еретик» (Токарев, 1986: 376–377).

глаголема логика». На полях списков этой книги содержатся глоссы, разъясняющие те или иные логические термины, свидетельствующие о том, что эта книга внимательно изучалась (Экономцев. Предыстория, 1992: 61). Сохранились следы андрогинности в языке: латинское *mulier* «женщина»; вторая часть латинского слова соотносится с индоевропейским праязыке \**ar-* «человек, мужчина»: типологически сравнивают с древне-английским *wif-man* «женщина»: речь идет об андрогине (Маковский, 1996: 146).

В рамках социальной теологии, которая в структуре системной теологии представляет собой совокупность концепций истории в духе вероучений, играют значительную роль труды русских религиозных мыслителей. Андрогинность как основание для объяснения полового деления людей осмысливалась выдающимся русским религиозным философом Н.А. Бердяевым. Андрогин, по древнегреческим представлениям, как муже-женское начало, будучи началом всех вещей, сам является порождением Хаоса. В мифах других народов в образе андрогина представляли неких первопредков – это либо прародитель и демиург, либо андрогинное божество, породившее остальных богов или создавшее мир, либо даже некое порождение первой пары людей. После того, как демиург разделил людей на две ищущие друг друга половинки, человек, по представлению Н.А. Бердяева, оказался существом «половым, то есть половинчатым, разорванным, не целомудренным, не премудрым, обреченным на дисгармонию, страстное влечение и неудовлетворенность» (Бердяев. О назначении, 1993: 69). Это дает возможность обнаружить два противоположных принципа – мужской и женский, и понять человеческое бытие в единстве и борьбе этих принципов. Мужской и женский принципы многообразно противопоставляются Н.А. Бердяевым как антропологический и космический принципы, как личное и коллективное, творческое и рождающее, аполлоническое и дионисическое, как солярность и теллуричность, как трансцендентное и имманентное, дух и плоть (в мистическом смысле слова), исток и цель. Подобное противопоставление, на взгляд Н.А. Суroveгина, связано как с архетипическими представлениями, так и с философскими традициями (Суroveгина, 2002: 125).

Физиологически, на наш взгляд, это связано с тем, что развитие человеческого организма происходит более, нежели чем по двум (мужскому и женскому) вариантам. Вариации в гистологическом строении половой железы\*, в дифференциации внутренних репродуктивных ор-

---

\* Гистологическое строение половой железы определяет гонадный или истинный пол.

ганов\*\*», в процессе продуцирования в яйцках трехмесячного зародыша тестостерона (или андрогена), мужского полового гормона\*\*\*; в строе-нии наружных гениталий, а также в деятельности особых нервных механизмов, так называемых «половых центров»\*\*\*\*, которые в даль-нейшем регулируют маскулинное или феминное поведение человека (Ильин, 2006: 18) вызывали различное сочетание мужского и женского в их конкретно социокультурном преломление в личности. Лишь от-крытие ДНК и хромосом, гомогаметности и гетерогаметности (наличия XX-хромосом или XY-хромосом, которое определяет женский или мужской генетический пол) в начале 1950-х гг. и развитие генетики позволило более точно понять механизмы формирования женского и мужского организмов.

Борьба мужского и женского принципов в человеке рассмат-ривается Н.А. Бердяевым как весьма сложное отношение, поскольку каждый человек имеет андрогинную природу, то есть в каждом человеке пред-ставлены оба начала – и мужское и женское. По-другому говоря, ми-фологическое разделение андрогина не вызвало абсолютной противо-положности мужского и женского. «В каждом человеке, мужчине и женщине, остается двуполость, в разных пропорциях соединенная, и этим определяется вся сложность половой жизни человека, ее четы-рехчленность» (Бердяев. Философия, 1994: 137). Мысль о победе муж-ского начала над теллуристически-женственным связана у Н.А. Бер-дяева с метафизикой техники. Он говорит о том, что техника, изменяя характер религиозности, отрывает человека от земли – отрывает в пря-мом и в переносном смысле. «Техника отрывает человека от земли, она наносит удар всякой мистике земли, мистике материнского начала... она заканчивает теллурический период в истории человечества, когда человек определялся землей не в физическом только, но и в метафизи-ческом смысле слова» (Бердяев. Человек, 1989: 153–154).

В мире языческих верований женщина выступала как существо «верхнего мира»: сравнивают древнеанглийское *dis* «женщина», но в индоевропейском праязыке \**dhes-*: армянском *dik* «боги», древнеин-дийское *dhisnya* – «набожный», «святой». Сопоставляют также в индо-европейском праязыке *stria* «женщина», но немецкое *Treue* «правда»;

\*\* Определяют внутренний морфологический пол.

\*\*\* Этот процесс определяет гормональный пол.

\*\*\*\* Определяют внешний морфологический пол. Именно морфологический пол, как правило, определяет пол воспитания, а, следовательно, и формирование механизмов мировосприятия.

древнеанглийское *dir* «девушка», но литовское *tyras* «чистый»; древне-северное (в древнеисландском языке) *dis* «женщина», но латышское *iiesa* «правда», немецкое *Frau* «женщина», но русское «правый», «правда» (Маковский, 1996: 146). То обстоятельство, что на одном из первичных этапов формирования религии самыми чтимыми божествами были олицетворявшие плодородие женские божества, отражает приоритетное положение женщины в матриархальных обществах.

Архетипическое истолкование мифологемы матери в ее различных вариантах (богиня и ведьма, норны и мойры, Деметра, Кибела, богородица и т.п.) ведет к выявлению архетипа высшего женского существа, воплощающего психологическое ощущение смены поколений, преодоления власти времени, бессмертия (Аверинцев. Архетипы, 1997: 111; Болен, 2005).

Праматерью – Вселенной – в вавилонской теогонии выступала Тиамат, породившей небесных богов, которые вступили с ней борьбу. Бездна, по представлению язычников, считалась первоисточником всего живого во Вселенной. В антропоморфной модели Вселенной женщина приравнивалась к Бездне. М.М. Маковский в своих исследованиях сравнивает английское *girl* и русское *жерло*; древне-английское *dir* «девушка», но русское *дыра*; древне-английское *swen* «женщина», но греческое *κενος* «пустой»; в тохарском языке *A kuli* «женщина», но немецкое *hohl* «пустой, полый», в бретонском *goullou* «пустой» (Маковский, 1996: 147). Женское творческое начало в природе выражает образ Богини-матери – главного женского божества в большинстве мифологий мира, соотносимого, как правило, в более узком смысле, с землей. Первая функция Богини-матери – созидание. Как супруга Бога-творца она участвует в творении мира (и с землей идентифицируется обычно в этом качестве); участвует в создании населяющих вселенную существ: богов, людей, животных, чудовищ и др. Функциональные характеристики Богини-матери могут быть распределены между несколькими персонажами: так, в греческой мифологии Гея («земля») создает чудовищ, ее дочь Рея рождает богов. В древнеиндийских воззрениях ни одна из прародительниц людей, богов, асуров и пр. не отождествляется «землей» (Пригхиви). Третья сторона созидательной функции Богини-матери – это покровительство плодородию почвы, скота и людей, а в связи с этим и сексуальной активности как источнику плодovitости. Они либо специализированны, как земледельческая Церера, либо обладают этим аспектом как доминирующим – Деметра, Иштар, Исида, связанные с мифом о сезонном возрождении природы). «Красная богиня» Чак Кит в культуре майя – супруга божественного земледельца –

бога дождя, но часто упоминается и рядом с богом грозы Тошем. В более развитых мифологических системах, однако, небесный бог (громовержец) и бог сезонного возрождения в качестве спутников Богини-матери находятся, как правило, в отношениях дополнительной дистрибуции, то есть не встречаются вместе. Наиболее архаическим этнографическим примером Богини-матери считают «старуху-мать» Кунапипи в австралийской мифологии. Именно Богиня-мать рассматривалась как источник жизненной силы и бессмертия как высшего проявления этой силы. Отсюда возникает преимущественная связь с образом Богини-матери мистерий и различных тайных культов, адепты которой надеялись на дарование им вечной жизни (Рабинович. Богиня, 1997: 178–179). Первоначальное славянское имя Великой Богини неизвестно, в древности у славян Великая Богиня называлась Берегиней, а слово «берегиня» означало «земля», а также Живой, Данной, Давой, Землей, Бабой, Рожаницей, Ладой, Лелей. У восточных славян ее еще называли Житной Бабой, Рожаницей, Землей, Ладой, Славой. На фибуле (металлической застежке) из Кнева Великая Богиня изображена в широкой юбке с руками, переходящими в головы коней (Белякова, 1995: 102, 104). Эта функция предопределяет восприятие женского начала как теллуристичного.

Другая важная функция Богини-матери – покровительство культуре, особенно городам (Деметра, Иштар, Кибела), а также законам и тайным знаниям (Исида, шумерская Инанна). В то же время во многих мифологиях образ Богини-матери связан с дикостью, необузданностью, войной, злыми чарами. Так, фракийская Ма («мать») была отождествлена с римской богиней войны Беллоной, позже культ Ма-Белонны слился с культом Кибелы. Имя созидательницы Тетепу означает «завоевательница». Индийская Кали-Дурга (ипостась Умы) – это богиня войны. Гей создает чудовищ для войны против богов, хтонических чудовищ рождает Ангрбода. Хоседэм насыпает на людей беды и раздоры. Реконструируется мифологический сюжет о борьбе Перуна (славянского громовержца) со своей супругой, выступающей в данном случае в качестве персонажа-заместителя змея, традиционного противника громовержца. Универсальным для всех мифологий является представление о первоначальном разделении недифференцированного хаоса на две половины – мужскую и женскую и, соответственно, о возникновении неба (праотца) и земли (праматери). Однако, выделившиеся из хаоса, земля (и шире – женское созидательное начало), остается в значительной степени образом хаоса, наследуя многие его характеристики. Источник этого противоречия видят в присутствии любой космо-

логии противопоставлении космоса (культурного, доброго, позитивно-го) как «мужского» начала и хаоса (дикого, злого, негативного) как «женского» начала (Рабинович. Богиня, 1997: 179–180). Таким образом, светлое «мужское» противопоставлено темному «женскому».

Исследования в области лингвистической культурологии и выделение наиболее ранних значений в индоевропейских языках также показывают, что согласно мифопоэтической традиции женщина символизировала тьму, а мужчина – свет. Сравнивают русское *женщина*, производное от \**gen(d)*- в индоевропейском языке, и греческое *οκotos* «темнота»; древнеанглийское *ides* «женщина» и древнеиндийское *andh-* «темнота»; латинское *femina* «женщина» и русское *темный*; немецкое *Weib* (производное от \**dueb* – «женщина») и древнеирландское *dub* «темный» и др. С другой стороны, древнеанглийское *ginc* «человек, мужчина», но древнеиндийское *rus-* «светлый»: в индоевропейском языке \**bher* – «светить, сиять», но албанское *burrë* «человек, мужчина»; латинское *homo*, в индоевропейском языке \**skem* – «свет» и др. (Маковский, 1996: 147).

Еще в первобытном греческом обществе женщина обладала по сравнению с мужчинами преимущественными правами. Во временных и следующих одна за другую связях (поскольку не было моногамного брака, не было и супружеского союза) женщина выбирала того, кто должен был дать ей ребенка. Когда греки осели на юге Балканского полуострова и на азиатском побережье Эгейского моря, то у местного населения, с которым они тут встретились, у большей части господствовал матриархат. Главой семьи была мать (*mater familis*), и родство считалось по женской линии. Греки переняли от туземцев по меньшей мере двух богинь, культ которых был весьма значим: Великую Матерь (или Кибелу) и Деметру, чье имя означает Мать-Земля или Мать Хлебов. Эгейцы, пелазги, лидийцы сохраняли либо матриархат, либо матриархальные обычаи. Именно женщины, начавшие обрабатывать землю, привели человечество к оседлости, то есть к важнейшему этапу его развития (Боннар. I, 1994: 164). В критской культуре известны фигурки змеиной богини или же жрицы-служительницы священных змей, так называемые «жрицы со змеями», «женщин со змеями» (Велльгаузен, 1909: 164), а многочисленные сюжеты тавромахии свидетельствуют, что в прыжках через быков девушки принимали участие наравне с юношами. Афинянки обладали правом голоса еще во времена Кекропа, то есть приблизительно в X в. до н.э. (Боннар. I, 1994: 168). Предполагают также, что после зооморфных изображений богов, в критской культуре также были, по-видимому, и антропоморфные божества, и

антропоморфные божества были, главным образом, женские (Токарев. Религия, 1986: 386).

В римском пантеоне, где антропоморфизация богов была весьма слаба, многие божества не имели определенного пола или их пол как бы раздваивался, порождая парные образы одноименных бога и богини Либер-Либеры и др. Жрецы, сами порой не зная, к какому полу принадлежит призываемое ими божество, обращались в таких случаях к нему так: «*sive duēs, sive dea*» – или бог, или богиня. Следы матриархата видят в культе Весты, домашнего очага. Коллегия шести весталок пользовалась в Риме большим почетом. Весталками, жрицами единственного женского жречества в Риме, отбирались обычно девочки от шести до десяти лет из знатных фамилий и оставались ими 30 лет. В течение этого времени они должны были оставаться девственницами, нарушение обета каралось смертной казнью. Главной обязанностью весталок было поддерживать неугасимый огонь в храме Весты. *Virgo vestalis maxima*, стоявшая во главе коллегии, пользовалась огромным общественным авторитетом: имела, например, право освобождать от смерти преступников, если они встречались с нею на пути к месту казни. Весталку, виновную в нарушении девственности, заживо (кровь весталок не могла быть пролита) хоронили в подземной комнате земляной насыпи времен Сервия Туллия неподалеку от Коллинских ворот, на Квиринале. Это место называлось «Злодейским полем». Сообщника наказывали поркой до смерти во время народных собраний (см.: Коарелли, 2004: 96–100). В этих сюжетах, раскрывающем, согласно установкам пастырской теологии, отдельную сторону прикладного аспекта культовой деятельности, также видно отражение следов высокого положения женщин в ранних обществах.

Однако в дошедшей до нас поздней социокультурной и мифопоэтической традиции женщина рассматривается более как символ нижнего мира, греховности, зла. Собрание лингво-культурных, семасиологических и аксиологических констант, отражающих индоевропейскую картину мира, показывает, что в языке нашел отражение и данный аспект смысла. Сравнивают: немецкое *Weib* «женщина», но немецкое *Übel* «зло»; в тохарском языке *A kuli* «женщина», но русское *зло* (в индоевропейском праязыке от \**kel-*); в индоевропейском праязыке \**gen-* «женщина», производное от \*(*s*)*ken(d)*, но индоевропейское \**kad-* «зло, ненависть»; латышское *merga* «девочка», но русское *мерзкий*; в индоевропейском праязыке \**sor-* «женщина», но \**zuer-* «осквернять». Женщина приравнивается также к числу «два» – символу всего земного, тленного, злого: сравнивают \**duo* «два» и от него \**dus* «плохой»,

«грешный», но древнесеверное *dis* «женщина» и др. (см. подр.: Маковский, 1996: 147).

В брахманизме (VI в. до н.э. – X в.) в период складывания палийского канона (IV – II вв. до н.э.) приниженное положение женщины в обществе закреплялось в брахманической литературе. Женщинам наряду с шудрами запрещалось слушать и изучать Веды, самостоятельно выполнять какие-либо обряды, посты и обеты. Главный религиозный долг женщины – это служение мужу: «Муж, даже чуждый добродетели, распутный или лишенный добрых качеств, добродетельной женой должен быть почитаем как бог» (Законы, 1992: 185). Перу Чанакьи, знаменитого в индийской истории брахмана (IV в. до н.э.) приписывают трактат о политике и нравственности, известный под заглавием «Чанакья-сутра», и содержащиеся в нем в разделе «Советы гражданам» слова: «Женщина – средоточие всех пороков» (Советы). В эпоху афинской демократии и во всех ионических странах женщина уже заключается в гинекей (Боннар, I, 1994: 164–165). Гесиод (VIII – VII вв. до н.э.) рассказывает о том, как Зевс, чтобы наказать людей за то, что они приняли от Прометея похищенный у него огонь, велел богам и богиням создать из сырой глины, болезненного желания, коварства и бесстыдства привлекательное чудовище, женщину – «западню и пропасть бездонную [сравнивают в немецком *Weib* «женщина», но в древневерхне-немецком *sweb* «бездна» (см. подр.: Маковский, 1996: 147)] с крутыми стенами», оценивая женщин как губительный род на Земле. И далее: «Посланы женщины в мир, причастницы дел нехороших» (Гесиод, 2001). Крайности свойственны восприятию образа женщины в христианской теологии. С одной стороны, женщина символизирует Церковь. Женщиной олицетворяется Церковь в видениях Ермы, который, получив откровение, написал книгу «Пастырь». «Пастырь» включал в себя 4 видения, 10 подобий и 12 заповедей, эта книга имела такое влияние, что временно вносилась как составная часть в Библию (Полный. I: 870). С другой стороны, женщина, выполняющая самую важную функцию, функцию материнства, в период родов считается нечистой, в другие периоды ограничивается в правах. В крайней форме женоненавистничество проявилось в деятельности святой инквизиции в Западной Европе в Средние века. Иезуит Фридрих фон Шпее (Friedrich von Spee, 1591–1635 гг.), исповедовавший несколько сотен «ведьм», прошедших через застенки инквизиции в Вюрмбурге, отмечал в трактате «Cautio



*criminalis s. Liber de processu contra sagas*\*. 1631 г.: «Если обвиняемая вела дурной образ жизни, то, разумеется, это доказывало ее связь с дьяволом; если же она была благочестива и вела себя примерно, то ясно, что она притворялась, дабы своим благочестием отвлечь от себя подозрение в связи с дьяволом и в ночных путешествиях на шабаш. Если она обнаруживает на допросе страх, то ясно, что она виновна: совесть выдает ее. Если же она, уверенная в своей невинности, держит себя спокойно, то нет сомнений, что она виновна, ибо, по мнению судей, ведьмам свойственно лгать с наглым спокойствием. Если она защищается и оправдывается против возводимых на нее обвинений, это свидетельствует о ее виновности; если же в страхе и отчаянии от возводимых на нее поклепов она падает духом и молчит, это уже прямое доказательство ее преступности... Если несчастная женщина на пытке от нестерпимых мук дико вращает глазами, для судей это значит, что она ищет глазами своего дьявола; если же она с неподвижными глазами остается напряженной, это значит, что она видит своего дьявола и смотрит на него. Если она находит в себе силу переносить ужасы пытки, это значит, что дьявол ее поддерживает и что ее необходимо терзать еще сильнее. Если она не выдерживает и под пыткой выпускает дух, это значит, что дьявол умертвил ее, дабы она не сделала признаний и не открыла тайны» (Цит. по: Григулевич, 1985: 172).

Со времени появления гендерной теории и конфессионально, и внеконфессионально становится актуальной проблема объектно-субъектного статуса женщины в теологических концепциях. В 2009 г. в одном из крупнейших протестантских объединений Европы Евангелической лютеранской церкви главой была выбрана женщина – Марго Кессманн, и руководитель отдела внешних церковных связей Московского патриархата архиепископ Волоколамский Илларион заявил, что это противоречит евангельским принципам (Коммерсантъ). Этот инцидент чуть было не привел к серьезному межконфессиональному конфликту в Европе. Между тем в истории отмечается роль женщин не только в пастырской теологии, но и в становлении и развитии фундаментальной теологии. Известно, что в христианстве в Пятикнижии слово «пророк» обозначает человека, получающего Божественное откровение. В Священном Писании упомянуты ряд пророцис: Мариам, сестра Моисея – она руководила женщинами при воспевании песни Моисея (Исх. 15: 1; 21); Девора, ставшая политическим и духовным

---

\* Эта книга известна более как «*Cautio criminalis*» («Предотвращение преступлений»), ее опубликование вызвало прекращение колдовских процессов в Майнце и Брауншвейге.

лидером в обществе, где главенствовали мужчины (Суд. 5); Олдама – именно к ней, а не к жившим в то время пророкам Иеремии и Софонии, послал царь Иосия спросить о воле Божией (4 Цар. 22:14–20; 2 Пар. 34:20–28). Иудаистическая традиция называет в числе сонма семи пророчиц Израиля наряду с Мариам, Олдамой и Деворой также Сару, Анну, Авигею и Эсфирь (Исторический). Женщины были и в числе авторов текстов, составивших Библию. Известна «Песнь пророчицы Деворы». Девора – в Ветхом Завете судья и пророчица, народная предводительница, велевшая выступить против ханаанейского царя Иавина, угнетавшего Израиль, и сама присоединилась к войску. «Песнь Деворы», автором которой считается сама Девора, прославляет сражение у вод Мегиддо. Позднейшая иудаистическая традиция причислила Девору, наряду с Сарой, Мариам, Анной, Авигеей, Олдамой и Эсфирью к сонму семи пророчиц Израиля (см.: Исторический). Это произведение относится к XIII в. до н.э., она даже древнее, чем «Песнь Давида» на смерть Саула и Ионафана, созданная в XI в. до н.э. (2 Цар.1:17). Книги же и речи пророков составлены значительно позже, в VIII–VI вв. до н.э. (Токарев. Религия, 1986: 352). «Книга Руфь» и «Книга Есфирь» (Эсфирь) входят во вторую группу библейских книг, включающую в себя «исторические» книги или «писания» наряду с «Книгой Судей» и др. Текст «Книги Юдифь», как считается, был создан на основе более ранних устных преданий во II в. до н.э. (оригинал на иврите не сохранился, книга дошла до нас в греческом переводе. Записанная версия была очень популярна и стала частью Танаха (Танах – это принятое на иврите название Священного писания, в христианской традиции практически полностью соответствует Ветхому Завету) Затем «Книга Юдифь» была включена в Септуагинту, то есть в собрание переводов Ветхого Завета на древнегреческий язык, выполненных в III–II вв. в Александрии, представляющее собой самый старый известный перевод Библии на греческий язык, с которого были сделаны впоследствии переводы на другие языки, в том числе на церковно-славянский (см.: Мень, 2002). Но при окончательном отборе книг для канона Ктувима она была отброшена из-за моральной оценки подвига Юдифи (связанного с притворством и обманом, убийством доверившегося ей врага). «Книга Юдифь» входит в Септуагинту и является частью канона Ветхого Завета католической и православной церковью, но исключена из него в иудаизме и протестантизме (Книга Юдифь). По Церковному преданию, апостол Иоанн написал в Эфесе со слов переселившейся туда в преклонном возрасте Марии

Магдалины двадцатую главу своего Евангелия (Русская...130150). Согласно мнению, преобладающему среди толкователей Корана и мусульманских хронистов, пророками Божиими были только мужчины. Сторонники этого мнения ссылаются на 21 суру Корана: «Воистину, до тебя, о Мухаммад, / Мы послали к людям / Лишь мужей-пророков, / К которым даровали наше откровение» (Коран. 21:17). Но некоторые мусульманские ученые-богословы признавали дар пророчества также и за женщинами. Среди таких богословов аль-Ашари (умер в 935 г.) и Ибн-Хазм (умер в 1065 г.). К пророчицам ими причисляются обычно пять упомянутых в Коране женщин: Хавва (библейская Ева), Йухабиз (библейская Иохаведа) – мать Мусы (Моисея); Сара и Хаджар (библейская Агарь) – жёны Ибрахима (Авраама); Асийа – жена Фараона, уверовавшая в Мусу; Марйам (библейская Мария) – мать Исы – Иисуса Христа (Мусульманская, 1996: 319–320). Исламские теологи отмечают большую роль Фатимы аль-Фихры в основании университета Аль-Карауин в 859 г. В XII в. аль-Шаххави создает двенадцатитомный биографический словарь, посвященный 1075 женщинам-ученым.

Апологетика как составная фундаментальной теологии (её предметом является обоснование вероучения с помощью рациональных средств) определяет ряд процедур с участием женщин. К таким сферам относятся в первую очередь канонизация, женское монашество, видения (женщин и женщинам) и явления икон. Широко известны Мария-Магдалина; первая русская святая-женщина великая княгиня Ольга; канонизированная Львом XIII римско-католическая святая Жанна д'Арк (Девственница, Орлеанская Дева, оправданная папской комиссией решением от 7 июля 1456 г.) и др. В последней четверти XX в. французский богослов Ж. Руиссен выступил с утверждением о «божественном естестве» Жанны д'Арк, поскольку ее поступки диктовались волею Всевышнего (см.: Григулевич, 1985: 226).

Уже среди ранних буддистских общин (сангха) были и женские, представляющие собой общины нищенствующих монахинь (бикшуньи). Жизнь монахинь подвергалась несколько большей регламентации, чем жизнь монахов: 311 правил Пратимокши для женщин-монахинь против 227 правил для мужчин в традиции тхеравады. Причины вступления женщин в буддийскую сангху были различными. Интересные свидетельства этому остались в «Тхеригатхе» («Стихи старших монахинь»). Показательным является стихотворение монахини Мутты: «Так свободна! / Так совершенно свободна я стала! / Свободна от трех изогнутых вещей: / от ступки, пестика, / горбатого старого мужа. / Вырвав с корнем жадну, / что ведет к становлению., / я свободна от старости и

смерти» (Гунский, 2000: 71). Среди мирских приверженцев последователей Будды наряду с упасака, то есть «почитателями», были и упасика, то есть «почитательницы». Как и упасака упасика должны были соблюдать минимальные пять запретов и давать пожертвования в пользу монашеской общины (Токарев. Религия, 1986: 456). Первый женский христианский монастырь был устроен Пахомием Великим (292–348 гг.) в IV в. в Египте. Он располагался в Тавеннисе, недалеко от селения Шенесит, на другом берегу Нила напротив мужских монастырей. Первой инокиней была сестра Пахомия Великого Мария. Из Египта через Палестину и Сирию женское монашество, как и мужское, распространилось Василием Великим в Каппадокию. Иероним, проживший долгое время на востоке в Вифлеемском монастыре, своими письмами оттуда о тихой монашеской жизни побудил многих знатных римских женщин начать монашескую жизнь (Житие; Полный. II, б.г.: 1594, 1597).

В Риме в VI в. при папе Григории I насчитывалось 3 тысячи монахинь в христианских женских монастырях (Лозинский, 1986: 43). Широкою известностью получили в средние века монастыри клариссинок<sup>4</sup>. В женских обителях была велика роль настоятелей (западный титул настоятельниц женских монастырей – аббатиса). Практике пастырской теологии уже со времени апостолов были известны дьякониссы. Дьяконисы назначались преимущественно из дев, позднее набирались и из вдов, но после тщательного испытания. Дьякониссы причислялись к клиру и посвящались через особое рукоположение, сопровождаемое молитвой. В их обязанностями входило, во-первых, приготовление женщин к крещению, наставление их в действиях и ответах во время крещения и в поведении после крещения; во-вторых, они помогали служителям церкви при самом крещении женщин; в-третьих, исполняли поручения епископов относительно женщин, посещая больных и бедных; в-четвертых, стоя у дверей храма, размещали входивших женщин по порядку и следили за их поведением во время богослужения. Дьяконисы наблюдали также за деятельностью лечебных и благотворительных учреждений в древней христианской церкви (диаконий). С XI в. чин дьяконис в Восточной церкви исчезает, вытесненный монашескующими женщинами. В Русской Православной Церкви институт дьяконис не существовал, но в первое десятилетие XX в. были

<sup>4</sup> В 2002 г. в 589 обителях насчитывалось 7918 монахинь основного направления, соблюдающих изначальный устав св. Клары; 1163 монахини клариссинки-урбанянки (по имени папы Урбана IV, принявшего в 1263 г. обновленный устав женского монашеского Ордена святой Клары) и 2263 монахини клариссинки-капуцинки (Католическая, 2005).

предприняты опыты введения в ее жизнь диаконисского служения. Примером может служить Марфо-Мариинская обитель сестер милосердия в Москве, основанная великой княгиней Елизаветой Федоровной (Полный. I, б.г.: 739–740).

Обращение к области практической христианской теологии показывает, что в церковной истории остались имена многих основательниц монастырей. Развиваясь от харизматиков, через пресвитеров и диаконов, кладовщиков, кассиров, надзирателей–епископов к классическому епископату, папству в католицизме, митрополитству и патриаршеству в православии, история практической теологии знает многих деятельниц–женщин. Таковы Хросвита Гандерсхеймская (ок. 935 – ок. 975 г., немецкая монахиня из Гандерсхеймского монастыря, позже – его аббатиса, писала на латинском языке; известна также под именами Гротсвита, Росвита); Анна Комнина, Ефросинья Полоцкая, покровительница женского монашества в русском православии, почитаемая также и католической церковью. Ефросинья Полоцкая (1110–1173 г., языческое имя – Предислава) – дочь витебского князя Святослава Всеславовича, внука Всеслава Брячиславича (Чародея), инокиня и просветительница. В 12 лет приняла монашеский постриг, в 1127–1128 г. основала Полоцкий Спасо-Евфросиньев монастырь. В конце жизни совершила паломничество в Иерусалим, где и скончалась (см. подр.: Евфросинья). Это Кьяра (Клара) Ассизская (основательница в 1212 г. Второго (женского) ордена францисканцев или ордена бедных кларисс), первая игуменья Новодевичьего монастыря с 1524 г. Елена (Девочкина), скончавшаяся в 1548 г. и впоследствии объявленная святой, но неканонизированная (Полный. I, б.г.: 857); Елизавета Гулевичевна, основательница в 1615 г. Братского Богоявленского монастыря в Киеве; Любовь Ососкова (в иночестве София), одна из создателей в 1868 г. Бежицкого Благовещенского женского монастыря в Тверской губернии; монахиня Виталия (в миру Акулина Самойлова), организовавшая общину, которая в 1878 г. была переименована в монастырь, это Бирский Троицкий нештатный общежительный женский монастырь в Белебеевском уезде Уфимской губернии (полный. I, б.г.: 330, 406, 419–420) и др. Случайное открытие мощей княжны Ольшанской, которая жила в первой половине XVI в. и происходила из литовско-русских князей, послужило основанием ее канонизации как святой Иулиании. Сведений о ее жизни нет, мощи ее в начале XX в. находились в Киево-Печерской лавре (Полный. I, б.г.: 1119–1120). Ряд женщин объявлялись блаженными при беатификации. Беатификацией называется низшая ступень канонизации в католическом вероисповедании, при которой

человек объявляется блаженным после смерти, хотя при этом не решается вопрос, святой он или нет.

В число наиболее образованных людей своей эпохи входила Анна Комнина (Anna Komnene, 1083–между 1148 и 1155 гг.). Дочь византийского императора Алексея I Комнина, она была замечательна своими выдающимся познаниям в области древней мифологии, географии, истории, риторики, диалектики, греческих классиков, богословия, астрономии, геометрии, арифметики, священного писания и греческого языка. После смерти своего отца она удалилась вместе с матерью в основанный ее матерью монастырь Богородицы Благодатной, где и написала доставившее ей громкую известность сочинение «Алексиада». Этот труд, за неимением других источников, представляет собой ценнейший исторический памятник по исторической теологии, поскольку при изложении истории развития и укрепления власти Комнинов в нем освещено научно-богословское движение, возникшее в Византии при Иоанне Итала: о превращении Сына Отца (объединение их в Монаду), отождествление *fusei* (обожения «по природе») и *thesei* (обожения «по положению») и проч., – история ожесточенной борьбы Алексея I Комнина с ересями и др. Из других ее сочинений известны эпиграммы к иконе «Иисуса Христа» и «Пролог к беседе» (Полный. П, б.г.: 1429–1430; Комнина, 1965). Сочинения Гротсвиты Гандерхеймской были открыты и впервые изданы в 1501 г. немецким поэтом-гуманистом П. Целльтисом. Хросвита Гандерхеймская излагала в гекзаметрах и дистихах легенды на сюжеты житий святых. Гросвита писала также драмы о благочестивых девах в подражание Публию Теренцию, чтобы «в том же роде сочинительства, в котором воспевался блуд, прославить целомудрие святых девственниц» (цит. по: Каган).

История теологии полна острых дискуссий. Во все времена, когда среди богословов и широких слоев общества шли жаркие споры между сторонниками тринитарной, христологической и пневматологической проблем или в XIV в., когда развернулась полемика архиепископа Солунского Григория Паламы (1296–1359 гг., византийского теолога, развившего идеи о различии сущности Бога, запредельного и недоступного, и его энергий, пронизывающих мир и сообщаемых человеку, чье учение в 1351 г. было признано официальной доктриной византийской церкви (Большой, 1993: 340) и калабрийского монаха Варлаама о природе Фаворского света; во второй половине XVII в., когда остроу приобрел экклезиологический вопрос о пресуществлении Святых Даров, углубление в проблемы неизбежно вызывало необходимость обращения к темам, связанным с женским, женщинами.

Одной из сложнейших в теоретической теологии остается проблема непорочного зачатия, связанная как с вопросом о происхождении Бога (независимо от нахождения его вне Бытия или внутри такового), так с вопросами происхождения правителей. Сюжет о непорочном зачатии является довольно распространенным. Так, в маньчжурской мифологии известны три небесные девы: Энгулэн (добродетельная), Чжэнгулэн («правильная дева») и Фэкулэн («буддийская дева»), которая по возвращении с купания в озере Булхури омо в горах Голминь шаньянь алинь находит красный плод, его небесная сорока положила (снесла?) на ее одежде. Съев этот плод, Фэкулэн забеременела, не смогла подняться в воздух и родила сына, который тут же начал говорить, – прародителя императорского дома Цинн (Гимм, 1997: 107).

Мать Божия в христианской теологии так же не раз вызывала ряд споров. Известная более в католицизме как Пресвятая Дева Мария, она именуется в православии чаще Богородицей, Матерью Божией. Богородица – почетное наименование, данное ей как родившей Бого-Человека, а также Богоотроковица – божественное чадо, божественная дщерь (в богослужебных книгах), Преподобная Владычица Наша Богородица и Приснодева Мария. Словом *приснь* переводилось в древнейших славянских переводах, равно как и словом *ближсьнь*, греческое *gnēsios* «кровный», «родной», все это слова, обозначающие крайне близкого человека, ближайшего по крови и духу. В начале XVI в. *присный* имеет также значение единоутробный, происходящий от одной матери (Колесов, 1986: 47–48). Словом *дева* в Древней Руси обозначали женщину в юности и молодости, более дробные деления на возрастные группы с женской стороны в древности не были известны. Молодые женщины были просто «девами», то есть способными вскормить (своих) детей, у слова *дева* корень тот же, что и у слов *де-тиць*, *де-тя* Корень слова *жена* тот же, что и у современных терминов «генезис», «гены», которые восходят к греческому *γεννάω* «рождаю». Женщину в современном смысле слова слово *жена* стало обозначать не ранее XVI в. (Колесов, 1986: 47–48). Отсюда Приснодева – единоутробная с Иисусом Христом. «Домостроительница» же или «Экономисса» – это название Богородицы из видения святому Афанасию и всем молящимся в храме на Афоне в лавре Святого Афанасия [данное себе самой Богородицей, которая являлась им сама во плоти]. Госпожинка – западное название Богородицы (Полный. I, б.г.: 664, 763). Существуют догматические различия и в трактовке акта непорочного зачатия. Православные отвергают католическую версию догмы, введенную в «Средо» папой Пием IX в 1854 г., согласно которой с момента зачатия Бла-

гословенная Дева Мария была по особой милости Всемогущего Бога и за заслуги Иисуса Христа, Спасителя людей, освобождена от всех последствий первородного греха. Православная теологическая традиция отрицает унаследованность Богородицей (и другими людьми) Адамова греха. Отрицается и католический догмат о посмертном телесном вознесении Девы Марии (Ходзинский, 2002). Гомилией (от греч. *ὁμιλία* – «общение, беседа») называют аналитико-эзегетическую форму проповеди, содержащую истолкование прочитанных мест Священного Писания. Информация о Деве Марии и ее толкование в православном, католическом и протестантском богословии относится к области мариологии.

Известны ангиномии Симеона Нового Богослова по вопросу о постижении Слова Божия по проблеме о непорочном зачатии: «Как человек, Он, возрастая, ширил материнское лоно, – но как Бог, вышел из него, не повредив девства...» (цит. по: Экономцев. Золотой, 1992: 32). Проблема непорочного зачатия относится к разряду тех тем в теологии, которые вызывали к себе как наибольшее внимание, так и наибольшее отрицание при попытках понять сущность Бога на основе рационализма. Александрийский пресвитер Арий (? – умер в 336 г.) отрицал тождественность Бога-Отца и Бога-Сына, выдвигая следующий тезис: сын не существовал до рождения и не может быть изначален, творение не может равняться творцу. Термин «единосущный» (*homousios*), выработанный епископом Осием совместно с епископом Александром для определения отношений между Богом-Сыном и Богом-Отцом, не был принят арианством, предложившим тезисом о «подобносущности» (*homojusias*) свой вариант понимания этой проблемы. Формулы «единосущность» и «подобосущность» были фактически ликвидированы заявлением папы Либерия (352–366 гг.) о том, что разуму человеческому недоступно почтить тайну рождения Сына и что об этом ничего не сказано в св. Писании (Лозинский, 1986: 26, 28).

Дискуссии вокруг непорочного зачатия и сущности матери Бога в христианской богословии продолжились в появившемся вскоре после разгрома арианства близком ему учении несторианстве. Несториане, оспаривая каноническое учение о воплощении Сына Божия, утверждали тезис о том, что Его Пречистую Матерь следует называть не Богородицей, а Человекородицей или Христородицей, так как Иисус Христос был человеком, который лишь внешним образом соединился со вторым лицом – Богом-Сыном. Положения объявленного ересью учения Нестория обсуждались на Третьем Эфесском вселенском соборе в 431 г. и были осуждены. Несторианство получило название по имени его основателя епископа Константинопольского Нестория (см.: Правила).



Статус Богоматери в христианской теологии определяется догматом Троицы. Но именно догмат Троицы относится к одному из тех положений, которые вызывали в христианской экзегетике (толковании Святого Писания) острейшие теологические споры. Сложно было понять, что Бог-Сын, и его Отец, и Святой Дух, оплодотворивший его мать, – все это один и тот же Бог. Это обстоятельство, трактуемое агенстами, как путаница, объясняется светскими историками церкви тем, что составные части Троицы взяты из разных источников. Бог-Отец – это еврейский Яхве-Саваоф. Бог-Сын – это мессия-спаситель, сложный образ которого восходит корнями к богам-спасителям восточных культов и ранее – к образам культурных героев. С выраженным сложным понятием, состоящим из двух слов, именем Иисус Христос в современном сознании связывается один образ. Но в евангелиях это еще не так: в них это два разных имени, соответствующие двум разным предметам, называемым двумя понятиями, имеющими два разных значения имени и два различных смысла имени. Иисус – это имя собственное, имя галиллейского проповедника; «христос» – это нарицательное понятие, греческий перевод еврейского слова «мессия» («машиах», «помазанник», то есть царь). В евангелиях оба имени почти ни разу не стоят рядом (в повествовательной части совсем ни разу) и имя Христос вообще встречается редко. По евангелийскому рассказу Иисус никому и не говорил, что он и есть ожидаемый Христос, то есть мессия. Даже его ближайшие ученики не были уверены, что их учитель и есть Христос. Лишь один из них, Симон-Петр, на вопрос Иисуса: «А вы за кого почитаете меня?», ответил ему: «Ты – Христос». Однако, добавляется в Евангелии, Иисус строго запретил своим ученикам разглашать, что он и есть Христос (Мф., 16: 15–20; Мк., 8: 29–30). Масса народа не хотела верить, что Иисус и есть Христос; про Иисуса говорили: «Мы знаем его, откуда он; Христос же, когда придет, никто не будет знать, откуда он». Позже, когда на суде Иисус на прямой вопрос жрецов: «Ты ли Христос?» – ответил утвердительно, его ответ был признан достаточной уликой против обвиняемого – он-де назвал себя Христом, то есть мессией, царем (Мк., 14: 61–64; Лк., 22: 67–71). Бог-Дух Святой – это Плерома, отвлеченное божественное начало в раннехристианском гностицизме. Плерома есть «божественная полнота», понимаемая как совокупность небесных духовных сущностей, эонов. Согласно учению гностиков, Иисус Христос также является одним из эонов, посланных на Землю для того, чтобы люди смогли вернуть себе утраченное знание (гносис) и воссоединиться с Плеромой (см.: Мак Дермот). Возникновение Плеромы, Полноты бытия – знания особого, подлинного мира, яв-

ляющегося самопознанием запредельного Божества, предшествует созданию чувственного Космоса. Плерома обычно составлена из индивидуальных существ (зонов), которые олицетворяют собой предикаты (имена) Бога и являются своеобразным воплощением апофатической процедуры, то есть процедуры такого славословия Божества, когда оно утверждается в качестве превосходящего любое имя (предикат). Поэтому существа-зоны ниже своего Отца, но в то же время как его Имена составляют абсолютное самопознание (собственно «гносис») Божества и высшую бытийную реальность (Йонас, 1998). В отличие от катафатической теологии, опирающейся на положительное знание, апофатическое богопознание – это познание Бога не через размышления о Нем, но через непостижимое с ним соединение (Пространственный). Плерома ставилась гностиками неизмеримо выше еврейского бога Яхве и даже отчасти противопоставлялось ему. Соединение этих различных идей и дало христианскую Троицу (см. подр.: Токарев. Религия, 1986: 498-499). Но иррационализм катафатической традиции, сталкиваясь с реальностью, порождал в народном сознании упрощенность восприятия. Характерен иконописный сюжет на одной из белорусских икон XVI в., судя по общему характеру композиции, восходящий к древнему шаблону, который изображает Троицу в четырех лицах: Богородица в виде Царицы Небесной покрывает своей мантией Духа, парящего у нее на груди, под Духом изображен Бог-Отец, расположившийся возле ее «лона», у ее ног – распятый Христос. Наивная откровенность этой сцены не требует пояснения (см.: Никольский, 1983: 41).

Григорий Палама, рассказывая о своих дискуссиях с внуком великого эмира Исмаилом в середине XIV в., писал: «Он [Исмаил], все еще желая остро словить в отношении нашей религии и высмеивать ее как нечестивую, сказал: «Вы говорите, что Бог имел женщину, ибо утверждаете, что Он родил Сына». Я же ответил ему: «Турки признают Христа Словом Бога, рожденным от Девы Марии, которую мы почитаем как Богоматерь. Итак, если Мария, родившая во плоти Христа, не имела мужа и не нуждалась в муже, так как родила во плоти Слово Бога, еще в большей степени обосновано то, что Бог, рождая Свое Собственное бесплотное Слово бесплотным и божественным образом, не имел женщины и не нуждаясь в женщине. Как вы это несправедливо полагаете». Он [Исмаил], однако на это не разгневался, хотя, по словам тех, кто его знает, является одним из самых жестоких людей и злобных врагов христиан. И так как после этих слов хлынул проливной дождь, он вскочил и бегом удалился, а я вернулся к другим пленникам...» (Цит. по: Того, 1992: 221–222). Подобные вопросы в современной тео-

логии диалектически снимаются следующим образом: как для элементарной геометрии Эвклида пересечение параллельных прямых в бесконечности представляется безумием, так и для еретических концепций, построенных на элементарной логике, невыносима сама мысль о возможности соединения в одном бесконечного и конечного, бессмертного и смертного начала, возможности выражения невыразимого, постижения умонепостигаемого (Экономцев. Исихазм, 1992: 174). Думается, что эта важная экзегетическая проблема глубже, и методология имманентного толкования сакральных текстов в теоретической теологии должна учитывать особенности менталитета человека того времени, когда Священное Писание создавалось и переводилось на другие языки. К примеру, содержание известного стиха из Евангелия от Матфея «и възлюби ближнего» воспринимается нами как призыв полюбить любого человека, всех людей, так как «ближний – это всякий человек по отношению к другому» (Ожегов, 1968: 49). Однако греческое *plesios* (то, что полнее всего выражало представление о ближнем, живущем, в том числе, и по соседству) в первоначальных переводах Кирилла и Мефодия IX в. передавалось словом *искрънь* (искренний – это тот, кто рядом, кто подле тебя), а в последующих переработках текста словом *подругъ*, и еще позже и устойчиво, как книжная традиция, словом *ближний*. Ближние в начале X в. (слово встречается в документах 911 г., 945 г.) – это род, родные, христианство было принято на Руси в 988 г., и уже позже, в XI в., выделяются *ближние*: *мати*, *дети* и др. (Колесов, 1986: 46–48). Следует помнить, что первый полный перевод Библии, на русский язык («Геннадиевская Библия») был завершен кружком архиепископа Геннадия Новгородского (умер в 1505 г.) лишь в 1499 г.

Оценивая роль женщины с позиций исторической теологии, следует отметить, что в средневековой Руси женщины в качестве субъекта теологии выступали более лишь косвенно, формируя в тех или иных случаях среду для ее развития. Так, заслугой святой Евфросинии (в миру супруги Дмитрия Донского великой княгини Евдокии, ум. В 1407 г.) признает Русская Православная Церковь возвращение в Москву митрополита Киприана. Первая женщина, 20 лет занимавшая московский престол в качестве соправительницы Василия I, стоит у истоков устройства Москвы как центра русской и российской государственности (Русская... 126794). Конфликт царевны Софьи в отношениях с патриархом Иоакимом стал одним из факторов проникновения иезуитов в Москву и основания в 1684 г. школы в доме Гваксония, в которую стали приглашать русских детей. С точки зрения гомилетики, как теории проповедческой деятельности, это был далеко идущий стратегический

ход. «Мы нисколько не мешаем им держаться их религии – в определенные дни посылаем в их церкви, в положенное время даем им постную пищу и проч. – писал из Москвы 32 июня 1699 г. отец Франциск Эмилиан, – ...для нас пока достаточно и того, что дети учатся и становятся способными читать наших авторов» (Экономцев. Предыстория, 1992: 67). Вдовствующая царица Марфа Апраксина, супруга покойного к тому времени царя Федора Алексеевича присутствовала на диспуте о времени пресуществления Святых Даров\* с участие братьев Иоаникия и Софрония Лихудов и бывшего протестанта Яна Белобоцкого. Святые Дары – в православии и католицизме хлеб и вино, ритуально приготовленные священником на литургии, а затем во время евхаристического канона Святым Духом пресуществленные в Тело и Кровь Христа для причащения верующих. Какую роль сыграла Марфа Апраксина в полемике при прояснении вопроса относительно совершительного момента таинства евхаристии (во время произнесения священнослужителем слов «Примите, ядите...») (позиция протестантов-кальвинистов) или в момент призывания Духа Святого, «иже везде сый и вся исполняй» (позиция ортодоксального православия), сказать сложно, так как материалы диспута, на котором Лихуды одержали победу, не сохранились (см. подр.: Экономцев. Предыстория, 1992: 89-92). Однако сам факт участия женщины в сугубо теоретическом богословском споре в 1680-е гг. свидетельствует о том, что когда встает вопрос о подкреплении своей позиции авторитетом центральной власти, проблемой пола ее носителей пренебрегают.

Идея подавления чувственного содержится во многих религиях, практическая теология которых предлагает разнообразные варианты соответствующей моральным ценностям вероучения поведенческой парадигмы. Кама (санскр. kama) в индийской философии обозначает чувственное желание или чувственное наслаждение. В индуизме Кама представляет удовлетворение чувственных желаний как одну из целей человека, главным образом, мужчины, и входит в систему ценностей (пурушартха). В индийской литературе Кама предстаёт наиважнейшей дхармой (долгой, добродетелью) женщины, оттесняя на второй план ее роль матери. Во всех индийских религиях Кама рассматривается как одно из самых труднопреодолимых препятствий на пути духовного самосовершенствования. В буддизме кама составляет один из главных

---

\* Святые Дары – в православии и католицизме хлеб и вино, ритуально приготовленные священником на литургии, а затем во время евхаристического канона Святым Духом пресуществленные в Тело и Кровь Христа для причащения верующих.

«корней зла» (акушала-мула). Мир для буддистов – это кама-лока, все, населяющие его существа испытывают желания, оттого постоянно страдают и подвергаются бесконечному круговороту рождений и смертей (сансара). Тезис отречения от чувственной жизни, необходимости заглушить в себе все требования своей телесной природы содержится в брахманизме. Эта цель достигается путем аскетических упражнений и определяет возвращение к Бrame. Линь-цзы в «Записях бесед «Мудростью освещающего» наставника чань Линьцзы из области Чжэнь» (школа чань-буддизма) призывает убить все телесные желания (персонифицируемые в образе матери) как проявление эмпирического (Дюмулен, 1994: 211).

Сотериологические дискурсы в нравственной теологии достаточно широки: от слияния полового экстаза с религиозным в языческих оргиях до отрицания чувственного и умерщвления плоти в религиях спасения. Формирование восприятия женщины как средоточия греха при складывании развитых теологических систем, вероятно, было связано с экстатически-оргастическими ритуалами в языческих обществах. Сексуальные неистовства наряду с самооскоплением и другими формами самоистязаний, разрыванием зверя и поеданием сырого мяса (спармагос и омофагия), человеческими жертвоприношениями и каннибализмом были неотъемлемой частью культов плодородия, связанных с образами пассивно-страдательного умирало-и-воскресающего бога и (уже) неактивного, созидательно-разрушительного женского божества (Инанны и Думузи, Иштар и Таммуза, Кибелы и Атиса, Астарты и Адониса и др.). Со временем в обществах, где осуществлялся переход к цивилизации, происходило постепенное вытеснение практики священного служения жриц, предлагающих свое тело паломникам в обмен на приношения и подобных традиций, упрощенно квалифицируемых позднее как ритуальная храмовая проституция или сакральная проституция. Такие традиции бытовали, к примеру, в храмах богини любви Милитты в Вавилоне; в храмах богини-матери Анахит в древней Армении (см. подр.: Лэнг, 2006); в Финикии в храмах богини любви и плодородия Астарты. Традиции дэвадаси возникли в Индии примерно с VII в. Европейцы называли дэвадаси португальским словом «баядера» лишь в 1988 г. практика дэвадаси была признана незаконной, но прецеденты существуют до сих пор на севере штата Карнатака (см.: Бэттерсби). Известны зонах на Ближнем Востоке в домусульманские времена и др. (о зонах см. подр.: Марсиро). Общинные ритуалы дольше сохраняли архаическую форму. Культ Иштар окончательно утратил оргиастически-экстастический характер лишь в V–VI вв. до н.э.,

когда Вавилония попала под власть Ахеменидов, покровительствовавших зороастризму (Пелипенко, Хачатурян, 2006: 569–586). Известно описанное Титом Ливием знаменитое расследование 186 г. до н.э., предпринятое по «Делу о Вахханалиях» в Риме. Оно было связано с борьбой против развращения юношества в результате принятия римлянами культа Кибелы, введенного в 204 г. до н.э. с целью одержать победу над Карфагеном, и дионисийских празднеств и широким распространением в связи с этим человеческих жертвоприношений и разнузданных оргий (посвященных было около 7 тысяч человек). Вахханалии, сначала запрещенные, все же были разрешены вновь под строгим присмотром властей (Элиаде, 2002: 241). Впоследствии римские власти пытались контролировать и оргиастические празднества в честь Венеры Эруцины (была отменена священная проституция) и Кибелы. Практически всем религиям спасения «дионисийское» неистовство было чуждо (Пелипенко, Хачатурян, 2006: 569–586). Иудейские пророки вели жестокую борьбу с поклонниками культов Бала, Астарты и Иштар, среди которых было много женщин. Со временем характер изменяется. Так, к примеру, в Армении под влиянием культа иранской богини Ардвисуры Анахиты культ Анахиты потерял свой первоначально оргиастический характер, с ее именем стал связываться в первую очередь культ плодородия. Анахит стали именовать «Великая мать», «Великая госпожа», «Мать целомудрия» (Елисеева). Оргиастический элемент сохранился Западной Европе в проходивших под руководством низшего духовенства в XII в. пародийных мессах; в некоторых ритуалах даосизма («пост грязи и угля»), сатурналии Хэци в теократическом государстве даосов). Но в целом медиативные техники христианского исихазма, даосизма и др. были направлены на подавление физической природы человека и обретение полного контроля над всеми психофизическими процессами (Горчинов, 2004: 95).

Следует отметить, что, как показывает изучение практической христианской теологии, роль женщины в браке, сам институт брака вообще, и идея благочестия в частности, в различные исторические периоды, даже в христианстве регламентировалась неоднозначно. Согласно концепции православного богословия, брак первоначально установлен самим Богом еще в раю через сотворение жены в помощь мужу, и благословление, преподанное Богом первым людям (Быт. 24), определило нравственный элемент, лежащий в его основе. Грехопадение первых людей поколебало эти идеальные основания для брака, и потому семейная жизнь последующих людей оказалась полна неурядиц, правильные воззрения на брак большинство людей утратило. Так уже

ближайшие потомки Авраама придерживались многобрачия (Быт. 15–22, 23, 29), наложничества. Моисей, стараясь упорядочить брак, ограничил исключительные права мужа и указал почетное место женщине в семейной жизни, подобающее ей как жене и матери, упорядочил развод, в некоторых случаях ограничив его свободу (см. подр.: Полный. I, б.г.: 396–397). Ставший римским епископом с 217 г. Каликст I, ссылаясь на то, что в ковчеге Ноя рядом находились чистые и нечистые твари, и, пользуясь своим правом отпущения грехов, разрешал духовенству и многоженство, и конкубинат, то есть, согласно римскому праву, фактическое сожитительство мужчины и женщины с намерением установить брачные отношения (Лозинский, 1986: 15). Затем постепенно формируется идея безбрачия (до его крайней формы – целибата в католицизме). Идеи моногамного благочестия со временем утверждались в европеоцентристско ориентированном общественном сознании.

Общины бегуинок в Нидерландах, как сообщества женщин, живших вместе в общем доме и ведших благочестивую жизнь, хотя и без всяких обетов, возникли в конце XII в. даже ранее, нежели подобные общины мужчин – беггардов. Движение бегуинов и беггардов сохранялось в Бельгии вплоть до 1910-х гг. (Полный. I, б.г.: 97). Семейные и брачные отношения традиционно были сферой церковного права. Крайностями пастырской христианской теологии в западном христианстве стало регулирование семейной жизни в Новом Свете. Так, индейцы гуарани в Парагвайской провинции в XVII в. не могли выбрать себе жену без предварительного согласия наставника-иезуита. Жизнь индейцев в иезуитских редуциях была до предела регламентирована, включая брачные отношения, которые совершались по сигналу колокола в 11 часов вечера (Григулевич, 1977: 166, 168). В то же время проблемами теоретической и пастырской теологии в религиях спасения, институтированных в качестве государственных стали догматы теологических доктрин неортодоксальных направлений. В пределах некоторых из них регламентация брачных отношений ослабевает, и роль женщины трактуется несравненно более широко, нежели в ортодоксиях. Так, члены Десного братства, русской секты, (известной также под названием «Сионская весть» или «иеговисты»), возникшей с 1846 г. в Пермской губернии и распространившейся в Оренбургской губернии и в Башкирии таинства брака, как и других таинств православной церкви, не признавали, а жили просто с сожительницами. Главный контингент последователей Десного братства составляли крестьяне, заводские мастеровые, отставные солдаты Пермской, Уфимской и Оренбургской губерний, которых в 1920-х гг. насчитывалось

тысячами (Полный. 1.: 725–726). Старообрядцы поморского согласия или перекрещеванцы (одно из направлений старообрядческих беспоповских согласий), исходя из тезиса, что антихрист уже пришел в мир и духовно царствует в Русской Церкви со времен патриаршества Никона, считают, что с этого времени нет истинных таинств и истинного священства, поэтому крестить, исповедовать, а также совершать некоторые другие христианские требы, по причине отсутствия настоящего православного священства, могут простые миряне, даже женщины; а таинство брака, которое могут совершать только священники, должно быть отменено. Все должны жить безбрачно. Венчавшихся в церкви, а потом перешедших в старообрядцы, нужно разводить. Это положение поморского вероучения не выдержало проверку временем. С середины XVIII в. внутри согласия начинается полемика о возможности так называемых «бессвященнословных браков», а к концу XVIII в. согласие фактически раскалывается на брачников и безбрачников. К началу XIX в. сложился и прочно вошел в обиход порядок заключения «бессвященнословных» браков (Мангилев, 2008: 20–21).

Специфически женской областью поведения, всегда выступавшей объектом регулирования со стороны нравственной или практической теологии, было поведение женщины во время таких важных физиологических циклов женского организма как менструации, в течение беременности, родов. Истоки сотериологических концепций как концепций личного спасения, предполагающих разработку соответствующей моральным ценностям каждого конкретного вероучения поведенческой парадигмы, в данных ситуациях, связанных с кровопотерей, коренятся, на наш взгляд, в охранительных механизмах первобытной магии, поскольку кровь в магии считалась потоком жизни и отождествлялась с душой. Кровь женщин считалась священной, так она несла на себе часть Духа Великой матери. Множество запретов и предписаний было направлено на обеспечение благополучного течения беременности и предотвращения выкидыша и имело целью сохранения состояния физического покоя и психологического комфорта. С этим, на наш взгляд, и было связано ограничение социальных функций беременных. К примеру, согласно славянским языческим верованиям, беременная женщина не могла быть крестной матерью, свахой, дружкой на свадьбе, участвовать в похоронах, обмывать покойника и др. Сама беременная женщина должна соблюдать необходимые запреты, избегая «нечистых» мест и «нечистого» времени: ей запрещалось стоять и сидеть на пороге, на меже; на кладбище; подходить к строящемуся дому; выходить из дома после захода солнца и т.п. Для защиты от нечистой си-



лы и порчи беременная женщина всегда должна была иметь при себе обереги: красные шерстяные нитки, лоскуты, ленты, шнурки, которые обвязывались вокруг пальца, руки, шеи, пояса; пучок разноцветной пряжи, завязанной «мертвым узлом»; железные предметы – иголку, нож и т.п.; щепки от разбитого молнией дерева; уголь, кусок кирпича от печи, соль и др. Беременная женщина пила дождевую воду с опрокинутого вверх дном ведра, остерегалась ступить вслед коня и прочее. Во избежание трудных родов (и выкидыша) ей запрещалось стоять на пороге, переступать через жердь, оглобли, хомут, веник, перелезая через забор, через окно, перешагивать через топор, вилы, грабли и т.д. На Украине по пятницам беременная женщина не расчесывала волосы, чтобы не обидеть Параскеву Пятницу, которая должна прийти на помощь во время родов. Чтобы пуповина не обмоталась вокруг шеи ребенка и не задушила его, запрещалось переступать через ткацкую основу, наматывать нитки, брать в руки веревку, переходить по ней (см.: Толстая. 2008). Исключалось участие беременных женщин в новогодних ритуалах при принесении новогодних жертв огню (например, у ордосцев) при поклонении культу Отхан-Галахан (хана Огня Отхана) у монгольских народов (Неклюдов, 1997: 269). Ислам, предоставляя женщинам в их поклонении некоторые облегчения (в таких сферах, как намаз, пост, паломничество, закят и джихад) регламентирует поведение женщины во время родов. В исламе тело женщины целиком является аура́том (аурат – сокрытие наготы), то есть его необходимо прикрывать от посторонних взглядов. Ранее, до формирования современной системы медицинского обслуживания, принимать роды у мусульманок дозволялось только мусульманкам. Сейчас, если не удалось найти мусульманского врача или акушерку, разрешается обращаться и к немусульманкам. Разрешено при родах обнажать аура́т лишь настолько, насколько необходимо для родоразрешения. До состояния вхождения в состояние нифаса роженица может читать Корна. Нифас – это послеродовое кровотечение, в состояние нифаса роженица входит после того момента, когда на свет появилось больше, чем половина ребенка. В маликитском мазхабе (школе мусульманского суннитского права) максимальный срок продолжения нифаса определен в 70 дней, а в шафитском мазхабе – в 60 дней. Если выделения прекратились до этих сроков, то нифас считается завершенным. Однако читать Коран запрещено делать с неприкрытым аура́том, поэтому при неприкрытом аура́те роженице следует делать зикр, например, «Ля илляха илляЛлах» или несложный салават (молитву): «Аллахумма салии ‘аля саййидина Мухаммадин ва аалихи ва саллини». Зикр – это исламская духовная прак-

тика, заключающаяся в многократном повторении молитвенной формулы, содержащей имя Аллаха (цит. по: Вопросы).

Под ритуальной нечистотой понимается представление об особом статусе человека (или предмета), препятствующем ему иметь соприкосновение с сакральным. Изначально концепцию нечистоты христианство перенимает из иудаизма, из предписаний книги Левит, относящихся к загрязнению кровью. Там содержится тезис о том, что женщина считается нечистой 7 дней во время менструального кровотечения. Она также нечиста 40 дней после рождения мальчика и 80 дней после рождения девочки. По истечении этого времени она должна принести жертву очищения и жертву за грех. Интересно, что до сих пор в иудейской теологии не выяснены причины, по которой предписывается жертва не благодарения, а искупления, ведь деторождения является заповедью и благословением Божиим. Одни толкователи считают, что этой жертвой женщина искупает первородный грех Евы, другие полагают, что это искупление за невыполненную клятву никогда больше не иметь половых сношений, которую, как считается, женщины обычно дают во время родов. Ритуал, сопровождающий возвращение роженицы в церковь, появляется в XI в. на Западе. В католической молитве благодарения (ритуал, хотя и назывался «благодарением», на деле представлял собой очищение, так как начинался перед дверьми храма, когда женщина по ходу окроплялась святой водой) Бог дважды призывается защитить роженицу от дьявольских покусительств. В Восточной Церкви подобные представления также были закреплены в соответствующих молитвах. Хотя первоначально в «Учении двенадцати апостолов», одном из ранних христианских памятников (примерно III в. н.э.), последовательно отвергались все виды телесной нечистоты, в том числе менструальная. Эту позицию поддерживал св. Афанасий Великий в послании к Аммуну. Св. Ефрем Сирин в толковании на Четвероевангелие, приведя в пример эпизод с кровоточивой женщиной, утверждал, что «нет нечистого, кроме того, что порочит жизнь свободы», а также невозможность осквернения святыни, которая все очищает подобно огню (см.: Калмыкова). Со временем в практике христианской пастырской теологии идеи родовой нечистоты женщины (женщина, родившей ребенка, нечиста 40 дней, в это время она не может входить в храм, прикасаться к священным предметам; причащаться она может только в том случае, если есть угроза смерти; умершая родами женщина не может быть похоронена на христианском кладбище и проч.) широко распространились в христианском мире. Так, у зожов (субэтническая группа армян) до крещения ребенка мать помещали в отдельную ком-

нату, где были только ее вещи. Спустя 10–15 дней, стараясь не видеть солнца, роженица вставала с постели. После сорока дней женщина вместе с родственницами шла в церковь к вечерней обедне, куда несла отварную курицу, гату (классическую армянскую сладость из печеного теста), хлеб и вино. Священник совершал молитву о роженице, и с этого момента происходило ее очищение (см.: Армянский). У сванов роженицы могли вставать с постели не раньше, чем в сороковой день (см.: По Свпнетии). На Поморском Севере обряд очищения распространялся не только на роженицу, но и на повитуху (Чухина, 2008). Таким образом, имеющие в основе своей заботу о прекращении половых сношений в менструальный период (Лейбович, 1997), когда усиливается опасность занесения инфекции во внутреннюю полость матки, которая представляет собой в этот период открытую рану, положения иудаизма претерпели своеобразную трансформацию в средневековом сознании.

Трактуя ряд значимых смысложизненных проблем, христианская теология дает следующее объяснение взаимоотношениям мужчин и женщин. Рассматривая образ Бога-творца в человеке и раскрывая тройческое содержание души человека как «души умной, логосной и духовной», христианский богослов Григорий Палама подчеркивал, что человек больше всех других существ сотворен по образу Святой Троицы, которая есть Ум, Логос и Дух. Из рассуждений Паламы о сущностях и энергиях человека и сопоставлении их с внутрибожественной жизнью следует, что сущность каждой человеческой личности также умонепостижима, невыразима, непричастна, как божественная сущность. Каждая личность уникальна, неповторима. Отсюда ее абсолютная ценность. Ее уничтожение равноценно крушению мира, космической катастрофе. Но отсюда же ее трагическая обреченность на одиночество. Слияние сущности с сущностью, полное сущностное понимание человека человеком невозможно. Прорыв, выход из своей самости реализуем лишь в творчестве, устремленном к познанию и самовыражению (Экономцев. Исихазм, 1992: 179). Такое толкование сущности человека проясняет проблему одиночества, возникающего в большинстве случаев формального или фактического разрушения браков, непрочности взаимоотношений между мужчинами и женщинами, ведущие к крушению межличностных отношений. Оно же одновременно есть основа поведенческих механизмов, направленных на сознательное построение и укрепление отношений между женщиной и мужчиной, между матерью и ребенком, при любых взаимоотношениях в семье и роде и т.п.

Появление новых религиозных движений (под этим обобщающим названием констатируют появление широко спектра разных по содер-

жанию учения и устройству сообществ, которые образуются вне системы институтов исторически сложившихся мировых и национальных религий) отражает состояние ценностного кризиса в современном обществе. Множеством возникают и широко распространяются современные внеконфессиональные верования (нетрадиционные религии, новые культы, тоталитарные секты и т.д.), либо устойчиво обращающиеся к некоторым своеобразно толкуемым идеям и образам христианской культуры (Дети Бога – Семья, Международный путь, Церковь Объединения и др.), либо базирующиеся преимущественно на рецепциях из восточных религий и их самостоятельном осмыслении (Ананда Марга, АУМ Синрикё, Миссия Божественного Света и т.п.), либо включающие институализированные образования синкретического характера, соединяющие элементы восточных и западных духовных традиций с собственными концепциями создателей (движения «Нового века», Церковь саентологии, современные теософские общества и др.); синкретические культы Южной и Центральной Америки (умбанду, растафари и проч.); новые духовные движения, сложившиеся в сфере синтоизма (тэнрикё) и буддийской культуры (сока гаккай и др.); афрохристианские синкретические культы; сообщества приверженцев современных форм оккультизма; «неоязыческие» организации и другие. В России из отечественных новых религиозных движений наиболее известны Церковь Последнего Завета – последователи Виссарiona, Великое Белое Братство – последователи Марии Дэви Христос, движение приверженцев учения Порфирия Иванова, Рериховское движение Агни Йога – Живая Этика (Смирнов, 2008: 81). В этих условиях обостряется традиционная для религий проблема прозелитизма (от греческого – новообращенный), то есть перехода из одного вероисповедания в другое. В этих условиях идет борьба за женщин и выбор, который делают женщины, окажет существенное влияние на развитие религиозного мировоззрения. Расширение сферы женского, роли женщин в современном мире – вот вызов времени историческим и новейшим теологическим концепциям и особенно гомилетике в пастырской теологии.

**Библиография**

Аверинцев С.С. Архетипы // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. I. Аверинцев С.С. Теология // Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т. 5 // [arjom.ru/wiki/Teologija](http://arjom.ru/wiki/Teologija).  
 Армянский форум Врдананк [армяне, политика, история, военное дело] Армяне – Зоки // <http://forum.vardanank.org/lofiversion/index.php/t48.html>.  
 Белякова Г.С. Славянская мифология. – М.: Просвещение, 1995. – 239 с.  
 Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993.

- Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.
- Бердяев Н.А. Человек и машина: Проблемы социологии и метафизики техники // Вопросы философии. – 1989. – № 2.
- Болен Д. Богиня в каждой женщине: Новая психология женщины. Архетипы богинь. – М., 2005 / пер. Г. Бахтияровой и О. Бахтияровой, терм. правка В. Данченко // PSYLIB® // <http://psylib.org.ua/books/bolem01/index.htm>.
- Большой энциклопедический словарь / гл. ред. А.М. Прохоров. – М.: Советская энциклопедия; СПб.: Фонд «Ленинградская галерея», 1993. – 1628 с.
- Боннар Э. Греческая цивилизация. Т. I. – Ростов на Дону: Феникс, 1994. – 448 с.
- Бэттерсби М. Проституция во имя любви // InoPressa. Press digest. 2010. 19 октября // [http://www.indostan.ru/indiya/80\\_3520\\_0.html](http://www.indostan.ru/indiya/80_3520_0.html).
- Веллггаузен Ю. Введение в историю Израиля / пер. с нем. Н.М. Никольского, со вступ. ст. и 3 прил. – СПб.: Пирамида, 1909. – 428 с.
- Вопросы, связанные с родами // Исламский образовательный портал // [http://www.darulfikr.ru/pre-birth\\_questions](http://www.darulfikr.ru/pre-birth_questions)
- Воробьев В. Теология в России. – М.: ПСТГУ, 2010. – 3 с. // Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет // [http://pstgu.ru/theology/teology\\_in\\_Russia/](http://pstgu.ru/theology/teology_in_Russia/)
- Вторая книга Паралипоменон // Книги Ветхого Завета // Библия. – 36 гл.
- Гесиод. Теогония // Гесиод. Полное собрание текстов / пер. В.В. Вересаева, О.П. Цыбенко. Вступительная статья В.Н. Ярхо. Комментарии О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо. – М., 2001 // <http://ancientrome.ru/antlitrl/hesiod/theogonie-f.htm>.
- Гимн М. Магчжурская мифология // Мифы народов мира. – Т. 2: К-Я / гл. ред. С.А. Токарев. – М., 1997.
- Григулевич И.Р. Крест и меч. Католическая церковь и Испанской Америке, XVI-XVIII вв. / отв. ред. И.А. Крывелев. – М.: Наука, 1977. – 295 с.
- Григулевич И.Р. Инквизиция. – 3-е изд. М.: Политиздат, 1985. – 448 с.
- Гунский А.Ю. Женщина в раннем буддизме (по материалам палийского канона) // Путь Востока. Традиции освобождения. Материалы III Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Simposium». Вып. 4. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.
- Домулен Г. История Дзен-буддизма: Индия и Китай. – СПб.: ОРИС, 1994. – 336 с.
- Евфросинья Полоцкая, преподобная. Аудиоверсия жития // Житие. Гимнография // [http://saints.ru/e/Evfrosiniya\\_Polotskaya.html](http://saints.ru/e/Evfrosiniya_Polotskaya.html).
- Елисеева Л.А. Анахит (Анаит) // Мифология: Кавказская мифология / Армянская мифология // <http://mifolog.ru/mythology/item/f00/s00/e0000319/index.shtml>.
- Житие преподобного отца нашего Пахомия Великого // <http://www.pravoslavie.uz/Jitiya/5/15.htm>.
- Законы Ману / пер. с санскр. С.Д. Эльмановича, пров. и испр. Г.Ф. Ильиним. – М.: Наука; Научно-издательский центр «Ладомир», 1992. – 360 с.
- Зубанова С.Г. Теологам не в чем оправдываться..., просто академик В. Гинзбург не знает ситуации на кафедрах теологии в высшей школе. – М.: РГСУ, 2010 – 11 с. // Российский государственный социальный университет. Гуманитарный факультет. Кафедра теологии. Христианская (православная) теология // <http://www.teo-rgsu.ru/>.
- Ильин Е.П. Дифференциальная психофизиология мужчин и женщин. – СПб.: Питер, 2006. – 544 с.
- Исторический словарь // Словари и энциклопедии на Академике // [http://dic.academic.ru/dic.nsf/hist\\_dic/10386](http://dic.academic.ru/dic.nsf/hist_dic/10386).
- Исход: Вторая книга Моисеева / Библия / Книги Ветхого Завета. – 40 гл.

Йонас Г. Гностицизм: его природа и исторические корни. Приложение к русскому изданию // Йонас Г. Гностицизм (гностицистская религия). – СПб., 1998 // PSYLIB® // <http://psylib.org.ua/books/jonas01/txt14.htm>.

Каган Ю.М. Хросвита // <http://yandex.ru/yandsearch?p=1&text=%D0>.

Калмыкова Е. Ритуальная нечистота женщин в православии // [http://lyola.com/ritual\\_impurity.html#sdfootnotecbsym](http://lyola.com/ritual_impurity.html#sdfootnotecbsym).

Католическая энциклопедия. Т. II. – М.: Издательство Францисканцев, 2005 // Википедия. Свободная энциклопедия // <http://ru.wikipedia.org/wiki/>.

Книга Судей Израилевых // Библия // Книги Ветхого Завета. – 21 гл.

Книга Юдифь // <http://www.magister.msk.ru/relig/bible/rusbib19.htm>.

Коарелли Ф. Рим. Археологический путеводитель. – Рим, 2004 / пер. с ит. А. Данилевской // <http://ancientrome.ru/publik/art/arch/rome/coarelli/templum-vestae.htm>

Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1986. – 312 с.

Коммерсантъ. 2009. 12 ноября // <http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=1272928>.

Комнина А. Алексиада / пер. с греч. Я.Н. Любарского. – М.: Наука, 1965. – 704 с. // Электронная библиотека «Альдебаран» // [http://lib.aldebaran.ru/author/komnina\\_anna/komnina\\_anna\\_aleksiada/](http://lib.aldebaran.ru/author/komnina_anna/komnina_anna_aleksiada/).

Коран / пер. И.Ю. Крачковского. – М., 1963. – 114 сур.

Лейбович Н. Новые исследования книги Ваикра в свете классических комментариев. – Иерусалим: Амана, 1997 // Махананам – Еврейский культурно-религиозный центр // [http://www.machanaim.org/tanach/\\_nleybov-v/nech-l-v23.htm](http://www.machanaim.org/tanach/_nleybov-v/nech-l-v23.htm).

Лозинский С.Г. История папства. 3-е изд. – М.: Политгиздат, 1986. – 382 с.

Лэнг Д. Армяне. Народ-созидатель. – М., 2006 // Всемирная история. Армения: Армения от Тиграна Великого до принятия христианства // [http://www.world-history.ru/countries\\_about/582/2288.html](http://www.world-history.ru/countries_about/582/2288.html).

Мак Дермот В. Идея плеромы в гностицизме // Русская апокрифическая студия // <http://apokrif.fullweb.ru/study/macdemont1.shtml>.

Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1996. – 416 с.

Машгилев П.И. Старообрядчество и крестьянская княжость Южного Урала и Зауралья в XVIII – начале XX вв.: Автореф. дисс...канд. ист. наук. – Челябинск, 2008. – 24 с.

Марсиро Ж. История сексуальных ритуалов // Библиотека Гумер. Культурология // [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/marsir/01.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/marsir/01.php).

Мелетинский Е.М. Имир // Мифы народов мира. Т. 1 / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Российская энциклопедия, 1997. – С. 510.

Мень А. Септуагинта // Из «Библиологического словаря» священника Александра Меня // Мень А. Библиологический словарь. – СПб.: Фонд А. Меня, 2002 // <http://krotov.info/library/bible/comm3/septuagi.html>.

Митрохин Л.Н. Теология // Философия: энциклопедический словарь / под ред. А.А. Иванна. – М.: Гардарики, 2004 // Сайт Лотоса. Развитие человека. Энциклопедия современной эзотерики // <http://arjom.ru/wiki/Teologija>.

Можейко М.А. Теология // Новейший философский словарь. – 3-е изд., исправл. – Минск: Книжный Дом, 2003 // [arjom.ru/wiki/Teologija](http://arjom.ru/wiki/Teologija).

Муусульманская священная история. От Адама до Иисуса: Рассказы Корана о посланниках Божиих / отв. ред. А.В. Сагадеев. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1996. – 393 с.

Неклюдов С.Ю. Охтан-Галахан // Мифы народов мира / отв. ред. С.А. Косарев. Т. 2: К-Я. – М.: Российская энциклопедия, 1997.

Никольский Н.М. История русской церкви / науч. ред., автор вступ. ст. и комментариев Н.С. Гордиенко. – 3-е изд. – М.: Политиздат, 1983 – 448 с.

Ожегов С.И. Словарь русского языка. Изд. 7-е, стереотипное. – М.: Советская энциклопедия, 1968. – 900 с.

От Луки святое благовествование // Библия // Книги Нового Завета. – 24 гл.

От Марка святое благовествование // Библия // Книги Нового Завета. – 16 гл.

От Матфея святое благовествование // Библия // Книги Нового Завета. – 25 гл.

Пелипенко А.А., Хачатурян В.М. Измененные состояния изменяющегося субъекта в контексте кризиса логоцентризма // Субъект во времени социального бытия: историческое выполнение пространственно-временного континуума социальной эволюции / отв. ред. Э.В. Сайко. – М., 2006 // Dejavu: Энциклопедия культур // <http://ec-dejavu.ru/e/Ecstasy.html>.

По Сванетин (Женщина-сванка) // Сванети. Традиции и обычаи // [www.caucasian-union.com/.../index.php?](http://www.caucasian-union.com/.../index.php?)...

Полный православный богословский энциклопедический словарь: Богословский энциклопедический словарь («богословская энциклопедия») содержит в себе объяснение всех, касающихся св. православной церкви, ее учения и жизни понятий по вопросам богословского, философского, литургического, церковно-практического и исторического характера и составлен на основании лучших исследований специалистов по этим отраслям богословского знания. – СПб.: Издательство П.П. Сойкина, б.г. – Т. I: Ф-I. – Ст. 1120 ст.

Полный православный богословский энциклопедический словарь: Богословский энциклопедический словарь («богословская энциклопедия») содержит в себе объяснение всех, касающихся св. православной церкви, ее учения и жизни понятий по вопросам богословского, философского, литургического, церковно-практического и исторического характера и составлен на основании лучших исследований специалистов по этим отраслям богословского знания. – СПб.: Издательство П.П. Сойкина, б.г. – Т. II: К-V. – 2464 ст.

Правла святого вселенского третьего собора, Ефесского // Библиотека Якова Кротова // <http://krotov.info/acts/canons/0431cano.html>.

Пространственный Катехизис святителя Филарета Дроздова: Конспект лекций по Догматическому богословию. Читал проф. Еп. Константин (Горянов) в 1998–1999 г. // Санкт-Петербургские Духовная Академия и Семинария. Неофициальный сайт // [http://www.tds.net.ru/spbda/konsp/3kurs/dogm3\\_2/2.html](http://www.tds.net.ru/spbda/konsp/3kurs/dogm3_2/2.html).

Рабинович Е.Г. Богиня-мать // Мифы народов мира. – Т. I.

Русская православная церковь. Официальный сайт Московского Патриарха // <http://www.patriarchia.ru/db/text/126794.html>.

Русская православная церковь. Официальный сайт Московского Патриарха // <http://www.patriarchia.ru/db/text/130150.html>.

Смирнов М.Ю. Очерк истории российской социологии. – СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2008. – 141 с.

Советы гражданам // Афоризмы из «Чанакья-сутры» // Кладовая веков // <http://kladovay.ucoz.ru/publ/105-1-0-625>.

Суrowегина Н.А. Гендерные проблемы в антропологии Н.А. Бердяева: идеи и философские перспективы // Женщины. История. Общество: сб. науч. ст. / под общ. ред. В.И. Успенской. Вып. 2. – Тверь: ОГУП «Тверское областное книжно-журнальное издательство», 2002.

Теология в государственной системе образования России: «Круглый стол». – М.: ИФ РАН, 2000 // <http://www.philosophy.ru/edu/teo.html>.

Того же (св. Григория) письмо, которое он, будучи пленником, направил из Азии своей церкви // Православие. Византия. Россия. – М.: Христианская литература, 1992.

Токарев С.А. Двуполые существа // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1: А-К / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Российская энциклопедия, 1997.

Токарев С.А. Религия в истории народов мира. Изд. 4-е, доп. и испр. – М.: Политиздат, 1986.

Толстая С.М. Беременность, беременная женщина // Дом Сварога. Словарь: Славянская мифология // <http://www.pagan.ru/slowarfb/beremennost10.php>.

Топоров В.Н. Адгиты // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1: А-К / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Российская энциклопедия, 1997.

Торчинов Е.А. Даосские практики. – 2-е изд. – СПб.: Азбука-классика: Петербургское востоковедение, 2004. – 254 с.

Хондзинский П. «Премудрость созда себе дом»: Святитель Московский Филарет в его гомилиях на Богородичные праздники // Журнал Московской патриархии. 2002. № 6 // [http://www.sgcc.msu.ru/bib\\_goc/jmp/02/06-02/09.htm](http://www.sgcc.msu.ru/bib_goc/jmp/02/06-02/09.htm).

Четвертая Книга Царств // Книги Ветхого Завета // Библия. – 25 гл.

Чухина А.А. Семантика запретов и предписаний для роженицы в ритуальном тексте родин: Народные культуры Европейского Севера. Республ. науч. конф. (Архангельск, 15-17 октября 2007 года) / отв. ред. Н.В. Дранныкова. – Архангельск: Поморский университет, 2008 // Центр изучения традиционной культуры Европейского Севера. Поморский государственный университет им. М.В. Ломоносова / Публикации / В открытом доступе // <http://hgihld.yandex.net/yandbtm?url=http%3A%2F%2Ffolk.pomorsu.ru%2Findex.php%3Fpage>.

Экономцев И. Исихазм и Возрождение: Исихазм и проблема творчества // Православие. Византия. Россия: Сб. ст. – М.: Христианская литература, 1992.

Экономцев И. Историческая школа Московской Духовной Академии // Православие. Византия. Россия: Сб. ст. / отв. ред. В.П. Семенко. – М.: Христианская литература, 1992.

Экономцев И. Национально-религиозный идеал и идея империи в петровскую эпоху: К анализу церковной реформы Петра I // Православие. Византия. Россия: Сб. ст. – М.: Христианская литература, 1992.

Экономцев И. Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов // Православие. Византия. Россия.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. – СПб: Критерий, 2002. – Т. 2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства / пер. Н.Н. Кулаковой и др. – 342 с.



### 3.5. Новые религиозные движения в России (Моисеенко А.А.) Los nuevos movimientos religiosos en Rusia (Moiseenko, Alexandra A.)

*Резюме.* Представлена попытка обозначить новые религиозные движения в современной России, определить их роль в заполнении идеологического вакуума, образовавшегося после крушения коммунистического мировоззрения. Автор стремится определить влияние изменившихся условий российской жизни на специфику и характер религиозных движений.

*Resumen.* En el artículo, se intenta presentar y analizar los nuevos movimientos religiosos, definir su papel en la aspiración de llenar el vacío ideológico que se formó después de la quiebra de la concepción del mundo comunista. El autor trata de determinar el impacto de las nuevas condiciones cambiantes de la vida en Rusia al carácter específico de los movimientos religiosos.

*The resume.* An attempt is made to specify new religious movements in modern Russia, to define their role in filling in the ideological vacuum which was created after the collapse of Communist ideology. The author tries to measure the outcome, which the Russian life changes produced on the character and specifics of religious movements.

Новые религиозные движения (НРД) возникли в 60–70 гг. XX в. как явление альтернативное старой церкви, консервативным догмам и правилам. По этой причине появление многих НРД вызвало ажиотаж со стороны властей и общественности. Новые религиозные идеи были с интересом восприняты и на обывательском уровне и на уровне принятия политических решений.

Основными причинами появления новых религиозных движений называют: социально-экономическую и политическую нестабильность; значительную оторванность людей от церковных традиций; ослабленность исторических церквей и их миссионерских структур; финансовое давление зарубежных религиозных миссий.

Источниками появления НРД называют религиозный синкретизм, предполагающий смешение элементов различных верований и процесс дробления мировых религий.

Появление национальных новых религиозных движений, распространение новых культов в другие государства зависит от особенностей и процессов, происходящих в каждом конкретном случае, способных создать благоприятный климат для их появления.

В России после социокультурных изменений 80-х–90-х годов стал наблюдаться значительный интерес к религии. С одной стороны это было связано с разрушением политических институтов, сдерживающих религиозную активность, с другой стороны – с попыткой создать новую институциональную среду. Процесс институциональной трансформации в постсоветский период нашел отражение в изменениях ду-

ховной и нормативно-символической сферы. Кризисные процессы в России шли параллельно с ростом религиозных настроений.

Институты как правила, ограничивающие индивида, и как правила, формирующие ожидания индивида на определенный период времени перестали выполнять свои функции, образовав вакуум, который обязательно должен был быть заполнен. С появлением НРД в России и формированием российских новых религий в начале 1990-х годов религиозный вакуум превратился в религиозный бум, на фоне которого новые верования не вызвали резкого противостояния и неприязни в массовом сознании. Новые религиозные движения получали всестороннюю поддержку со стороны государственных и бизнес-структур, СМИ. Так, министерство образования разрабатывало совместную образовательную программу с одним из новых религиозных движений, муниципалитеты предоставляли площадки для пропаганды новых религиозных идей, федеральные телеканалы транслировали встречи и проповеди духовных лидеров новых религий. Движение новых религий в России стремительно набирало обороты.

Распространению новых религиозных движений в России отчасти способствовало принятие закона РСФСР от 25 октября 1990 г. «О свободе вероисповедания», в соответствии с которым государство должно проявлять терпимость к религиозным взглядам и убеждениям своих граждан, гарантировать свободу выбора вероисповедания и право на смену религиозных убеждений.

Тезис о религиозном плюрализме был положен в основу не только этого закона, но и восприятия окружающей действительности, деятельности средств массовой, понимания новых демократических институтов и подлинной религиозной свободы. Процесс религиозной идентификации индивидов приобрел многогранную форму, в зависимости от целей, опыта, убеждений, несовпадающих с убеждениями других, идентичность индивида всегда могла быть поддержана. Терпимость к различным вероисповеданиям и религиозным практикам – основная черта современных религиозных отношений. Нередко именно это и является наиболее привлекательным для современных верующих. По мнению исследователя Еремичевой, религиозный плюрализм – свидетельство того, что религия перестает быть символом святости, которая объединяет и сплачивает людей в отдельные закрытые группы. (Еремичева, 2005: 174–192).

Вместе с тем важно отметить политические предпосылки распространения НРД в России. После распада СССР и изменения геополитической картины изменилось понимание вектора развития и процессов,

происходящих на постсоветском пространстве, что способствовало появлению синкретических религиозных образований. Открытие границы способствовало активизации деятельности международных организаций, которые являясь юридически некоммерческими организациями, могли осуществлять религиозную деятельность и проповедовать религиозные идеи.

Процессы секуляризации, одной из главных сил, которая сформировала современную культуру и общество, определяют отношения между людьми в обществе, которые перестают быть религиозно обусловленными. С распространением секуляризации государств с официальной религией стало меньше. Подкрепленные другими обстоятельствами и законодательством, религиозные образования могут позиционировать себя как организации не претендующие на государственную власть, сознательно дистанцировавшиеся от властных отношений, что в свою очередь привлекает к ним последователей, отстранившихся от политической жизни.

Изменение соотношения форм собственности и системы социальных взаимоотношений, повлекших рост безработицы, стоимости жизни, распространение девиантных форм поведения – все это вызвало изменения в общественном сознании, что стимулировало поиск духовных оснований окружающего мира и причин происходящего. НРД таким образом выполняли иллюзорно-компенсаторную функцию, замещающая недостающие элементы. Поэтому важно отметить, что на первый план в тот момент выступила психотерапевтическая функция новых религиозных образований.

Распространение новых религиозных организаций и формирование российских новых религиозных культов вызвало необходимость юридического оформления их деятельности и создания законодательной базы.

В 1993 году был создан Совет по взаимодействию с религиозными организациями при президенте РФ – консультативный орган, осуществляющий предварительное рассмотрение и подготовку предложений для Президента Российской Федерации по вопросам взаимодействия Президента Российской Федерации с религиозными объединениями и повышения духовной культуры общества (<http://state.kremlin.ru/council/17/news>). Совет призван взаимодействовать с Комитетом Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций и Комиссией по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ. Кроме того, Комитет взаимодействует с Межпарламентской Ассамблеей Православия, участвует в проводимых ею международных конференциях, подготовке документов и заседаний МАП.

В 1997 году был принят закон «О свободе совести и религиозных объединениях», закрепивший принципы создания религиозных организаций, их деятельности и взаимодействия государства и религиозных объединений.

В марте 2004 года создан Межрелигиозный совет Содружества Независимых Государств – общественная организация, созданная традиционными религиозными объединениями стран СНГ (<http://www.patriarchia.ru/db/text/54211.html>).

В 2006 году была создана Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ, которая является координационным органом, рассматривающим вопросы взаимоотношений государства и религиозных объединений. Основными задачами Комиссии являются подготовка предложений по урегулированию вопросов, связанных с деятельностью религиозных объединений и требующих решения Правительства России, информационно-аналитическое обеспечение деятельности Правительства Российской Федерации по вопросам, затрагивающим сферу взаимоотношений государства и религиозных объединений, а также координация деятельности органов исполнительной власти в сфере взаимоотношений с религиозными объединениями (<http://www.government.ru/gov/agencies/140/>).

Кроме того была создана рабочая группа Президиума Государственного Совета Российской Федерации по противодействию проявлениям религиозного экстремизма в Российской Федерации, Экспертный Совет по гражданскому и конституционному законодательству при Правовом управлении Государственной Думы, призванные регулировать деятельность религиозных организаций.

Тем не менее, консервативная особенность русской религиозной традиции не склонна воспринять религиозный плюрализм через создание специальных структур сверху.

После всестороннего интереса к НРД в России в начале 90-х годов со второй половины 90-х годов они стали восприниматься как чужеродный элемент, что обусловило гипертрофированное восприятие черт новых религий. Зачастую восприятие новых религиозных движений с этого периода строилось на стереотипах, которые распространялись в СМИ, но которые имели реальные основания.

Новые религиозные движения становились объектом научных исследований. Наряду с исследованием религиозных организаций анализировалась проблема определения НРД как понятия и как явления. Если в обыденном сознании религиозные движения прочно ассоциирова-

лись с «сектами», то частью научного сообщества это определение было признано некорректным.

Интерес к учению новых религий сменился интересом к их деятельности. Вместе с тем законодательное регулирование деятельности НРД осложняла проблема их статуса. Ряд НРД регистрировались как некоммерческие организации, общественные объединения, что не позволяло привлекать их к ответственности в ряде случаев. По той же причине некоторые религиозные организации не могли начать свою деятельность в России.

Проблема противостояния части общественности и НРД остро стоит во многих странах. На государственном уровне предпринимались попытки отделить «традиционные» религиозные объединения от «нетрадиционных» различными юридическими понятиями. Во Франции новым религиозным движениям сложно получить статус юридического лица, несмотря на закон о свободе совести. В Германии религиозные движения получают от государства статус института права, дающего определенные льготы. В Чехии существует определенный возрастной ценз для новых религиозных объединений: возможность приобретения статуса только через десять лет после даты регистрации, если число их членов достигнет 0,1% населения.

На современном этапе роль новых религиозных движений неоднозначна. В оценке деятельности НРД преобладают негативные черты, отождествляющие их с сектами в массовом сознании, и неопределенность трактовки понятия в научном сообществе в целом.

По данным Института религии и права Московского Центра Карнеги в России в 2009 году зафиксировано около 300 тысяч активных членов НРД (<http://www.polit.ru/research/2009/09/28/religiya.html>). В то же время процесс образования новых религиозных движений не завершен. Основываясь на социально-политических предпосылках в каждом конкретном государстве и случае новые религии будут принимать определенные формы и развиваться в соответствии с направленностью общих тенденций.

#### *Библиография*

Еремичева Г.В. Религиозный поиск и новые религиозные организации (на примере Церкви Христа в Санкт-Петербурге) // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2005. – Том VII – № 3.

<http://www.government.ru/gov/agencies/140/>. Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации.

<http://www.patriarchia.ru/db/text/54211.html>. Межрелигиозный совет Содружества Независимых Государств / Официальный сайт Московского Патриархата.

<http://www.polit.ru/research/2009/09/28/religiya.html>. Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков // Статья из сборника «Двадцать лет религиозной свободы в России».

<http://state.kremlin.ru/sooucil/17/news>. Совет по взаимодействию с религиозными объединениями / Советы при Президенте.

## 4. FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA DE LA RELIGIÓN 4. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА РЕЛИГИИ

### 4.1. La filosofía de la religión desde la hermenéutica analógica (Mauricio Beuchot)

#### Философия религии с точки зрения аналогической герменевтики (Маурисио Беушот)

*Resюме.* В настоящее время существуют два направления в философии религии: с одной стороны – это феноменология религии, которая пытается описать религиозные явления, а с другой – аналитическое течение, которое представляет собой критику аргументов, направленных на обоснование религиозных верований и религиозного языка. Рассмотрение этих линий побуждает меня ввести еще одну линию – герменевтико-аналогическую, которая, объединяя предыдущие, представляет собой их преодоление. Эта линия помогает нам понять насколько Бог превосходит все то, что мы можем о нем высказать.

*Resumen.* Actualmente existen dos corrientes principales en la filosofía de la religión: el fenomenológico que intenta describir los fenómenos religiosos y la corriente analítica que presenta una crítica de los argumentos que se ofrecen para sustentar las creencias y el lenguaje religiosos. Después de tratar estas dos posiciones, agregaré una línea más, la hermenéutica-analógica que conjuntará las dos anteriores y presentará una línea superadora que nos ayudará a comprender lo mucho que Dios excede a lo que podemos decir de él.

*The resume.* There are currently two main currents in the philosophy of religion; on the one hand the phenomenology of religion which tries to describe religious phenomena and on the other hand is analytical flow that presents a critique of the arguments offered to support language and religious beliefs religious. After trying these lines is added a line, hermenéutica-analógica line that together the two previous presenting a specially, line and it will help us to understand how much God exceeds what can we say about it.

### Introducción

En la actualidad hay dos corrientes principales en la filosofía de la religión, la fenomenológica y la analítica. Son dos métodos muy distintos. La primera es descriptiva de los fenómenos religiosos, y la segunda es crítica de los argumentos que se ofrecen para apoyar las creencias religiosas y del lenguaje religioso. La filosofía fenomenológica de la religión es más bien un recorrido por los elementos principales que conforman el hecho religioso; la filosofía analítica de la religión parece preservar lo que antes se hacía en la teología natural o teodicea, a saber, el aspecto demostrativo.

Recorreremos en sus líneas más básicas estas dos corrientes, sobre todo centrándonos en la analítica. Pero después trataremos de añadir una línea más, que consideramos que es la línea hermenéutica, sobre todo hermenéutica-analógica, que podrá conjuntar elementos de las dos anteriores e incluso ir más allá, a una síntesis superadora.

### La filosofía de la religión en sí misma

La filosofía de la religión se propone estudiar el hecho religioso y sus contenidos (creencias, cultos, etc.). La filosofía fenomenológica de la religión intenta describir los fenómenos religiosos. La filosofía analítica de la religión pone más énfasis en las pruebas de la existencia de Dios y en el lenguaje que podemos usar para hablar de Él (Farre, 1969: 15-70).

Algo que resulta de la aplicación de la fenomenología al hecho religioso es una definición del concepto de religión, por meramente descriptivo que sea, y una descripción de la relación del hombre con Dios, así como de los cultos, lugares y personas sagradas, esto es, pensando que lo sacro se opone a lo profano. Se estudian, así, las oraciones, los ritos, los templos o lugares sagrados y los sacerdotes o personas sagradas.

De esta manera, se ha tipificado la religión, por fenomenólogos tales como R. Otto, M. Scheler y G. van der Leeuw, como la relación (de religación) del hombre con lo santo o lo numinoso, esto es, el misterio desconcertante y fascinante a la vez que es lo religioso.

Asimismo, la fenomenología de la religión ha estudiado las repercusiones de la religiosidad en el hombre, es decir, las actitudes que despierta en él. Hay un sentimiento de dependencia, de adoración, de sumisión a algo muy elevado. Pero también un sentimiento de libertad. Igualmente, un sentimiento de respeto por todo lo creado, sobre todo la vida. De esta manera, se da un impulso de solidaridad y ayuda a los demás, un amor religioso, lo que se ha llamado la caridad. También se ha señalado una actitud de inmenso gozo en el hombre religioso. Es lo que se ha denominado la vía mística, más allá de la vía ascética o de los principiantes. El místico vive en completa entrega a Dios, una confianza plena, lo cual lo lleva a una alegría total (Martín Velasco, 1973: 44ss).

La filosofía fenomenológica de la religión se interesa, además, en la vivencia de sentido que el ser humano ha depositado en los mitos, en los ritos y en los templos. No considera los mitos como fábulas, cuentos falsos, etc., sino como relatos simbólicos, que encierran sentido. Marcan el origen y el fin del hombre, responden al problema del mal y orientan en la vida. Los ritos son la expresión de ese sentido, ya no en relatos, sino en acciones; son acciones simbólicas, no meramente teatrales, sino que pueden usar la teatralidad, pero, sobre todo, contienen la presencia de lo trascendente; es la simbolicidad más alta, que se denomina sacramento. Los sacramentos son signos de la presencia divina, transmiten la misma presencia divina. Y tal se ve también en los templos y demás lugares sagrados, en los que la divinidad se hace presente; incluso allí se sitúan los personajes consagrados, los sacerdotes. Esto es en lo que ha insistido la fenomenología de la religión.

En cambio, en la filosofía analítica de la religión hace hincapié en qué tanto podemos argumentar a favor de la existencia de Dios y qué tanto podemos afianzar la adecuación de nuestro lenguaje acerca de su esencia y atributos omnipotencia, creación, providencia, etc.). También examina la viabilidad de hablar de milagros, frente a la ciencia, y del alma o de la otra vida, así como analiza lógicamente la compatibilidad de Dios con la existencia del mal.

### Los argumentos del teísmo

Centrándonos en la línea analítica, una de las cosas que ha cultivado en su filosofía de la religión son las condiciones de la racionalidad del teísmo, es decir, las pruebas o argumentos que pueden apoyar la creencia en la existencia de Dios y en los atributos que suelen adjudicársele tradicionalmente, como la omnipotencia, la onnisapiencia, la bondad y la providencia (Davies, 1987: 26-63).

Desde antiguo se han dado argumentos a favor de la existencia de Dios. Los presocráticos veían varios dioses. Platón lo veía como el que presidía el orden del universo. Aristóteles, como la causa final del cosmos. San Anselmo aportó el famoso argumento ontológico. Santo Tomás no aceptaba ese argumento, y por eso elaboró las cinco vías, más a posteriori. Algunos, posteriormente, como Pascal y otros, añadieron argumentos morales, o del deseo, etc. Incluso, como Peirce, una prueba que no es deductiva ni inductiva, sino abductiva o por la hipótesis. Y, por supuesto, están todos los que han tratado de refutar esos argumentos, desde Jenófanes, pasando por Hume, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, hasta pensadores como Flew, Kenny y Hans Albert.

En cuanto a las pruebas a priori, entre las que destaca la prueba anselmiana o argumento ontológico, que sostiene que, si se define a Dios como el ser mayor que el cual nada hay, tiene que existir, pues si no existiera no sería el mayor, y cualquiera que exista sería mayor que él. Es decir, hay un ser que es necesario, y, por ello, es necesario que exista; y, si es posible tal ser, tiene que ser actual o existente. Hay que decir que este argumento ha sido reivindicada por lógicos recientes, cultores de la lógica modal, como N. A. Prior, N. Malcolm, A. Plantinga y W. Redmond. Este último nos dice que en un sistema tan usual de lógica modal, como es S5, de Lewis y Langford, funciona, porque permite la iteración de funtores modales o modalizadores, de modo que algo que es necesario también puede caracterizarse como posible. De este modo, la prueba procede así:

necesariamente:

si Dios existe, es necesario que exista

y



es posible que Dios exista  
luego  
es necesario que Dios exista.

Y es válida en S5 (Redmond, 2005: 78-79). En efecto, la primera premisa es verdadera, porque es simplemente la definición anselmiana de Dios. Un Dios que no es necesario no es Dios. La segunda premisa es la más discutible, pero es verdadera si es consistente y tiene sentido. Ésta es la premisa que Malcolm se ha encargado de reforzar: no es inconsistente un ser que sea necesario, y tiene sentido, luego es posible. Y, si es posible, es necesario que exista.

Por otra parte, las cinco vías, aunque el gran lógico dominico, I. M. Bochenski, escribió, antes de morir, mostrando que no eran concluyentes apodicticamente, han sido reivindicadas como probables u opinables, esto es, que manifiestan la plausibilidad de la creencia en Dios. Por ejemplo, las pruebas cosmológicas han sido retrabajadas por Richard Swinburne (Swinburne, 2000: 109ss).

Otros han examinado la famosa "apuesta" de Pascal. Según ella, si creo en Dios, obtengo beneficios, como en una apuesta. Si, al morir, encuentro que hay Dios, acerté; y, si encuentro que no hay Dios, nada pasa en otra vida (tal vez ni siquiera hay esa otra vida), pero en vida tuve la satisfacción de portarme bien, de acuerdo con su ley.

Otros hablan de pruebas morales, como Kant, según el cual sólo si hay un Dios que pueda premiar no castigar en otra vida tiene sentido el comportamiento moral del hombre.

Peirce da un argumento abductivo, es decir, de lanzamiento de hipótesis o conjeturas. Nos pide que, al observar el universo, como en una noche estrellada, tratemos de adoptar una actitud relajada (*musément*), y busquemos la mejor hipótesis explicativa de la existencia de todas las cosas; gracias a esa actitud desprejuiciada, encontraremos que la mejor hipótesis es la de un Dios creador. Y con ello tendremos satisfecha esa curiosidad que es el resorte de la abducción o lanzamiento de hipótesis (para explicar los fenómenos a los que no encontramos causa).

Otros hablan, incluso, del deseo de Dios, único que puede colmar nuestras aspiraciones. O usan argumentos morales, muy parecidos a los que usó Kant, del lado de la razón práctica.

### El lenguaje sobre Dios

En la misma filosofía de la religión de corte analítico, pasando de la existencia de Dios a la esencia y los atributos de Dios, vemos que esto se conecta con el lenguaje sobre Dios, con la semántica-pragmática del mismo (Macquarrie, 1976: 95ss). Ha habido dos intentos muy connotados de hablar sobre Dios. Uno es el lenguaje apofático, la teología negativa, que sostiene

que lo que podemos decir de las creaturas no lo podemos decir de Dios, todo eso hay que negarlo de Él. Ésta ha sido la vía de Maimónides, el Pseudo-Dionisio y Cusa. (A esta corriente parece asimilarse la vía del simbolismo, para la cual todo lo que se diga de Dios es simbólico, en el sentido de impropio.) Y otra ha sido la vía katafática, esto es, afirmativa, que se divide en dos. Una primera sería la unívoca, que quiere un lenguaje apropiado para hablar clara y distintamente de Dios, como si se tratara de alguna de las creaturas; esta vía ha sido poco transitada, por ejemplo por Juan Duns Escoto, y a otros, como a Spinoza, los ha llevado al panteísmo. Otra es la vía analógica, que sostiene que lo que digamos sobre Dios tendrá un sentido diferente de lo que decimos de las creaturas, pero, aun predominando la diferencia, puede adecuarse a lo que Él es, sólo aproximativamente, a veces sólo metafóricamente, como un baluceo. Ésta ha sido la vía de San Agustín, Santo Tomás y San Buenaventura, inclusive de Eckhart (Gómez Caffarena, 1985: 44ss).

Me parece que es viable el lenguaje analógico sobre Dios. El univocismo pone el peligro de llegar al panteísmo, y, sobre todo, la experiencia del misterio nos hace ver que nuestro lenguaje sobre Dios no puede ser unívoco a nuestro lenguaje sobre las creaturas. No pueden ser lo mismo. Pero el equivocismo nos lleva al riesgo contrario, del agnosticismo, al de quedarnos sin saber nada de Dios, y ni siquiera poder decir que sabemos (de alguna manera) que existe. Uno de los campeones de la teología negativa, San Juan Damasceno, llega a decir que, si de las creaturas podemos decir que son, de Dios deberíamos decir que no es. Una postura analogista nos haría ver que el ser de Dios no es el mismo que el ser de las creaturas, y que sólo de manera muy distante podemos imaginar cuál es el ser de Dios, a partir del ser de las creaturas, sobre todo a partir de nuestro ser mismo.

También se ha dicho que la teología negativa, apofática, es humildad, reconocimiento de lo adecuado de nuestros conceptos y nuestros términos para conocer a Dios y para hablar de Él. Pero también la teología positiva, katafática, pero en su modalidad de analogismo, no de univocismo, es la aceptación de que sólo podemos balucear acerca de Dios, a veces únicamente de manera metafórica, y el lenguaje metafórico es una forma del lenguaje analógico.

También se ha dicho que el simbolismo es más apropiado para llevarnos a Dios, y no la analogía. Pero igualmente podríamos decir que el símbolo es análogo, y que, en ese sentido, la analogía es la estructura del simbolismo. En efecto, según lo decía ya Kant, el símbolo se conoce por analogía, se maneja de manera analógica. Por eso el simbolismo y la analogía coinciden. Por otra parte, lo que en la escuela europea, por ejemplo de Cassirer y

Ricoeur, es el símbolo, en la escuela americana, de Peirce, lo es el ícono. De manera que lo que atribuye la escuela europea al símbolo, a saber, ser el signo más rico, más cargado de sentidos, también se tendría que atribuir al ícono peirceano. Y, de esa manera, el ícono es conductor hacia Dios, como el símbolo.

De esta manera, podemos decir que en Dios la esencia coincide con la existencia, es decir, que su esencia es existir, o que el existir es de su esencia, lo cual es algo que ya intuía San Anselmo y que afianzó Santo Tomás. Y no sólo está en el registro del argumento ontológico, sino también en el de la tercera vía de Santo Tomás, que es la de lo contingente y lo necesario. No todos los entes serán contingentes, habrá uno necesario, y éste es Dios. Y eso mismo evita el que sea reducido a un ente, porque es condición de los entes el tener esencia y existencia (como distintas), y en Dios no. Lo que hace que también se evite la acusación de onto-teología por parte de Heidegger. No se aplica, porque Dios no es un ente más, es más que ente, analógicamente hablando.

#### **El problema del mal**

El problema del mal ha sido una de las principales objeciones contra la existencia de Dios o, por lo menos, contra el atributo de su providencia. Si existe el mal, o Dios no lo conoce, y entonces no es omnisciente; o lo conoce, pero no puede quitarlo, y entonces no es omnipotente; o lo conoce y puede quitarlo, pero no quiere, y entonces no parece que sea bondadoso o providente (Kenny. 1986: 110-117).

Pero mucho depende de la semántica-pragmática que se atribuya a los términos en juego. En efecto, algunos han visto que, siendo Dios tan diferente de nosotros, no podemos reducir el mal a lo que para nosotros es malo; solamente lo podremos hacer por analogía, es decir, aproximadamente, y partiendo de nosotros, pero sabiendo que lo que para nosotros es malo Dios puede verle un sentido que lo haga colaborar al bien. Por ejemplo, todo buen padre deja que su hijo pase por problemas, para que pueda aprender de ellos y madurar. Son parte del crecimiento, es decir, de un mundo en desarrollo.

Y esto es también la analogía la que nos lo permite ver. Un Dios que es bueno analógicamente a los seres humanos, que es buen padre por analogía con los padres terrenales, no puede ser igualmente bueno (o unívocamente bueno) que ellos; tiene que pensarse en una diferencia, diferencia que va a predominar. No puede producir el mal, hacer el mal, sino solamente permitirlo. Y, en ese sentido, no puede querer el mal como tal, sino sólo en el contexto del bien. Y, aplicando la analogía, Dios puede sacar el bien a partir incluso de los males que permite.

De esta manera puede quitarse o, al menos, disminuirse el escándalo que representa la permisión del mal por parte de Dios. Ciertamente seguirá siendo una de las objeciones principales en contra de su existencia o de algunos de sus atributos, pero hay manera de tratar de comprender el sentido que puede tener el mal en el mundo, sobre todo en forma de sufrimiento, que es el que más nos pesa. Si rebasamos una lectura puramente literal del mal, del dolor, y accedemos a una lectura simbólica o analógica, podremos llegar a esa captación de un sentido.

### **La hermenéutica analógica y la religión**

De esta manera, un lenguaje analógico sobre Dios puede darnos un sentido suficiente de su existencia y de su esencia. De su existencia, porque ni siquiera ella es como la de las creaturas (como nuestra existencia). De su esencia, porque tiene atributos que solamente podemos comprender por analogía con los de las creaturas (con los nuestros). Por ejemplo, cuando decimos de Dios que es bueno, y pensamos de inmediato en un padre, tenemos la analogía, pero, como pasa en la analogía, predominará la diferencia, de modo que la bondad de Dios excederá a la de cualquier padre humano, a pesar de que a veces nos parezca que un padre humano trataría con una bondad diferente a sus hijos.

Tal es lo que ocurre en el problema del mal; solamente si usamos una semántica y una pragmática analógicas, podremos acercarnos a comprender por qué Dios permite el mal y aun así puede llamarse bueno. Lo permite para dar ocasión a los hombres de crecer, de ser solidarios, etc. Por cruel que nos llegue a parecer el mal que Dios permite, sobre todo a los inocentes, tiene un sentido bueno y colabora a la bondad que entre todos construimos. Es también la hermenéutica analógica la que nos permite encontrarle ese sentido al mal y al sufrimiento.

Igualmente, usar un lenguaje analógico para hablar de Dios, el cual lenguaje va a requerir ser interpretado con una hermenéutica analógica, nos ayuda a comprender lo mucho que Dios excede a lo que de Él podemos decir, y lo pobres que se quedan nuestras expresiones. Es un reconocimiento de que nuestras expresiones nunca serán unívocas al hablar de Dios, pero también será la aceptación de que tampoco pueden ser completamente equívocas respecto de Él, sino simplemente eso: analógicas. Ya en ello hay un reconocimiento humilde de la infinita trascendencia divina.

Es la idea de Santo Tomás, de que el lenguaje analógico se aplica a Dios con una proporción de distancia infinita. Eso llena incluso de espanto, pues seguimos teniendo una lejanía muy grande con respecto a Dios. Un amigo mío, el filósofo argentino-venezolano Ángel Capelletti, decía que esa distancia infinita a la que aludía el Aquinate hacía que la analogía perdiera

toda su utilidad al hablar de Dios, pues era sinónimo de teología negativa disfrazada, y, por lo tanto de equivocidad, de inadecuación. Pero la analogía, a pesar de reconocer una distancia infinita respecto de Dios, sigue siendo el esfuerzo por hablar de Él, por decir algo de Él, a pesar de lo limitado que se quede el resultado. En efecto, por más que se pondere lo pobre que es este conocimiento de lo divino y del misterio, alcanza para ello, dada la naturaleza de lo que se está conociendo; así no nos engañaremos en cuanto a sus alcances ni nos desengañaremos por sus limitaciones.

### **Las críticas de los “maestros de la sospecha” a la religión**

Han sido típicas las críticas que han dirigido contra la religión los pensadores que Ricoeur denominó “maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud.

Marx criticó a la religión por ser el arma ideológica que los burgueses usaban para desviar a los pobres de la preocupación por las realidades terrenales, y justificaba el que estuvieran sumidos en la pobreza. Les prometía una vida mejor después de esta vida, para acallar sus justas reclamaciones y reivindicaciones. Pero también se vio que la religión podía llegar a ser arma de liberación, y hacer que los hombres se opusieran a la opresión (Post, 1972: 136ss).

Nietzsche criticó a la religión por ser el arma de los nihilistas decadentistas para hacer que se pensara en otra vida y con ello renunciar a esta vida, con los placeres que ella tenía, que conformaban la voluntad de poder. Pero también se ha visto a Nietzsche como un purificador de la religión, que la limpia de esas actitudes farisaicas y mojigatas, para abrir a una vida más plena (Valadier, 1982: 370ss).

Freud criticó a la religión por ser una ilusión que hacía creer en un Dios que era el sustituto del padre. Daba la ilusión infantil de tener a alguien todopoderoso que cuidaba de los hombres y los protegía. También dijo que la religión provenía de la culpa y la neurosis obsesiva de la reparación, porque en la horda primitiva los hijos mataron al padre opresor y lo devoraron, con lo cual se inició la religión totémica, en la que se endiosaba al padre y se le daba culto, en forma de comida ritual. Y también llegó a decir que la religión era semejante a una psicosis delirante, en la que se alucinaba al padre todopoderoso (que en el judaísmo había sido Moisés), o al hijo redentor (que en el cristianismo había sido Jesús). Pero también se ha visto que la religión puede ser liberadora, e impulsar a que el hombre madure. En lugar de la ilusión de Dios como un padre eternamente protector, uno que nos hace acceder a la creación. Y, en lugar de un Dios que hace delirar por el deseo, uno que nos hace apropiarnos de nuestro deseo y hacerlo realidad (Ple, 1968: 100ss; Villamarzo, 1978: 123ss).

Suele decirse que las críticas principales a la religión en los últimos tiempos proceden de esos tres filósofos de la sospecha, que, precisamente, han sospechado de la religión y la han señalado como disfraz de otros intereses humanos. Sin embargo, también se ha dicho que, si bien se mira, esas críticas han ayudado a purificar la religión, la religiosidad. Los tres críticos han hecho que se trate de hacer que la religión no sirva para desviar la atención de este mundo, hacia un mundo ideal, el cielo, sino que sirva, al contrario, para comprometer más al hombre en el cultivo de este mundo, como co-creador con Dios. Las críticas de Marx han hecho que la religión no sirva de opio del pueblo, para alienarlo de su pobreza, sino para comprometerlo más en la construcción de un mundo mejor. Las críticas de Nietzsche han servido para que la religión no se dedique a satanizar los bienes y placeres de esta vida, prometiendo el paraíso celestial, sino para que busque la manera de ubicar bien el goce de la vida e incluso santificarlo. Y las críticas de Freud han ayudado a que la religión no sea una ilusión infantilizante, sino un factor de desarrollo psicológico y maduración.

#### Religión y ciencia

En una línea parecida a la de los maestros de la sospecha se colocan las críticas que se han dirigido a la religión desde la ciencia, no en balde Marx y Freud pretendían estar criticándola desde la científicidad, uno desde un socialismo científico que conocía la historia económica y otro desde la psicología científica. También se ha dicho que la física y la biología contradicen a la religión. Pero la física, sobre todo la astronomía, ha llegado a un punto en el que se habla de un origen del universo, lo cual permite un creacionismo. Con las nuevas teorías del *Big-Bang*, se abre la puerta a un comienzo del mundo, un punto en el que puede situarse la acción creadora de Dios y el comienzo del tiempo (Peters, 2002: 307ss).

Y, por otra parte, la biología, con la teoría evolucionista de Darwin, parece destruir también el creacionismo. Sin embargo, como lo han hecho ver científicos connotados, desde Teilhard de Chardin hasta Francisco J. Ayala, el evolucionismo no es incompatible con el creacionismo. Lo es si es visto como "fijista", pero se puede hablar de un creacionismo evolucionista, en el que Dios imprime, en la creación, un orden que se va desplegando evolutivamente. Este evolucionismo creacionista, o creacionismo evolucionista, es compatible con la religión (Gosztonvi, 1970: 171ss; Ayala, 2007: 15\*).

No se trata de contrastar la religión con todas las objeciones que se le disparan desde la ciencia, sino sólo éstas, que son las más importantes.

---

\* "El mensaje central de este libro es que no hay contradicción necesaria entre la ciencia y las creencias religiosas".

También se ha objetado desde la sociología y la antropología, pero con argumentos más débiles y menos de tomar en cuenta, ya que estas mismas ciencias son epistemológicamente más endebles que las llamadas “ciencias duras”, como la física y la biología.

Tampoco se trata de demostrar la compatibilidad plena de la ciencia y la religión. Basta con mostrar que los datos científicos no han sido argumentos concluyentes en contra de la religión. Se llega a un punto en el que se ve que no son definitivos para descalificarla. Y eso es lo que le basta al filósofo teísta. Ya asumir el *onus probandi* de la existencia de Dios y de sus atributos es demasiado pesado; bastará con mostrar que no es irracional, sino razonable, al menos dentro de ciertos parámetros.

### Conclusión

De esta manera, vemos cómo una hermenéutica analógica nos ayuda a desarrollar la filosofía de la religión, de un modo constructivo y abarcador. Nos permite hablar acerca de Dios con la advertencia de que es poco lo que alcanzamos a decir de Él, pero, al mismo tiempo, lo suficiente para saber algo, tal vez lo principal. No pretendemos alcanzar una apropiación unívoca de su conocimiento, pero tampoco nos desesperanzaremos hundiéndonos en un lenguaje equívoco, que resulte un desconocimiento disfrazado.

Y, así, una filosofía de la religión, vertebrada con la hermenéutica analógica, resulta bastante para acercarnos al hecho o fenómeno religioso y, además, tratar de argumentar a favor de la existencia de Dios y de la propiedad del lenguaje analógico que usamos sobre Él. Fenomenológicamente, tendremos la aproximación al hecho religioso como correspondiente a algo trascendente, y, analíticamente, tendremos el examen de los argumentos que nos permiten afirmarlo en su existencia y en su esencia o propiedades, de modo que algo podamos conocer de Él. Nada más, pero nada menos.

### Bibliografía

- Ayala, F. J. (2007). Darwin y el Diseño Inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución, Madrid: Alianza.
- Davies, B (1987). An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford – New York: Oxford University Press, (reimpr.).
- Farré, L. (1969). Filosofía de la religión, Losada, Buenos Aires.
- Gómez Caffarena, J. (1985). Lenguaje sobre Dios, Madrid: Fundación Santa María.
- Gosztonyi, A. (1970). El hombre y la evolución. La antropología filosófica de Teilhard de Chardin, Madrid: Studium.
- Kenny, A. (1986). The God of the Philosophers, Oxford: Clarendon Press (reimpr.).
- Macquarrie, J. (1976). God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología, Salamanca: Sígueme.

Martín Velasco, J. (1973). «Fenomenología de la religión», en J. Gómez Caffarena – J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid: Eds. de la Revista de Occidente

Peters, T. (2002). «Creación del cosmos», en R. J. Russell et al. (eds.), *Física, filosofía y teología. Una búsqueda en común*, México: EDAMEX-UPAEP.

Plé, A. (1968). *Freud et la religion*, Paris: Éds. du Cerf

R. Swinburne, R. (2000). «Cosmological and Teleological Arguments», en A. García de la Sienra (ed.), *The Rationality of Theism*, Amsterdam-Altanta: Rodopi.

Redmond, W. (2005). «Hodierna logica quid dicit de Deo?», en *Latinitas*, 1.

Valadier, P. (1982). *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid: Eds. Cristiandad.

Villamarzo, P. F. (1978), *Psicoanálisis de la experiencia ético-religiosa*, Madrid: Marova.

W. Post, W. (1972). *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona: Herder.



## 4.2. Fenomenología y filosofía de la religión: introducción para una filosofía *analógica* de la religión (José Antonio Mondragón Rosales)

### Феноменология и философия религии: введение в аналогическую философию религии (Хосе Антонио Мондрагон Росалес)

*Resúme.* Данная статья является введением в *аналогическую* философию религии, которая ставит своей целью подвести под философское «знание» фундамент теоретических результатов, поставляемых ему как науками, так и феноменологией религии, избегая при этом насилия над религиозным фактом и признавая его в качестве подлинно человеческого факта. Исходя из потребности в адекватном исследовании последнего в его собственном специфическом контексте, автор опирается на аналогическую герменевтику мексиканского философа Маурисио Бешота, которая служит разумным инструментом обоснования философии религии, и таким образом пытается вывести эту дисциплину из того философского тупика, в которой она находится. Возникает потребность в «аналогической» философии религии, которая делает акцент на *различии*, то есть, выбирает то, что имманентно свойственно религии - эмотивность, аффект, чувство, отнюдь не отрицая при этом рациональности, какой бы минимальной она ни была.

*Resumen.* Este artículo tiene como propósito ser una introducción para el desarrollo de una filosofía *analógica* de la religión, la cual tiene como característica esencial fundamentar el «edificio» filosófico en los resultados teóricos que tanto las ciencias como la fenomenología de la religión le proporcionan, con la intención de no hacer violencia al hecho religioso y reconocerlo como un hecho propiamente humano. Por lo que urge una interpretación del hecho religioso adecuada a su propio contexto específico, siendo la hermenéutica analógica desarrollada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, una herramienta prudente para aplicarla en el ámbito de la filosofía de la religión, y así sacar a esta disciplina del marasmo filosófico en el que se encuentra. Urge una filosofía "analógica" de la religión, que en su diseño, opte por la *diferencia*; es decir, optar por aquello propio de la religión: emotividad, afecto, sentimiento; pero sin negar un momento de racionalidad por mínimo que sea.

*The resume.* The main purpose of this article is to give an introduction to the development of the analogical philosophy of religion, which has as an essential characteristic: to set the philosophical basis on theoretical results given by sciences as well as phenomenology of religion. It has the intention of creating a "non-violent" opinion against religion, and encourages people to recognize it as a purely human act. Therefore, it urges a correct interpretation of the religious act according to the appropriate context. Developed by the Mexican philosopher Mauricio Beuchot, analogical hermeneutics is a tool that can be applied in a religious philosophical field and therefore solves the eternal conflict of opinions. It strongly suggests an "analogical" philosophy of religion that at its core chooses to be different. In other words, choose what is true of religion: full of emotions, affections and feelings; without denying a moment of rationality, as little as it may be.

### Introducción

Karl Rahner (1963) eminente teólogo y filósofo católico frecuentemente olvidado en los programas de estudio de filosofía de la religión, describe la experiencia religiosa del *oyente de la palabra*. Experiencia *humana* del acto de *trascendencia* de sí mismo y del reconocimiento del "poder de lo real" (Xavier Zubiri), donde la subjetividad se experimenta desbordada, atraída y

citada por la *presencia-ausencia* "activa" de Dios, desde las entrañas de la realidad y del interior humano. Esta experiencia suscita que el hombre no pueda disponer, manipular e inventar a su antojo esa *presencia-ausencia*, así como tampoco, ubicarla fuera de la realidad o identificarla como una cosa más de lo real<sup>1</sup>. Karl Rahner lo ha mencionado ya, Dios mismo origina el diálogo con el hombre. Él es quien tiene la iniciativa. Dios habla y calla. Dios se presenta y se ausenta. Dios mantiene una presencia elusiva. Dios se comunica con el hombre como se le da la gana. Dios irrumpe sorpresivamente en la existencia, pero siempre de modo simbólico. La experiencia que de Él se tiene, también es simbólica; por lo que la interpretación y la comunicación de esa experiencia tendrán que ser de la misma manera, a no ser que se quiera violentar al Misterio mismo.

En toda la historia del hecho religioso hemos visto aparecer pensamientos demasiado ruidosos (san Anselmo, Descartes, Hegel, Carnap, Ayer), que han querido hablar en exceso sobre el Misterio, sometido desde el tribunal máximo de la razón y de las reglas lógicas del lenguaje. Pero también el silencio se ha hecho presente, un silencio en algunos casos pasmoso, angustioso, nihilista, que ahoga la vida (Pseudo Dionisio, Escoto Eriúgena, Heidegger, Levinas, Derrida).

El ruido es unívoco, prepotente y monolítico; el silencio es equívoco y relativista. Fue unívoca la manera de pensar la religión en la modernidad y por el positivismo en su búsqueda de conceptos diáfanos, claros y distintos de la existencia y del lenguaje sobre Dios. Por otro lado, son *equivocistas* las reflexiones que abundan en el pensamiento posmetafísico, que sólo refieren al silencio y al sentido, dando paso a un relativismo insalvable en cuanto renuncian a toda referencia mínima. Optan por una respetuosa salida en la teología negativa; es decir, que todo lo que se diga de Dios está permitido, pues de Él no se puede referir nada.

Ante estos dos excesos se requiere una interpretación analógica del hecho religioso, la cual, modere la unilateralidad del ruido y el exceso del silencio, sobre todo cuando este último renuncia absolutamente a cualquier *logos* y opta sólo por el sentimiento. Empero, necesitamos un *logos* analógico, que no renuncie a la palabra, por mínima que sea, y que esté proporcionalmente más de lado del silencio; pero que no se ahogue en el silen-

---

<sup>1</sup>Al respecto afirma Zubiri: "Trascender no significa estar más allá de las cosas, porque, por el contrario, Dios está formalmente e intrínsecamente en ellas. La trascendencia de Dios no es un estar más allá de las cosas. [...] la trascendencia es justamente un modo de estar en ellas, aquél modo según el cual éstas no serían reales en ningún sentido, sino incluyendo formalmente en su realidad la realidad de Dios, sin que por ello sea idéntico a la realidad de las cosas." (1984: 174-175).

cio absoluto, ni se sature de ruido, simplemente que recurra al *balbuceo*, al *tartamudeo* y al *susurro* para hablar no solo del Misterio o Dios, sino de la experiencia que de Él tiene el hombre. Es decir, un hablar analógico, que haga equilibrar prudencialmente la ausencia y la presencia, el hablar y el callar, la lógica y el sentimiento, lo finito y lo infinito, la razón y el afecto. Es un equilibrio proporcional, no estático, siempre ubicado un poco más hacia la diferencia (silencio-metáfora), pero sin renunciar a un mínimo de unidad (ruido-metonymia).

En este texto, sin tratar de ser exhaustivo, se presentan algunas reflexiones en torno a la posibilidad de plantear la pertinencia de una filosofía de la religión de corte analógica, aplicando la hermenéutica que ha diseñado el filósofo mexicano Mauricio Beuchot<sup>3</sup>. Una filosofía de la religión adecuada al Misterio, quien tiene en el símbolo su núcleo fundamental de reflexión. Filosofía de la religión basada en los datos aportados por las ciencias de las religiones y en los resultados a los cuales llega el estudio fenomenológico del hecho religioso; con la intención de abordar el hecho religioso desde un talante filosófico adecuado a él, y así no hacer violencia, imponiéndole una racionalidad contraria a su estructura.

#### **El nacimiento del estudio moderno de la ciencia de las religiones**

El nacimiento de las ciencias modernas de la religión surgió junto a las ciencias humanas, a finales del siglo XIX. El término *Ciencia de las religiones* fue empleado en 1867 por Max Müller, quien utilizó la expresión *Religionswissenschaft* para indicar la autonomía de este nuevo saber ante los estudios filosóficos y teológicos del hecho religioso. Este moderno estudio de la religión constituye, en su primer momento, la unidad de varias ciencias particulares que tienen como objetivo explicar sectorialmente el hecho religioso; siendo la historia de las religiones, la ciencia privilegiada, la base de todo el edificio científico del ámbito religioso. Según Joachim Wach, la *Religionswissenschaft* se dividía en dos partes, una histórica y otra sistemática. En la primera se situaba la historia de las religiones y el estudio comparado de las mismas (aspecto historiográfico), y en la segunda, se ubicaban los estudios fenomenológicos, sociológicos y psicológicos de las religiones (línea hermenéutica).

<sup>2</sup>No se olvide que la filosofía de la religión concebida como un campo unificado de temas, teorías, métodos, intereses y resultados, no existe hoy en día. Es sugerente e iluminador el estudio que realiza al respecto el alemán R. Schaeffler (*filosofía de la religión*, 2002).

<sup>3</sup>Remito a las obras directas de M. Beuchot para comprender de mejor manera el significado de la hermenéutica analógica y sus diversas aplicaciones. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (2005). *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (2008). *Hermenéutica, analogía y símbolo* (2004).

En cuanto a los métodos que utilizaron los primeros teóricos de la ciencia moderna de las religiones, reflejan presupuestos racionalistas y empiristas. Desde el racionalismo se abordó el estudio prescindiendo del carácter “religioso” del hecho religioso, al considerarlo como un simple producto cultural. Mientras que el presupuesto empirista de corte positivista y evolucionista mantuvo la interpretación de Comte, quien concibió la religión como producto relativo a un primer régimen mental de la humanidad, estadio teológico o ficticio, que tarde o temprano ha de superarse.

Uno de los científicos de esta primera generación es Max Müller, quien aplica la filología al ámbito de lo religioso. Su tesis es rotunda: *la religión es una enfermedad del lenguaje*. Los nombres que se utilizan en el ámbito religioso para referirse a la divinidad se transforman en dioses. Y en la medida que el lenguaje no evolucione, seguirán existiendo mitos y leyendas, es decir, “enfermedades del lenguaje”. Según Müller, mientras el hombre no se libere de las analogías y metáforas con las que se de referencia a realidades trascendentes o suprahumanas, seguirán existiendo los dioses.

Del mismo modo Frazer, en *La rama dorada*, realiza una interpretación evolucionista y funcional del hecho religioso, el cual, ante el desarrollo científico-tecnológico, pronto se ha de eclipsar, pues únicamente servía como instrumento para comprender la realidad vivida por el hombre antiguo, pero dicha hermenéutica ya no funciona para el hombre contemporáneo. Frazer aplica el método de Comte sobre la ley de los tres estadios en el campo de la etnología y la psicología religiosa. El nacimiento de la moderna ciencia de las religiones se circunscribe a los presupuestos teóricos de la época, dando como resultado un acercamiento unívoco al ámbito religioso, lo cual imposibilita conocer el carácter “religiosos” de esos hechos. Se inicia con una noción *a priori* de religión, recogida de la tradición ilustrada y convertida en argumento de autoridad; de ahí que sus investigaciones se muevan en un círculo vicioso, al confirmar a lo largo de sus estudios lo ya conocido con anterioridad.

El proyecto de la naciente ciencia de las religiones tenía la intención de ser un estudio integrador, sistemático, totalizador del hecho religioso, empero, como se ha visto anteriormente, no se logró en su primera etapa. Será posteriormente, con los llamados científicos contemporáneos de la religión, donde surgirá la *fenomenologización* de las ciencias de las religiones, un talante específico en la manera de comprender el hecho religioso. Dicho talante tiene la pretensión de superar la perspectiva empírica o moderna de analizar el hecho religioso, con el propósito de comprender la estructura interna o la *intencionalidad* presente en los datos

positivos que ofrecen las ciencias de las religiones: “La ciencia de las religiones desemboca en realidad en una concepción más nueva y más comprensiva de lo que cada una de las religiones representa para sus propios adeptos, pretendiendo ante todo captar, para mejor comprenderlos, la significación de los lenguajes religiosos y su intención profunda. Y así, analiza, compara, explica, comprende lo mejor posible, e intenta reflexionar mediante un análisis riguroso; y, después, la síntesis, pasando de la experiencia de lo sagrado-vivido a la ideación, esforzándose en reemplazar – según la frase profunda de Jean Baruzi– “lo que sólo se da en experiencia por lo que se da en realidad””. (Meslin, 1978: 20) Y es que, la irrupción del Misterio en el corazón humano tiene una impronta tal que provoca la necesidad de prolongar esa experiencia. Comprender lo ocurrido desde su historia de vida. Expresar en el mundo, la fe que vive. Venerar desde la propia finitud la realidad de Dios, y proyectarse activamente en el mundo desde este *ethos*. De esta forma es como brota la oración y el culto, la elaboración doctrinal, la escritura sagrada, los templos y el tiempo sagrado, las manifestaciones y la moral religiosa, además, de la operatividad del creyente en la historia. Este conjunto de expresiones sagradas es lo que constituye propiamente el hecho religioso.

El hecho religioso se explica como un modo de “ser” y “estar” en el mundo, un *ethos* humano, el cual, penetra y se manifiesta en la relación existencial con la realidad que le tocó vivir. El fenómeno religioso es un hecho más de la realidad humana, que no ha de negarse ni pasar como superfluo, a no ser, se quiera violentar la estructura humana. Porque el hombre religioso al preguntarse por el sentido de su existencia, ese sentido no le es dado de antemano; lo busca, lo construye, lo diseña en el mundo de la vida, lo concreta por medio de obras de arte, libros, ritos, mitos, leyendas, organizaciones sociales y símbolos. El sentido religioso se presenta en las expresiones empíricas de su vivencia religiosa, su referencia remite siempre a la intencionalidad que le subyace. No se olvide que todas las representaciones empíricas que el hombre ha realizado de su ser religioso permanecen registradas en la historia, y el investigador del hecho religioso se acerca a él, no de manera *a priori*, sino *a posteriori*, de modo *abductivo*, de los efectos a las causas, de la presencia a la ausencia, de lo material a lo espiritual, de las partes al todo. Es por ello que el reconocimiento del hecho religioso como tal, no depende de la fe del científico, sino de la intencionalidad que se descubre simbólicamente en las representaciones religiosas.

Así procede quien estudia el hecho religioso desde las denominadas *ciencias de las religiones*, las cuales, tienen como objetivo primordial, el estudio ordenado y sistemático que da a conocer el hecho religioso desde su

estructura externa, estudio empírico y descriptivo de los sistemas, lenguajes, comportamientos, actitudes, dimensiones y aspectos sociales, a partir de metodologías diversas, que tienen su punto de encuentro en la comprensión y explicación del fenómeno religioso, tal y como se presenta en sus múltiples facetas en el ámbito de la religión. Es el caso, entre otras, de la historia, la psicología, la antropología y la sociología de las religiones.

El aporte de estas ciencias no sólo radica en presentar el cúmulo de datos objetivos que a lo largo de la historia ha elaborado el ser humano, sino que, esos datos necesitan valorarse en su justa medida, abordados específicamente como “religiosos”, aunque no de manera pura, sino siempre en relación con el área de estudio desde la cual se le quiere conocer: “Un fenómeno religioso sólo se revelará como tal a condición de ser aprehendido en su propia modalidad; es decir, si es estudiado a escala religiosa [...] Puesto que la religión es cosa humana [...] No pensemos negar que el fenómeno religioso pueda ser últimamente abordado bajo diferentes puntos de vista; pero importa ante todo considerarlo en sí mismo, en lo que tiene de irreductible y de original. (Eliade, 1979) Sin embargo, no basta con los aportes del estudio positivo y sectorial del hecho religioso, no porque lo hagan mal o sean irrelevantes, todo lo contrario, dada la riqueza de materiales humanos, motivan a continuar la investigación, dando un paso adelante; plantearse la pregunta: ¿qué es lo que a esos hechos se les hace llamar “religiosos”? Y es donde tocamos en el límite con la fenomenología de la religión.

#### La fenomenología de la religión

La fenomenología de la religión como bien lo indica Torres Queiruga “tiene sus pies en las ciencias de las religiones y su cabeza en la filosofía de la religión”, es decir, tiene un talante mediador, entre los estudios positivos y críticos. Idea a la que nos sumamos, porque de otro modo no podemos pensar una filosofía de la religión a la medida del hecho religioso.

P. D. Chantepie de la Saussaye es quien por vez primera introduce el término *fenomenología de la religión* en los estudios generales del hecho religioso, aparecido en la introducción a la primera edición de su *Manual de la historia de la religión (Lehrbuch der Religionsgeschichte)*, editado en 1887, en el cual, define la fenomenología de la religión como la ciencia que estudia la esencia y las manifestaciones de las religiones, agrupándolas y clasificándolas desde un plano descriptivo, evitando los juicios de valor que le corresponde realizar a la teología y a la filosofía de la religión. Pero es Gerardus van der Leeuw quien da por vez primera carta de ciudadanía a la *phänomenologie der Religion* como área importante en los estudios generales de religión. Sin olvidar los aportes de Söderblom y Wach.

Para G. van der Leeuw, la fenomenología de la religión no es un área de estudio que sólo se atiene a la simple enumeración positiva o empírica de los hechos religiosos, expresados en las distintas tipologías elaboradas por historiadores de las religiones, tampoco le interesa fundamentar la verdad del hecho religioso, sino indagar la significación, la intencionalidad o el sentido que tiene para los humanos el fenómeno religioso: “La fenomenología busca el *fenómeno*. Pero el fenómeno es *lo que se muestra*. Esto quiere decir tres cosas: 1) es algo; 2) este algo se muestra; 3) es fenómeno precisamente porque se muestra. Pero el mostrarse tiene relación tanto con aquello que se muestra como con aquel a quien se muestra. Por ende, el fenómeno no es un objeto puro, tampoco es el objeto, la verdadera realidad cuya esencia queda oculta por la apariencia de las manifestaciones [...] El fenómeno no es producido por el sujeto; menos aún es corroborado o demostrado por él. Toda su esencia está dada en que se muestra, se muestra a “alguien”. Si este alguien empieza a hablar de lo que se muestra, aparece la fenomenología (Leeuw, 1964: 642).

Esta larga cita, expone además, la influencia de la fenomenología filosófica en este estudio de la religión. Directa e indirectamente, fiel o no a la fenomenología desarrollada por Husserl, todas las escuelas de fenomenología de la religión asumen algunas ideas o temáticas de la fenomenología filosófica, especialmente la del alemán E. Husserl. Su texto *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, es el más citado en los estudios de fenomenología de la religión. Empero, se utilizan los principios husserlianos en sentido figurado, sin tantas implicaciones filosóficas o técnicas, pero no por ello deja de ser un estudio serio del hecho religioso. Ante esto, es difícil no dar la razón a R. Schaeffler: “Si comparamos el modo en que Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw y demás fenomenólogos de la religión utilizan el término “fenomenología”, o conceptos como “dialéctica sujeto-objeto”, “epoché” y otros, con el significado que les dieron Hegel o Husserl, entonces es fácil que se tenga la impresión de que aquí se utilizan conceptos, que en la fenomenología filosófica han adquirido un significado bien definido, en un sentido extremadamente vago y, por consiguiente, despojados de la función que desempeñan en el marco del método fenomenológico” (Schaeffler, 2002: 97-98).

Los principales representantes de la fenomenología de la religión son, entre otros, G. van der Leeuw, Widengren, M. Scheler y Edith Stein, R. Otto, M. Eliade, M. Meslin, Duméry, Welte, J. Martín Velasco. Los temas fundamentales de la fenomenología de la religión son, entre otros: lo sagrado como orden y ámbito de la realidad, el Misterio como realidad determinante de lo sagrado, la actitud y experiencia religiosa, las

mediaciones religiosas, las distintas tipologías de las religiones que posibilitan su estudio comparado, etc. Lo sagrado es una categoría que apela a un orden y ámbito de realidad donde se circunscriben los elementos que intervienen en el mundo religioso. Toda persona, objeto, acto o disposición, será religiosa, en la medida en que se relacione o circunscriba en el orden ontológico de lo sagrado. Pero, si lo sagrado es el orden de realidad por excelencia, saturado de ser y plenitud, ¿quién lo hace brotar? La historia comparada del hecho religioso ha respondido de diversas maneras: Dios, el numen, la potencia, lo divino, lo sagrado, el Misterio o lo santo. Si Dios es la esencia o estructura de lo sagrado, todo lo que refiera a este ámbito deberá estar en contacto con el Dios de las llamadas religiones personalistas. El problema es que esta categoría negaría el mundo religioso de corte oriental y antiguo, específicamente al misticismo budista y al politeísmo religioso. Para J. Martín Velasco (2006), máximo representante de la fenomenología de la religión en castellano, el Misterio es la realidad cuya presencia instauro el orden de lo sagrado, en el cual, se inscriben todos los fenómenos religiosos. El Misterio es el elemento central y estructural de ese ámbito, quien le da sentido, vida y consistencia. El Misterio es la síntesis o lo común que tienen todas las formas de divinidad: Dios, los dioses, lo divino, la potencia, el numen, el absoluto, la trascendencia, etc.

Las temáticas que aborda la fenomenología de la religión muestran el talante hermenéutico de la misma, no sólo describe cómo el hombre se las ve con el Misterio, sino, trata de comprender su sentido en la existencia concreta, y los medios simbólicos que ha creado para estar cerca de Él: ritos, liturgias, libros sagrados, templos, fiestas, la conversión de vida personal, etc. La fenomenología de la religión es ya una hermenéutica, se presenta como ciencia *sistemática*, la cual, pretende ofrecer una interpretación global del fenómeno religioso, a partir de los datos recogidos por las mismas ciencias. Este saber fenomenológico, se ocupa fundamentalmente y directamente de la condición de “religiosos” que presentan esos hechos humanos. Es una hermenéutica o interpretación descriptiva, la cual, trata de comprender su estructura significativa, los *logos* o la ley que rige su desarrollo.

La fenomenología de la religión como hermenéutica es demasiado analógica. Escapa de la interpretación unívoca, al no reducir su objeto de estudio únicamente hacia su referente material o empírico. Tampoco se desliza hacia propuestas equivocas, convencidas de que todo elemento material del hecho religioso es portador de un sentido religioso sólo por aludir al sentimiento; ejemplo de ello son las tendencias de la religiosidad denominada *New Age*, para quien todo lo que de movimiento al sentimiento



es concebido como “sagrado”, ya sea la madre tierra, la piedra o el cuarzo, el agua, el árbol, la sala de meditación, etc. La fenomenología de la religión es una interpretación analógica porque logra reunir la objetividad y la subjetividad del hecho religioso, proporcionalmente sujeta el aspecto material y el intencional, el sentido y la referencia. Como afirma J. Martín Velasco, todo hecho religioso cuenta con una estructura subjetiva o intencional y con una estructura material (aspecto objetivo del hecho religioso), que porta una intención o referencia humana específica. Todo fenómeno no se agota unívocamente en los elementos que descubre el análisis empírico, ellos se inscriben en un mundo determinado por la intención que el sujeto les otorga “analógicamente”, porque no todo puede denominarse religioso por capricho o por un sentimentalismo que rayana en lo irracional o risorio.

La fenomenología de la religión reúne prudentemente o analógicamente las categorías del círculo fenomenológico de corte husserliano *noesis-noema*. La *noesis* o el aspecto intencional da sentido ontológico al *noema* o aspecto material, que es, al mismo tiempo, iluminado y descubierto por la intención subjetiva. Luis Sánchez Nogales para comprender la importancia que tiene el círculo fenomenológico *noesis-noema*, analiza dos besos que le dieron a Jesucristo. (Sánchez, 2003: 330). Uno de ellos es el de la mujer pecadora, llorando a los pies de Jesús en casa de Simón, el fariseo. El llanto y el beso de la mujer se convierten en el soporte físico (*noema*) de una intencionalidad espiritual que es interpretada por el propio Jesús como un amor que busca el perdón (*noesis*): “¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa y no me diste agua para los pies. Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas, y los ha secado con sus cabellos. No me diste el beso. Ella, desde que entró, no ha dejado de besarme los pies. No ungiste mi cabeza con aceite. Ella ha ungido mis pies con perfume. Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor. A quien poco se le perdona, poco amor muestra” (Lc 7, 44-47). El otro beso es el que da Judas a Jesús en el momento de su prendimiento. Este beso se convierte en el soporte físico (*noema*) de una intencionalidad espiritual que pretende señalar a Jesús y entregarlo a las autoridades judías y romanas (*noesis*). Así es interpretado por el propio Jesús cuando le interpelan: “Todavía estaba hablando cuando se le presentó un grupo; el llamado Judas, uno de los Doce, iba el primero y se acercó a Jesús para darle un beso. Jesús le dijo: ¡Judas, con un beso entregas al hijo del hombre!.. Dijo Jesús a los sumos sacerdotes, jefes de la guardia del Templo y ancianos que habían venido contra él: “¿Cómo contra un salteador habéis salido con espadas y palos? Estando yo

todos los días en el Templo con vosotros, no me pusisteis las manos encima, pero esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas.” (Lc 22, 47-48,52-53)

Siendo idéntico el soporte *noemático* de ambos fenómenos (beso), no se alcanza a “captar” noemáticamente la diferencia de una significación de uno a otro, hasta que el elemento *noético* lo ilumina, haciendo brotar de este modo el sentido. Es decir, la *noesis* (la intencionalidad-referencia espiritual) tiene que iluminar y determinar al *noema* para que brote el significado o sentido que tiene ese acto humano. La estructura del hecho religioso comporta como uno de sus elementos integrantes, la presencia de un *logos*, de una razón que constituye la matriz del pensamiento y de toda la cultura. Se encuentra presente en todas las manifestaciones religiosas de todos los tiempos, es el “aire de familia” que las vincula, lo que las posibilita llamarse religiosas. Sólo basta pasar una hojeada no positivista o científicista a la historia de las religiones, para percatarnos cómo el *logos* que está en la matriz del pensamiento es el símbolo.

E. Trías en *La edad del espíritu* lo deja muy claro, el origen de la razón se encuentra en lo sagrado. Porque el universo simbólico religioso constituye la primera expresión de esa función de la razón, que consiste en ordenar la realidad con una lógica propia. Este *logos* es la primera forma de ordenación y de estructuración de la realidad que ha servido al menos, de modelo para las ordenaciones posteriores del pensar racional-conceptual. El símbolo procura a través de esta primera ordenación de la realidad, una integración del hombre en la naturaleza y en la sociedad. Preludia la actividad de la razón, una de cuyas funciones esenciales consiste en ordenar y unificar las apariciones de lo real. Por eso, lo reitera E. Trías: “para pensar la razón, hay que pensar la religión”.

El hecho religioso es un hecho creador de símbolos, y éstos constituyen la esencia o el *logos* del universo religioso, porque hace referencia a una realidad metaempírica, al Misterio como determinante de lo sagrado. No existe religión concreta más que en la medida en que una serie de realidades mundanas se convierten en mediaciones para el hombre, de su relación con la trascendencia, y el punto central de la experiencia religiosa es aquel momento en el cual, el ser humano, provocado por la presencia *inobjetiva* del Misterio, expresa y realiza esa presencia en unas realidades del mundo a las que convierte en símbolos sagrados. Pero también la fenomenología de la religión exige una hermenéutica ya no sólo analógica, sino *icónica*; porque hace pasar de los fragmentos al todo, de lo accidental a lo esencial, aunque pasar a lo esencial no significa agotar su sentido o conocerlo unívocamente. Es imposible tener un conocimiento claro y distinto de la estructura o ley del hecho religioso, tan sólo lo sugiere; incluso descubre esa

estructura como símbolo, pues tiene un excedente de sentido para el sujeto religioso, porque siempre la estructura hace aparecer la relación que guarda el sujeto religioso con el Misterio. Relación expresada en un lenguaje también analógico-simbólico, que si bien en esas expresiones nunca el hombre agota lo que sea el Misterio, tampoco podemos negar que esas expresiones o lenguajes son ya *balbuceos*, que por mínimos que sean, posibilitan aparecer *pobremente* al Misterio. Dice el precursor de la hermenéutica analógica-icónica: “El símbolo nos hace pasar precisamente porque con su cuerpo crea un límite, un espacio de paso, un lugar que es de nadie y es de todos [...] El símbolo nunca da un conocimiento pleno o exhaustivo, sino siempre aproximado y con borrosidades, claroscuro, analógico [...] Nos hace tocar, ver, y no sólo pensar, imaginar; pero es un tocar con cierta lejanía, o , en todo caso, cuando uno cree apresar aquel objeto que así le es presentado, en su realidad viva y palpitante, se desvanece, se escapa, nos deja con la sensación de que nos quedó siendo mucho más” (Beuchot, 2007: 39-40).

La fenomenología de la religión, desde la propuesta de Mauricio Beuchot, siempre que piensa o habla del hecho religioso, lo hace como símbolo: “el ícono es lenguaje sagrado; tiene una conexión más radical y profunda con lo sacro que la que pueda tener el lenguaje abstracto y conceptual. El pensamiento icónico se muestra como el acompañante más propio de la experiencia religiosa” (Beuchot, 1999: 67). Pero también para el filósofo mexicano tiene la propiedad de comprender significados que van más allá de lo que aparece a primera vista; es decir, remite a otra realidad, que no se observa a primera vista en su significar. Y es que el hecho religioso tal como es abordado por la fenomenología, tiene un significado literal y otro significado figurado. Y precisamente la insistencia de la fenomenología de la religión por hacer pasar del conocimiento de lo accidental –pero necesario–, a lo esencial, es donde se patentiza su carácter hermenéutico. La fenomenología de la religión ha descubierto que el hecho religioso posee una verdad propia, una forma específica de racionalidad, una capacidad propia de iluminación de la realidad que una vez descubierta, se muestra raíz y fuente de comprensión para la razón humana en otros niveles, como es el caso de la filosofía de la religión.

#### Filosofía de la religión

La constitución de la filosofía de la religión como saber normativo y crítico, tiene su aparición tardía a finales del siglo XVIII con Hume y Hegel, aunque se ha considerado a Kant y su texto *La religión en los límites de la mera razón*, como el precursor de la misma. La filosofía de la religión nace como una disciplina profundamente crítica del hecho religioso, sustituyendo a la débil moderna teología natural, la cual trataba de dar respuesta racion-

almente a la existencia de Dios, su esencia y propiedades, así como la interpretación de la presencia del mal en el mundo.

La filosofía de la religión, hasta el día de hoy, intenta ser una reflexión más modesta que la teología natural, sin perder rigurosidad argumentativa. Tan sólo le interesa interpretar críticamente el hecho religioso, no propiamente Dios, ni la fe del creyente, porque sería teología, sino la reflexión ontológica, epistemológica, antropológica, hermenéutica y crítica de todas las mediaciones elaboradas por el ser humano, que dan sentido a su existencia.

Por eso la filosofía de la religión es esencialmente una antropología filosófica, porque el filósofo del hecho religioso, al reflexionar temáticas como el de la racionalidad, que hace pensar la existencia y esencia del Misterio; o el análisis de las imágenes de la divinidad, los lenguajes o símbolos con los que mantiene el sujeto religioso contacto o cercanía con Dios; al mismo tiempo, está exponiendo la riqueza humana, demasiado humana propia del hombre, su creatividad, racionalidad, imaginación, sentimiento, emoción, lógica, deseo, pasión, etc., aspectos antropológicos que hacen del hombre un ser enigmático, difícil de conocer absolutamente, pero que en su relación con el Misterio, le posibilita expresar su riqueza antropológica y saturar de ser su existencia. Porque lo religioso es para el hombre un modo de ser y estar en el mundo. No por nada Gómez Caffarena titule a su *magna* obra de filosofía de la religión: *El Enigma y el Misterio*.

La filosofía de la religión es una interpretación crítica del hecho religioso, abierta y nada confesional, en profundo diálogo con el estudio científico, fenomenológico y teológico de las religiones. Dicha interpretación, si bien busca un momento de universalidad en sus resultados, toma como lugar hermenéutico la cultura y la religión concreta que se quiera comprender. El filósofo de la religión, muchas veces es rebasado por el pluralismo de temas y religiones existentes, de ahí que no exista una filosofía de la religión "completa", porque la riqueza del objeto de estudio es amplia. Por eso vemos filosofías de la religión interesadas en analizar el papel que juega la religión en el tema del pluriculturalismo, la política o la ética, otras desde una perspectiva más filosófica, ontológica, metodológica o epistemológica, pero también quien se preocupa por destacar en ella una función social, liberadora de opresión, de explotación, de dominio, tanto económico, político o de género.

Distintas son las tradiciones que han abordado el hecho religioso desde la reflexión filosófica, pero podemos encontrar nuevos esbozos, a partir de lo que se ha venido denominando como el *retorno de lo religioso*. Encontramos la tradición que proviene del campo anglosajón, denominada *philosophical Theology*, teología natural que nutrida de la lógica contem-

poránea, aborda la existencia de Dios, su esencia y propiedades. Entre los cultivadores encontramos a Malcolm, Plantinga, Ross, Swinburne. Otra tradición es la *filosofía analítica de la religión*, la cual, tiene como objeto de estudio el análisis del lenguaje religioso, con la finalidad de conocer el sentido o sinsentido de sus proposiciones. Wittgenstein y Carnap son los precursores, pero continúa en pensadores como A. Flew, R. Hare, B. Mitchell, J. Sádaba y Enrique Romerales. También existe una tradición conocida como *Crítica de la religión*, quien trató de disolver los contenidos de las afirmaciones religiosas, pero que hoy resulta demasiado favorable para no dogmatizar las interpretaciones, tal es el caso de Marx, Freud, Nietzsche, Benjamin, Adorno y el mismo Sartre. Otra tradición surge en Iberoamérica, quizá más en España que en América Latina, denominada *filosofía hermenéutica de la religión*, la cual, aplica la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur al ámbito religioso, sus exponentes son Eugenio Trias, A. Ortiz-Osés, José María Mardones, José G. Caffarena, Juan Antonio Estrada, Mauricio Beuchot, Blanca Solares, Miguel Ángel Sobrino y Juan Carlos Scannone. Otra tradición es la que viene de los aportes de la fenomenología filosófica, sobre todo de Levinas y Zubiri, donde los objetivos son distintos, puesto que ambos autores tienen una propia manera de filosofar. A esta corriente se le ha denominado *filosofía fenomenológica de la religión*. Quienes han seguido esta tradición son Ignacio Ellacuría, Antonio González, Miguel García-Baró, Enzo Zolari y Enrique Dussel. Por último han surgido esbozos de filosofía de la religión, que tras una sospecha hacia la tradición ilustrada y al progreso científico-tecnológico, han desembocado en sus investigaciones hacia formas débiles y apofáticas del hecho religioso. A este esbozo se le puede denominar *filosofías sentimiento nihilista*.

Aún con la riqueza de tradiciones existentes, es fácil identificar claramente dos maneras clásicas de abordar el hecho religioso en general: 1) *Las filosofías de la religión, donde la filosofía o la razón asumen la mayor sustantividad posible, i. e., San Anselmo, Descartes, Kant, Hegel, Carnap, Ayer, entre otros* y 2) *Las filosofías de la religión que conceden a la religión o al sentimiento el carácter más sustantivo, i. e., Schleiermacher, R. Otto, Levinas, Derrida, Vattimo, R. Panikar, entre otros*. Las primeras son unívocas, las segundas equívocas, por lo que falta un tratamiento prudente, análogo.

#### **Filosofía de la religión univocista**

La filosofía de la religión de corte neopositivista, es demasiado ruidosa, unívoca e impositiva. En su insistente búsqueda de sentido literal pretendieron hablar en demasía de Dios y cayeron en el lenguaje lógico. No se olvide que para el primer Wittgenstein del *Tractatus lógico-philosophicus*, el método adecuado para la construcción de un lenguaje ideal e inmunizado

contra toda confusión y error se componía de tres elementos claves: 1) los nombres que tienen una función designativa de las cosas. 2) Las proposiciones que designan hechos atómicos, es decir, situaciones de cosas realmente existentes, finitas, limitadas, medibles y no necesarias. Y 3) el propio lenguaje, que designa la totalidad de la realidad que puede decirse científicamente. Lo que no puede decirse de esta manera, no pertenece al mundo, es decir, no puede afirmarse que tenga sentido.

Las consecuencias para el lenguaje religioso son importantes; en primer lugar, Dios y las afirmaciones religiosas en general, no son estados de cosas ni tienen la categoría de hechos atómicos, pues no son aprehensibles como finitos, no necesarios, ni son medibles. No pertenecen al lenguaje significativo, sino que ha de considerarse pseudoproblema y sin-sentido. Así para Carnap el tetragrama sagrado (Dios) es definido como "unión caprichosa de cuatro letras": es simplemente un término metafísico, una proposición que no puede ser verdadera ni falsa, sino simplemente carente de significado, aunque sirve como *una actitud emotiva ante la vida* (Carnap, 1978: 66-87). Pero si Carnap niega sentido al lenguaje religioso, más no la existencia de Dios, J. Ayer es más radical, tanto niega el sentido como su existencia. Lleva a su máxima expresión el principio de verificación. Dice Ayer, si la proposición "Dios existe" no puede ser ni verdadera ni falsa, y trata de expresar la naturaleza de un ser trascendente, no tiene ningún significado literal, por lo cual, Dios no existe, porque no tiene referencia objetiva.

Y aunque posteriormente, la influencia de Popper en las argumentaciones de algunos filósofos ingleses contemporáneos, han debilitado la radicalidad del principio de verificación empírica, en lo que se ha venido conociendo como las parábolas de Oxford en Flew y Hare, continúa la insistencia en buscar, aunque mínima, alguna referencia, para que las proposiciones del lenguaje religioso no carezcan de contenidos, cuestión buscada por Plantinga y Swinburne en la teología filosófica.

#### Filosofía de la religión *equivocista*

Si el positivismo se inclinó más en exigir la referencia a costa de renunciar al sentido; la interpretación de Schleiermacher y de la religiosidad posmoderna se antoja demasiado *equivocista*, relativista, caprichosa, que apuesta por el sentido, pero niega toda referencia, al considerar el hecho religioso como algo subjetivo o emocional. Así entonces, ya no hay Dios, sino una idea vaga o algo místico, que no se sabe qué es. Con Schleiermacher asistimos a un resurgir del contacto inmediato del hombre con el absoluto donde la intimidad sentimental prevalece sobre las demás facultades de tipo racional y ético, ya que la religión no constituye ningún saber especulativo (metafísica), ni establece norma alguna de conducta (ética), como lo es en el

caso de Kant y Fichte, quines han distorsionado, según Schleiermacher, la esencia de la religión, esencia que reposa sobre sí misma, en el gusto por lo infinito. De ahí que prefiera a Spinoza y no a los dos autores ya mencionados: “La metafísica y la moral no ven en todo el universo más que al hombre como punto central en todas sus relaciones, como condición de todo su ser y causa de todo devenir; la religión quiere ver en el hombre, no menos que en todo otro ser particular y finito, lo infinito, su impronta, su manifestación” (Schleiermacher, 1990: 35).

Como buen filósofo del Romanticismo, en su filosofía de la religión se nota la reivindicación de la imaginación, la fantasía, el misterio y lo enigmático. Para Schleiermacher no es necesario un concepto claro de Dios en la religión, porque la religión es experiencia y sentimiento de infinito. Este sentimiento de dependencia brota no de un discurso racional, sino de una inmediata impresión de conciencia por la que nos sentimos embebidos y que nos sobrepasa. Es la vivencia en el interior humano, en esa “provincia propia del ánimo”, donde se encuentra el lugar primigenio de la religión. Ahí donde se da el contacto entre lo finito e infinito, porque lo infinito no debe buscarse en el exterior o fuera de lo finito, porque el Todo está en las partes y éstas son expresión del Todo. Busca la unicidad entre Universo-Infinito.

Por otro lado, la religiosidad posmoderna apuesta demasiado por el sentimiento y los estados de ánimo. Es un renacimiento de la sacralidad no circunscrita a espacios, tiempos, ritos, profesiones de fe o personas, prescindiendo de templos, cultos, oraciones, sacerdocios, vida de comunidad, etcétera. Hay una eliminación o empobrecimiento de los símbolos. Los posmodernos experimentan una desilusión por las iglesias institucionales, de tal manera que, al experimentar el desencanto de la razón y de la religión tradicional, abren paso a una pluralidad religiosa con la que intentan llenar el hueco dejado por la época anterior. La nueva religiosidad permite comprender el retroceso de las iglesias y el avance de las espiritualidades. En las sociedades posmodernas se evidencia la revancha de Dios, o mejor dicho, el retorno de los brujos que aspiran a dominar nuestras vidas, de ahí que los brujos nos dominen por medio de la cartomancia, astrología, videncia, alquimia o un espiritismo efervescente. La nueva religiosidad encuentra su caldo de cultivo en una sociedad en la que el bienestar material no deja satisfechas a las personas, pues tras la vorágine del consumo queda una especie de vacío y una añoranza por algo diferente. Esa añoranza de trascendencia hace que el hombre busque otros puntos de referencias, ya no materiales, ni institucionales, ni racionales, sino brújulas que orienten y proporcionen sen-

tido a su vida, aunque paradójicamente, ni se renuncia al consumo ni al progreso científico-tecnológico.

### Hacia una filosofía analógica de la religión

José María Mardones en 1999, en su texto *Síntomas de un retorno* afirmaba que había un síntoma de retorno o nuevo interés por el ámbito religioso en la reflexión filosófica. Sólo que este interés tenía una actitud diferente, que consistía en no someter a la religión en los límites de la mera razón o recluiría en el ámbito del sin sentido, sino entablar un diálogo abierto y fructífero con ella. La filosofía de la religión de tercera vía o analógica, establece un principio de diálogo entre religión y filosofía, dentro del respeto mutuo, aceptación de sus propias y respectivas especificidades. No se trata de fundir ambas maneras de comprender la realidad, sino de entablar un diálogo creativo, sin dejar de marcar las diferencias y los límites de ambas.

Esta filosofía de la religión que tiene su fundamento teórico en la hermenéutica analógica-icónica de Mauricio Beuchot, tiene como condición de posibilidad, partir de los aportes que tanto las ciencias de las religiones como la fenomenología de la religión analógica le sugieren, con la intención de no hacer violencia al hecho religioso mismo. Una filosofía de la religión a la medida del fenómeno religioso, sin perder el peso específico de la crítica. Las ciencias de las religiones y la fenomenología de la religión son áreas de estudio que permiten comprender cuál es el *logos interno* del hecho religioso, que se presenta-ausenta, en la riqueza objetiva y subjetiva del cúmulo de datos registrados por ellas mismas, tales como: libros, objetos, personas, lugares, obras artísticas, música, ritos, mitos, leyendas, que dieron y dan sentido a la vida de muchos hombres y mujeres de todos los tiempos.

Esta filosofía analógica de la religión podrá superar el carácter unívoco que desarrolló la filosofía de la religión ilustrada, los maestros de la sospecha y el neopositivismo lógico, además del equivocismo desarrollado en el romanticismo y en la postura posmoderna que se tiene ante la religión. Filosofías de la religión que han tenido las siguientes características: 1) Su reflexión en torno al hecho religioso es periférico o secundario, nunca analizan y critican lo esencial de la religión, sino se ocupan de la moral, la ideología, el dogma o el lenguaje. 2) Sus análisis someten a la religión ante el tribunal de un racionalismo exacerbado o de un positivismo a ultranza. Negando el papel fundamental que juega en la teoría del conocimiento la imaginación, la fantasía, los sentimientos o la intuición. 3) Renuncian o no les interesa profundizar en los aportes de las ciencias de las religiones y la fenomenología de la religión. 4) Como respuesta al racionalismo, en la línea de Schleiermacher, se ha optado más por describir los elementos irracionales que componen el hecho religioso, muchas veces



cayendo en la equivocidad, y por momentos dar la impresión que niegan cualquier momento de racionalidad.

Si bien, la religión tiene que ver más con los sentimientos, las emociones, la imaginación y los problemas mayúsculos de la existencia humana, no puede caer la filosofía de la religión en el exceso equivoco de renunciar a la razón. Por ello, esta filosofía de la religión no renuncia a la razón, pero tampoco se instala en el *univocismo* de raíz kantiana, que analiza la religión dentro de los límites de la mera razón o en los límites del lenguaje como lo afirman los positivistas lógicos. Urge una filosofía de la religión analógica, que proporcionalmente se ubique un poco más en el lado del *equivocismo*, es decir, apueste por una racionalidad y un lenguaje que no estrangule el hecho religioso, que es simbólico, mítico, metafórico y al mismo tiempo analógico. Por lo que, toda filosofía de la religión que quiera presumir de contemporánea y no reduccionista, jamás debe olvidar que el hecho religioso es creador de símbolos, y para poderlo interpretar prudentemente, necesita una hermenéutica del mismo talante: "El lenguaje religioso no puede apelar, como la ciencia, a un saber verificable, sino que se basa en un lenguaje simbólico, expresivo y comunicativo, que, en última instancia, remite al testimonio (narración y expresión) y a la experiencia personal, que pretende hablar con y en nombre de Dios o los dioses. [...] Los primeros elementos de la conciencia religiosa son los símbolos, las imágenes y las narraciones míticas. Las religiones utilizan imágenes antropomórficas, naturales y totémicas con las que expresan sus creencias animistas, espirituales y ultra-terrenales. Las tumbas y los enterramientos son escenarios cualificados para captar la dimensión religiosa del hombre, muy unida a la estética. Hay temor, asombro, esperanza y ansias de pervivencia que se canalizan en lo religioso (Estrada, 2003: 32).

El símbolo es el *logos* interno del hecho religioso, su lenguaje, su mundo de vida y el modo de comprender cómo los hombres se enfrentan con su realidad. Ante esto, todo estudio que intente aplicar una lógica como la *cartesiana*, *analítica* o *estratégica-instrumental* al mundo religioso, errará el camino para comprender la riqueza epistemológica y de sentido que ofrece la religión a la racionalidad en general. Si la religión es la relación simbólica existente entre los hombres y el *Misterio*, toda representación que tenga de éste último queda a nivel de símbolo, nunca podrá verlo cara a cara o agotar por medio de las categorías intelectuales el ser del *Misterio* y del hombre mismo. Toda metafísica de la presencia que creía que lo divino era una representación exacta de la razón o que simplemente era fruto de la imaginación, queda superada por una metafísica analógica, porque el símbolo es polisémico, parabólico, metonímico, con excedente de sentido

y con una epifanía incalculable, que reúne prudentemente, en el límite, el sentido y la referencia.

El símbolo es un testimonio de resistencia a la reducción del conocimiento racional-conceptual y del fracaso de este ante las cuestiones radicales de la existencia, como son el problema del sentido de la vida, el mal, el dolor, la muerte o la felicidad. Ya los coloquiantes de Capri, concretamente Vattimo, Derrida y Eugenio Triás, hace quince años habían iniciado este camino, aunque los resultados han conducido a guardar un silencio respetuoso, apofáctico. Aún así, sus planteamientos sugieren suturar los dos cercos del símbolo: el hermético y el del aparecer, el del decir y el del mostrar, el del ruido y el del silencio; más desde el sentido que la referencia, pero en esta época de crisis de sentido, de guerras, de hambre, de dominio científico-tecnológico, de suicidios, falta poner mayor énfasis en el sentido, aunque sin renunciar a un mínimo de referencias, pues de otra manera, Dios es el gran ausente de su propio hogar, es como dice Li. Duch (2007): “un extraño en su propia casa”. Hablamos de la religión, pero no de Dios; sentimos nostalgia por Él, pero incómoda su presencia entre nosotros; mejor religión y no Dios, pero si no hay referencia mínima del Misterio o Dios, no hay símbolo, no hay experiencia religiosa, no hay iglesias, no hay nada, porque los signos están vacíos, son immanentes, demasiado subjetivos, equívocos; por eso, siguen existiendo fundamentalismos religiosos, exégesis literales de los libros sagrados, poca participación de la mujer en las teologías de las grandes iglesias, sustitución del mensaje divino por argumentaciones morales, etc.

Para Gianni Vattimo la religión vive una *kehré*, retorna al pensamiento filosófico como religión *kenótica*, cristiana, donde Dios se presenta de forma débil, de forma elusiva como “huella de la huella”, sin iglesia: el Dios que se anonada así mismo en la Encarnación y en la crucifixión, el Dios de la *Kénosis*; más no Dios Padre del antiguo testamento, violento y fundamento, esencialista, sin rostro. *Kénosis* como autohumillación de Dios en su nacimiento y muerte, que pone en cuestión la presencia fuerte o unívoca de Dios transmitida en la historia de la iglesia cristiana. Para Vattimo la *kénosis* tiene relación con la secularización, entendida como el debilitamiento del poder omnímodo de la iglesia católica, que siguiendo el modelo de aniquilación que de sí mismo hizo Jesucristo, se convierta en una institución débil, pacífica y ya no violenta, haciendo de ella, una religión del amor, tal como lo quería el mismo Cristo, quien hacía llamar a sus seguidores no siervos, sino amigos, libres. El “amor *kenótico*” es el símbolo predilecto de Vattimo, categoría débil, que da cuenta de Dios, el cual, sorprende en el símbolo, como lenguaje aproximativo, sin la pretensión de dar cuenta unívoca de Dios.

Según Derrida la religión es omnipresente, está hundida en la realidad humana como una dimensión a la vez extraña e in-erradicable. Derrida descubre dos fuentes de la religión, a la primera le llama lo *mesianico*, que designa la apertura al futuro, lo que viene pero de forma inesperada y perturbadora, que irrumpirá en la historia para poner en cuestión el tiempo lineal. La segunda fuente le llama *Khôra*, que hace alusión a los nombres de sustrato, matriz o nodriza de todas las generaciones. Esta fuente de la religión aparece en el texto de Derrida como lo eterno, lo indemne, lo puro, lo indestructible, lo indefinido, sin límites, incomprensible, sin formas, lugar completamente otro: “*Khôra* [...] sería al menos según la interpretación que he creído poder intentar hacer de ella, el nombre de lugar un nombre de lugar, y bastante singular, para ese espaciamiento que, no dejándose dominar por ninguna instancia teológica, ontológica o antropológica [...] *Khôra* nunca se presenta como tal. Ella no es ni el Ser, ni el Bien, ni Dios, ni el Hombre, ni la Historia. Siempre se les resistirá, siempre habrá sido (y ningún futuro anterior, siquiera, habrá podido reapropiar, hacer doblegarse o reflexionar una *khôra* sin fe ni ley) el lugar mismo de una restancia infinitamente imposable: permanece absolutamente imposable: un cualquier/radicalmente otro sin rostro (Derrida, 1996: 33-34).

“Lo Otro sin rostro” es la imposibilidad de nombrar lo innombrable, la raíz última de lo sagrado que permanece indemne y cuya presencia ausente se asoma por todos los rincones de la realidad. Aquí el lenguaje tiene sus carencias y una de ellas, es no poder hablar del Misterio, de lo otro de la razón, acostumbrados como estamos al lenguaje racional de Occidente. Si bien *Mesianismo* y *Khôra*, son símbolos, muy poco asoman su rostro a la referencia, permanecen en el silencio, optan por la teología negativa. Eugenio Triás sostiene que la ilustración fue miope para comprender la raíz profunda de la religión, declarándola incomprensible e irracional, sin embargo, estamos en la caída de la arrogancia positivista, de la crítica unilateral y externa de la religión, así como el triunfo de un politeísmo epistemológico que permite volver a pensar la religión desde su racionalidad simbólica, la cual, quedó ensombrecida por los intereses de la racionalidad moderna e ilustrada, por eso para pensar la razón hay que pensar la religión. Triás valora el lenguaje simbólico por su poder expresivo y el adecuado para expresar los contenidos de la religión. Si bien por momentos su noción de símbolo es analógica, prevalece en su interpretación la apuesta por la vía negativa, apofáctica, equivocista, muy al estilo de De Fiore, terreno propio de la *religión del espíritu*.

A pesar de la nueva sensibilidad hacia el hecho religioso por parte de los coloquiante de Capri, se necesita una interpretación analógica del símbolo,

al estilo de Mauricio Beuchot, una hermenéutica que no renuncie al sentido literal (por mínimo que sea), ni tampoco al alegórico, que ha caído en un *equivocismo* insalvable dentro de la teología negativa. Si bien no existe el lenguaje adecuado para hablar sobre Dios o el Misterio, no podemos caer en el equivocismo de quedarnos en el silencio. Necesitamos la alternativa analógica que está más del lado de la alegoría, pero sin renunciar a un mínimo de literalidad, eso nos salvaría de los fundamentalismos religiosos o de los reduccionismos epistemológicos que han convertido el símbolo en ídolo: “El ídolo es la perversión del icono; se da cuando caemos en la adoración orgullosa de nuestras propias obras, sean materiales o conceptuales, como las imágenes o los conceptos. Si mantenemos la advertencia de lo limitado que es esta imagen, a tal punto que se queda en su carácter de símbolo, esto es, de mediador de lo visible y lo invisible, de lo sensorial a lo conceptual, de lo material a lo espiritual, y sólo con ese carácter de mediador, no sucumbiremos a la tentación de erigirlo como ídolo [...] El icono es la imagen buena, obediente y respetuosa; el ídolo es la imagen mala, nacida de la *hybris*, soberbia o narcisismo del hombre [...] Parece que el icono es lenguaje sagrado; tiene una conexión más radical y profunda con lo sacro que la que puede tener el lenguaje abstracto y conceptual. El pensamiento icónico se muestra como el acompañante más propio de la experiencia religiosa” (Beuchot, 1999: 63-67).

La analogía con un lenguaje humilde, trata de decir tan sólo un *balbuceo* sobre Dios, sin perder conciencia de su limitación. Pero balbucear devuelve la alegría de decir, aunque sea poco, algo del Misterio. El símbolo es analógico, tan indispensable es lo simbolizado como el simbolizante. Este conduce al primero, es capaz de rozar con el Misterio, no de apropiarse de Él, por eso, la analogía nos salva del silencio absoluto, pero nos regala tan sólo un *susurro*, pues traspasa los límites del sentido y nos permite tan sólo tocar delicadamente la referencia: “Para ver el símbolo hay que colocarse en el límite, y otear más allá de él, asomarse al duro resplandor que está del otro lado, y atreverse o aventurarse a mirar más allá. Claro que con pérdida de visión, de contenido, de significad. Por eso lo que nos ayuda a mirar más allá del símbolo, esto es, más allá del límite producido, es la analogía. Sobre todo, la analogía se coloca en el límite porque ayuda a ver más allá, donde ya no se puede pasar, donde ya no es posible remontar” (Beuchot, 2007: 66). Con su componente de analogicidad el símbolo lleva a otra cosa, conduce al Misterio, es el que nos lleva de la mano, sin darnos cuenta, a lo borroso, a una realidad saturada de ser, pero que el hombre no puede aprehenderla como lo hace con las cosas. El símbolo es limitado, pues el Misterio siempre queda siendo mucho más, pues es indirecto, enigmático, incapaz de ser manipulado o conocido de manera clara y distinta.

*Sym-ballo* desde su raíz etimológica refiere a un signo formado por dos partes, que al reunirse mantienen un significado especial, pero en el momento en que se perdiera o pereciera una de esas dos partes, ya no tenía ningún sentido. Símbolo es volver a reunir, mantener la esperanza de volver a encajar la parte del signo que no tengo, pero que alienta mi vida, hasta no ver unida la parte que me corresponde con la otra que me espera. El símbolo es bifronte, se compone de una parte simbolizante (objetiva) y una parte simbolizada (trascendente); la primera nos conduce a la segunda, pero lo segundo es lo que da contenido a lo primero. Es posible, como dice Gadamer (1998), ser transportado de lo sensible hasta lo divino. Porque lo sensible no es accidental o mero accesorio, sino “reflejo” de la verdad. Por eso las dos caras del símbolo no pueden separarse porque una remite a la otra.

Por eso afirma Ricoeur que “el símbolo da qué pensar”, porque hay que interpretar desde el simbolizante, lo más próximo a nosotros y pasar de lo literal a lo metafórico, de lo accidental a lo esencial, del fragmento al todo. Así, como gusta decir Mauricio Beuchot, las dos caras del símbolo son la metonimia y la metáfora. La metonimia además de permitir pasar de lo simbolizante a lo simbolizado, de los fragmentos al todo, nos permite rozar la referencia, exige el intelecto para acercarnos sutilmente al Misterio. La metáfora nos empuja más allá de lo literal, de lo simbolizante, es la dimensión de la intencionalidad; de los sentimientos, del afecto y la imaginación.

### Conclusión

Hemos intentado presentar algunas reflexiones marginales en torno a una filosofía analógica de la religión atenta a los resultados que emanan de las ciencias de las religiones y la fenomenología de la religión, cuyos enfoques tienen un contacto más directo con el hecho religioso y con su *logos* o estructura en el interior del mismo. Con la intención de no hacer violencia a la experiencia religiosa manifestada siempre en mediaciones simbólicas, no idolátricas.

Es una filosofía de la religión analógica que no estrangula al hecho religioso desde un racionalismo exacerbado, como Kant, Hegel o los miembros del Círculo de Viena, pero tampoco lo somete a los caprichos del sentimiento, la emoción o el afecto, como es el caso de Schleiermacher, Otto y algunos posmodernos. Los primeros exigen referencias unívocas del Misterio, optan por el ruido; los segundos guardan silencio, sólo les interesa el sentido. La filosofía analógica de la religión no renuncia a un momento de racionalidad (lo que salva del dogmatismo y del fundamentalismo religioso) o un mínimo de referencia, pero tampoco al sentimiento, al afecto o al sentido. Opta un poco más por el silencio y el sentimiento, pues en la analogía prevalece más la diferencia, pero sin caer en el equivocismo, del cual han emergido el fanatismo religioso. Es una filosofía de la religión que trata de

fundamentar su estatuto epistemológico propio, interesada en desarrollar una racionalidad simbólica, humilde, sencilla; incapaz de someter la lógica verificacionista al *Misterio*, ni aprehenderlo como si fuera un objeto del cual se tienen ideas claras y distintas. Racionalidad que nos defiende de todo fundamentalismo religioso, así como de la manipulación institucional de la interpretación de los símbolos. La filosofía analógica de la religión posibilita “fronéticamente” *balbucear* o *susurrar* delicadamente al *Misterio*, ni hace mucho ruido como los univocismos, como tampoco tropieza con lo apofático y su gusto por el silencio

**Bibliografía**

- Ayer, J. (1978) *El positivismo lógico*. FCE, México.
- Beuchot, M. (2005). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM-ITACA, México
- Beuchot, M. (2008). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. FCE/UNAM, México.
- Beuchot, M. (2007). *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. UNAM, México.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Herder, Barcelona.
- Beuchot, M. (1999). *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Caparrós, Madrid.
- Derrida J. y Vattimo G. (1996). *La religión*, PPC, Madrid.
- Duch, Ll. (2007). *Un extraño en nuestra casa*. Herder, Barcelona.
- Eliade, M. (1979). *Tratado de historia de las religiones*. Era, México.
- Estrada, J. A. (2003). *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Trotta, Madrid.
- Frazer, J. (1969). *La rama dorada*, FCE, México.
- Gadamer, H. G. (1998), *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca.
- Gómez Caffarena, J. (2007), *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid.
- Lecuw, van der, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. FEC, México.
- Mardones, J. M. (1999). *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Sal Tarrac, Santander.
- Martín Velasco, J. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta, Madrid.
- Meslin, M. (1978). *Aproximaciones a una ciencia de las religiones*. Cristiandad, Madrid.
- Rahner, K. (1963). *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona.
- Sánchez Nogales, J. L. (2003), *Filosofía y fenomenología de la religión*. ÁGAPE, Salamanca.
- Schaeffler, R. (2002). *Filosofía de la religión*, Sígueme, Salamanca.
- Scleiermacher, F. (1990). *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Tecnos, Madrid.
- Trias, E. (1995). *La Edad del Espíritu*. Destino, Barcelona.
- Trias, E. (2001). *Pensar la religión*. Altamira, Buenos Aires.
- Torres Queiruga, A. (1992). *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión*. EVD, Estella-Navarra.
- Vattimo, G. (1996). *Crear que se cree*. Paidós, Barcelona.
- Vattimo, G. (2003). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Paidós, Barcelona.
- Wach, J. (1967). *El estudio comparado de las religiones*. Paidós, Barcelona.
- Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid.

### 4.3. Amor y comunidad: base del humanismo cristiano

(Loreto Salvador Benítez)

#### Любовь и солидарность: основы христианского гуманизма

(Лорето Сальвадор Бенитес)

*Resюме.* Статья развевтывается в контексте религиозного сознания, в котором возникает фигура и учение Иисуса, акцентировается взгляд на человека через призму библейского мировоззрения и рассматривается становление самого христианства как религии. В работе подчеркивается вклад Иисуса в развитие морали путем преодоления внешнего в пользу внутреннего богатства человека, путем изживания ситуаций несправедливости и распространения любви к ближнему, которого каждый должен возлюбить как самого себя. И хотя сегодня этот принцип рассматривается как утопический, тем не менее именно он породил мировое движение духа.

*Resumen.* Aquí se aborda el contexto de la conciencia religiosa en que surge la figura y enseñanza de Jesús; la visión que se tiene del hombre desde el ámbito bíblico, la emergencia del cristianismo propiamente que deriva en religión. Se enfatizan algunas aportaciones en el orden moral de Jesús, como la insuficiencia de lo exterior en menoscabo de la riqueza interior humana, el reclamo a situaciones de injusticia; la extensión del amor hasta el prójimo partiendo del supuesto que el hombre se ama a sí mismo; si bien en su momento como ahora, puede verse en tanto una utopía, generó un movimiento espiritual mundial.

*The resume.* Approaches the context of the religions here in which it arises the figure and education from Jesus; the vision that is had of the man from the Biblical scope, the emergency of the Christianity properly that derives in religion. Some contributions in the moral order of Jesus are emphasized; like the insufficiency of the outside in reduction of human the inner wealth, the reclamation to injustice situations; the extension of the love until the fellow starting off of if the man loves itself; although at its moment like now, it can be seen as much in an utopia, generated world-wide a movement spiritual.

### Introducción

Con la caída del Imperio Romano sobreviene un alud que arrasa con los clásicos sistemas de vida y de pensamiento; las comunidades de hombres se muestran desconcertadas; en tal escenario paulatinamente una voz y verdad proveniente de los rumbos de Galilea penetra los dominios del imperio. Es el mensaje de Cristo que viene a modificar de manera radical la forma de pensar, a tal grado que las nuevas ideas y creencias se asimilan hondamente en la vida de Occidente. Se trata de una fe que se hace vigente donde la revelación de la vida cobra sentido en el devenir de la historia. Un nacimiento creador, una vida renovada que principia en las enseñanzas de Jesús, de sus apóstoles y discípulos de estos: de san Pablo a san Agustín (Xirau, 2008: 119) con la emergencia de la Iglesia cristiana se modifica el rumbo de la historia.

La emergencia del cristianismo evoluciona y se desarrolla como un árbol que vigoriza sus ramas; no obstante, comienza siendo minoría: a principios

del siglo IV constituyen apenas una vigésima parte de la población romana. A fines del mismo siglo, con la renuncia del senado al paganismo, se van generando las condiciones para su crecimiento, aún con las distintas escuelas cristianas que dan lugar a disensos y vastas formas de heterodoxia; sin embargo, el cristianismo se fortaleció, dado que los pensamientos de los que emanaba configuraban las ideas originales de los nuevos tiempos. Aclarar esta novedosa forma de pensar es atestiguar el desarrollo de “la nueva revelación” que se localiza como un parte aguas, entre el judaísmo y el helenismo. Dichas ideas transforman de manera extrema los pensamientos anteriores respecto al conocimiento, al concepto de Dios y al sentido de la naturaleza, del hombre y la historia.

Hay una verdad que se pregona y escandaliza a helénicos y judíos: la revelación de Dios en la persona humana y divina a la vez, de Jesús. Este misterio de la encarnación constituye el centro de enseñanzas de los apóstoles; y es ésta revelación la que se acepta por la fe de parte del cristiano, puesto que de ahora en adelante constituye una guía de la vida que adquiere sentido cuando se orienta a la ‘salvación eterna del alma’. No obstante, tal argumentación, sale del contexto lógico de la razón desarrollada siglos atrás por los pensadores griegos; esto es que fe, creencia y convicción en las cosas que no se miran se deslizan en el conocimiento mismo cuando se afirma que conocer es, básicamente, creer. ¿Podría haber una fe incomprensible, esto es, irracional? De ahí derivan posiciones como la de Tertuliano, considerado como el más grande de los apologetas cristianos, quien niega la razón para afirmar en su lugar a la fe. Posteriormente, Justino, considerado el primer filósofo cristiano, establecerá de manera clara las relaciones entre la fe y la razón. Él encuentra la verdad sólo en la fe cristiana cuando concibe un amor intenso por los profetas, a diferencia de la filosofía donde emergen muchas verdades que son tan distintas que con frecuencia resultan contradictorias. Pero esto no le causa exasperación a Justino respecto a la verdad filosófica: si la fe y el amor constituyen datos elementales y necesarios, es preciso aclararlos por medio de la razón. Por su parte, san Agustín dirá que su fe andaba tras la razón, y propondrá el principio por el cual la fe “es la garantía absoluta de la salvación y que la razón es una ayuda para entender, en lo que sea posible, aquello que la fe nos revela” (Xirau, 2008:121,123).

En este marco, a efecto de contextualizar la emergencia de Jesús, sus ideas y posterior doctrina, conviene una breve revisión del desarrollo y distinción entre las religiones de Oriente y Occidente. Por ejemplo, la cultura indoeuropea se distingue por su convicción y fe en varios dioses, esto es el *politeísmo* propiamente. Los nombres de los dioses, como algunas



expresiones religiosas, son reiterativos; los hindúes veneraban al dios celeste Dyaus, en griego este dios es Zeus y en latín es *Jupiter*, que se traduce como *ley-pater*, esto es, ««Ley del Padre»»; en nórdico antiguo es Tyr; dichos nombres muestran variantes dialectales de la misma palabra. Deva en sánscrito como *deus* en latín, son palabras para denominar ««dios»». Otra semejanza entre culturas indoeuropeas es en la forma de pensar: un punto en común es el caracterizar al mundo como un drama donde convergen las fuerzas del bien y del mal, de ahí proviene la aspiración a predecir su destino. Por lo que no es mera coincidencia que la filosofía griega emergiera en la región indoeuropea precisamente; y su mitología así como la hindú y la nórdica presentan una visión *especulativa* o filosófica. A propósito de la visión, la palabra que denota ««conocimiento»» o ««sabiduría»» en sánscrito es *vidya*, casi idéntica a la griega *idé* (idea, que juega un papel medular en el pensamiento de Platón); en latín se conoce *video*, que entre los romanos se traduce llánamente como ««ver»». La visión era el más importante sentido entre los indoeuropeos; de ahí que la literatura de griegos e hindúes, iraníes y germanos se caracterice por grandes visiones cósmicas. Pero esa (cosmo) visión entre los indoeuropeos es cíclica para la historia. Dicho de otra manera, no hay inicio ni fin de la Historia; con frecuencia se remite a mundos distintos que emergen y colapsan en un intercambio eterno entre nacer y morir. Ahora bien, hinduísmo y budismo proceden de la tradición indoeuropea, como también la filosofía griega; en el caso de las dos primeras se resalta la divinidad presente en todo (tal es el panteísmo), también la posibilidad del hombre para lograr la unidad con Dios a partir de los saberes religiosos; para alcanzar tal propósito es preciso, como regla básica, la autocontemplación o meditación. Otro dato de gran interés es que en muchas culturas indoeuropeas juega un papel medular la fe en una transmigración de las almas; en el caso de los hindúes durante más de 2500 años su aspiración ha sido salvarse a través de esa transmigración; Platón creía también en esta *metempsychosis* (Gaarder,2002:182,85). Este breve recuento permite contextualizar a otro grupo y región no menos importante en la emergencia de Jesús en el mundo: los semitas.

Los semitas constituyen otra civilización con una diferencia idiomática específica; provienen de la península arábiga originalmente, no obstante se extienden por diversas partes del orbe; se trata de los judíos quienes han vivido durante más de dos mil años allende su patria de origen. La cultura semita proyecta su influencia a través del Islam; pero donde más lejos llegan de sus raíces geográficas, su historia y su religión es a través del cristianismo. Se pueden caracterizar las principales religiones occidentales: el judaísmo, el cristianismo y el Islam, que procede de bases semitas; tanto

el Corán, libro sagrado musulmán como el Antiguo Testamento están escritos en lenguas semíticas emparentadas. Respecto al cristianismo, también tiene sus raíces semíticas; el Nuevo Testamento, escrito en griego y la teología cristiana se distinguen por las lenguas griega y latina en que se expresan, consecuentemente hay influencia de la filosofía helenística.

El judaísmo, el cristianismo y el islamismo comparten la idea básica: que hay un solo dios; otra característica es la visión *lineal* del tiempo, donde Dios creó al mundo, a partir de entonces principió la Historia y, algún día terminará: será el «día del juicio final» cuando Dios juzgue tanto a los vivos como a los muertos. Las tres religiones consignan un papel relevante a la Historia donde Dios realiza su voluntad; dirige la vida de los hombres hasta el juicio final, cuando todo el mal será erradicado. Dada la importancia de esta cuestión, las raíces históricas configuran el núcleo de las sagradas escrituras. Si en los indoeuropeos es la visión el sentido más trascendente, entre los semitas es el oído; así el credo judío inicia con el precepto: «Escucha Israel!»; en el Antiguo Testamento se puede leer que los hombres «escuchaban» la palabra de Dios, en tanto los profetas judíos comienzan regularmente sus prédicas con, «Así dice Yahvé (Dios)»; el cristianismo también resalta la necesidad de «escuchar» la palabra de Dios; en breve, las tres religiones de Occidente se distinguen por la lectura en alta voz y la recitación; también se distinguen por una distancia abismal entre Dios y su Creación, donde el objetivo no es tanto salvarse de la transmigración de las almas, sino del pecado y de la culpa. La práctica en estas religiones es dada por las oraciones, predicaciones y la lectura de las escrituras sagradas.

En este marco de ideas, todo comienza con la creación del mundo por Dios. Más adelante los hombres se rebelarán contra el Creador; el castigo no es sólo la expulsión del jardín del Edén de Adán y Eva<sup>1</sup>, sino también de la entrada de la muerte en el mundo.

### Jesús

Muchos siglos antes de Cristo surgieron profetas que anunciaban al «Mesías» que denotaban «el ungido»; en ese entonces los reyes (mesías) eran considerados intermediarios entre Dios y el pueblo: eran llamados «hijos de Dios» y el pueblo constituía el «reino de Dios». Ese mesías sería el salvador no sólo de los israelitas sino de todos los seres humanos respecto al pecado y la muerte. La expectativa de una salvación se había diseminado por toda la

---

<sup>1</sup> Dios les permitió acceder a los frutos de todos los árboles, pero prohibió comer del árbol de la ciencia; no obstante tal regla, Eva azuzada por la serpiente la transgrede y prueba del fruto prohibido, luego da de comer a Adán, entonces abren los ojos y se dan cuenta de su desnudez, se preocupan de ella porque conocen del pudor, se esconden a los ojos de Dios. (Génesis, 8).

zona helénica. Recordemos que las *profecías de salvación* como sentencia Isaías, anuncian que “sobre aquellos que habitan el país de las sombras, la luz brotará a rayos”; o bien que “el pueblo que camina en la oscuridad verá una gran luz”. Las *profecías del juicio final*, por su parte, plantean el castigo de Dios a Israel, dado que el pueblo no cumplía con sus mandamientos. En tal contexto surgió *Jesús*, quien se diferencia de otros mesías cuando dejó claro que no era un rebelde militar o político, sino que su misión era algo más valiosa: la salvación y el perdón de Dios para todos los hombres.

Jesús, quien no era el único que se presentaba como el Mesías en aquellos tiempos, ocupó también las palabras de «hijo de Dios», «reino de Dios» y «salvación», de tal forma que hilvanaba bien con las profecías antiguas. No obstante, se distinguía de otros por llamar a Dios «padre» (*abba*) y por absolver de sus pecados a sus contemporáneos, hecho inaudito para la época; también por predicar el «reino de Dios» que es el amor al prójimo, atención y preocupación hacia los débiles y pobres, así como el perdón para aquellos que han ido por el camino equivocado. Sin duda se trata de un cambio significativo, pues Jesús reivindica el «reino de Dios» lo que se traduce en su enseñanza en amar al prójimo como a ti mismo; incluso proclama el amor a los enemigos. Con la prédica de las exigencias éticas en el *Sermón de la Montaña*, Jesús muestra no sólo la voluntad de Dios sino la imposibilidad de que hombre alguno sea justo ante Él. Así, el mensaje de salvación radical de Jesús fracturaba bastos intereses de poder y de posiciones. Al mismo tiempo evidenciaba lo riesgoso que puede ser una exigencia ineludible de amor al prójimo, al igual que un incondicional perdón. Pero ¿cómo es ese prójimo al que se hace referencia; cuál es la idea de hombre que se tiene entonces?

### El hombre bíblico

Al reflexionar sobre la cosmovisión actual, predomina la racionalidad, sin embargo, no se puede reducir la naturaleza a consecuencias de actividades y fuerzas causales y ciegas. “Es mucho más lógico admitir que la racionalidad de la naturaleza refleja la acción de un Dios personal que la ha creado, imprimiendo en ella una tendencias que explican la prodigiosa capacidad de formar sucesivas organizaciones, enormemente complejas y sofisticadas, en diferentes niveles, hasta llegar a la complejidad necesaria para que pueda existir el ser humano” (Artigas, 2006: 98). Existe una comprensión del hombre desde la ciencia y la fe, aquí haremos énfasis en la interpretación bíblica a partir de la figura de Jesús.

Jesús fue un hombre libre que mostró la libertad, y no sólo la libertad en sí sino en cuanto a las prácticas religioso-sociales y los ritos; conoció la importancia y valor de las prácticas religiosas, el ayuno entre ellas, pero

mostró que son medios útiles al hombre para humanizarlo y liberarlo; planteó que el hombre no debe esclavizarse a lo que, en todo caso, debe liberarlo. Rompió con quienes se limitan a absolutos (hay uno solo: Dios), dogmas, leyes, la autoridad, por lo mismo escandalizó; no obstante su crítica, su palabra y actitud cimbraron todo ello, por tanto, lo ‘desacralizaron’. Lo mismo pasó con la moral: el Evangelio de Jesús es una “moral nueva”. Jesús se distancia de las normas de la moral enseñada y recibida y no se inmuta cuando trastorna los hábitos y las mentalidades. Porque partió de otra concepción. Es cierto que la moral consiste, en última instancia, en obedecer a Dios, pero la experiencia moral y religiosa de Jesús nos enseña que no se trata de obedecer a Dios por ley o por mandato, sino como algo asimilado que se hace natural. Es decir, por transformación, por asimilación del amor de Dios, de tal manera que se vuelva connatural, como lo fue en Jesús. “Por eso el Evangelio es un modo de ser. No es la historia de Jesús, sino el modo como Jesús fue y nos enseñó ser, un modo que debemos ir labrando en nosotros, poco a poco, en el aprendizaje de la vida” (Maza, 2008:14).

La moral, así vista, es la vida del ser humano que se va haciendo hijo del creador al hacerse hermano de sus semejantes, los hombres. No obstante, se puede apreciar una diferencia entre los valores morales del Evangelio y los de la sociedad. Jesús establece una Nueva Alianza que sella con su sangre, (la Antigua Alianza se estableció entre Dios con su pueblo en el monte Sinai) pero no pretende abolir la ley de Moisés vigente en Israel, sino cumplirla cabalmente, llevarla a un perfeccionamiento desconocido hasta entonces; su vida y obra, su muerte y resurrección dan otra dimensión al espíritu de esa alianza. La antigua y la nueva basadas en una idea del hombre, de la comunidad, de las relaciones que deben establecerse y vivirse, generan comportamientos y, por ende, una interpretación moral muy diferente al que se experimenta de ordinario. Conciencia, ley y libertad constituyen las bases de una maduración humana y de una ética cristiana. El Evangelio, a diferencia de la filosofía moral griega y de la actual ética que se basan en la razón humana, fundamenta la moral cristiana en el sentido de comunidad.

Desde la argumentación bíblica el hombre, es relación, se hace persona en tanto se relaciona; es un cuerpo viviente, efímero, necesitado, pensante; sobre todo es relación con Dios expresada en su convivencia con el hombre. De ahí se comprenden los principios básicos que rigen la acción moral, a saber: a) una soberanía absoluta y trascendente de Dios en tanto creador del mundo y del hombre; b) el sentido de comunidad fundamento de la vida moral, comunidad de hombres iguales en la miseria y servidumbre, en igualdad por el amor y la justicia; y c) el hombre propiamente, pero no en una acepción individual sino eminentemente humana; hombre y comunidad

no son opuestos sino que se complementan y refuerzan recíprocamente (Véase Maza, 2008: 97).

Se puede hablar de un juicio ético en el hombre en tanto respuesta suya a una interpelación de Dios; se trata de una actitud de docilidad, disponibilidad y reacción a una vocación social en que se fundamenta la moralidad, se trata del don de sí mismo que es amor traducido en la fraternidad y justicia humanas en tanto respuesta a la vocación social. Estas entre otras argumentaciones irán dando forma y fondo a los que posteriormente se conocerá como cristianismo en tanto dinámica de creencias y pensamiento que devino en religión.

#### **El cristianismo y la moral del amor**

Por cristianismo hay que comprender la religión que surge después de la vida y obra de Jesús de Nazaret y de quienes escribieron sobre él y fundaron la Iglesia, de donde se desprenden comportamientos y contenidos de carácter moral. Se trata de un desarrollo histórico de las ideas y pensamiento de Jesús que continúa durante la Edad Media, donde emergerá incluso, la ética del protestantismo que conforma otra etapa del cristianismo. Pero es al inicio de ese gran movimiento de conciencias cristianas donde puede mirarse la aportación a las ideas morales de la humanidad. Los escritos fundacionales básicamente se encuentran en el Nuevo Testamento y en posteriores pensadores cristianos que fortalecen con sus reflexiones al entramado discursivo moral.

Cabría precisar la distinción entre moralidad y religión a efecto de evitar confusión. Una posición religiosa es ante todo 'adoración y búsqueda de salvación', en tanto que una conducta moral orienta la acción del hombre por medio de valoraciones respecto al mundo y a la comunidad humana; no son técnicas propiamente a disposición de la persona, más bien están ahí en el grupo que comparte una lengua, costumbres y tradiciones en común, con un 'carácter absoluto'. Así entonces, no toda religión es moralidad y viceversa, no toda moralidad ha de ser religiosa; sin embargo, hay una estrecha vinculación entre ellas. "Todas las religiones han prescrito determinadas conductas a sus fieles y, al hacerlo, les han inculcado determinadas valoraciones, que pueden llamarse «morales» (Gómez Caffarena, 2006:183). Desde otra perspectiva podría afirmarse que hay una 'matriz' religiosa en las actitudes morales de la humanidad, y que con el devenir del tiempo y el crecimiento racional se han configurado las normas y los sistemas morales ya no propiamente religiosos sino filosóficos.

Lo anterior podría generar cuestionamientos, sin embargo, resultan de utilidad para las afirmaciones siguientes: "1. el cristianismo no es propiamente un sistema moral, sino una religión, caracterizada por una

determinada concepción de Dios y de su oferta de salvación a través de la persona y el mensaje de Jesús de Nazaret; 2. pero incluye –como parte esencial de ese mensaje y como parte y supuesto de la salvación ofrecida– la llamada a determinadas actitudes y conductas inequívocamente morales en la sociedad humana” (Gómez Caffarena, 2006: 284).

Precisemos, la moral entonces puede mirarse como *una dimensión* de la expresión de la religión cristiana. Ahora bien, el cristianismo da su lugar a la cuestión moral respecto a otras dimensiones, dado que resalta la praxis entre humanos al privilegiar el amor en la misma idea que tiene de Dios. Juan, el apóstol, precisa que «Dios es amor» y, en cuanto al creyente es quien se acerca amando al prójimo, puesto que «quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve»; aquí se observa que precisamente es el amor, la clave de la dimensión moral del cristianismo, una moral del amor universal.

Por otra parte, el cristianismo muestra ante todo el problema de la voluntad, dado que exige una radical conversión de esta a partir de una situación de sometimiento al pecado, hacia la libertad mediante el amor a Dios y al prójimo. A diferencia de la forma como se entendía el fenómeno cognitivo en los griegos, tal rectificación de la voluntad es el conocimiento real. San Pablo establece que: «Quien ama a Dios conoce a Dios; quien ama al prójimo, conoce al prójimo». De ahí se establece un voluntarismo cristiano en oposición al intelectualismo griego. Ahora, al reconocer el ser en tanto voluntad implica el reconocimiento de un carácter personalista del ser; y la voluntad como espontánea expresividad de elección e iniciativa hacia un sentido más que cualquier otro.

Dios en el cristianismo ya no se comprende como el Acto puro de Aristóteles, esto es como un abstracto «pensamiento del pensamiento», menos como el Uno según Plotino con energía, pero que adolece de una precisa voluntad; Dios es presentado cual persona que quiere el mundo y por ende lo genera; se trata de una persona sí, pero muy superior a la humana, no obstante semejante a ella; esta idea del creador personal procede de la tradición hebrea, ciertamente. Ahora, el hombre también es persona no solo sensación e intelecto capaz de adquirir saberes, sino y ante todo, una voluntad dirigida o la acción propiamente; dicho de otra manera, un ser de impronta íntima e imprescindible, de un absoluto valor (Geymonat, 1998:141).

Entonces, con el reconocimiento del valor absoluto de la persona humana, la religión cristiana no se ocupará del éxito externo de ésta; más bien su propósito es la atención de cuestiones más íntimas que rozan la universalidad de las personas; “predica la interioridad del bien y del mal y la necesidad de renovar no lo que de externo hay en el hombre, sino su conciencia más

profunda. Afirma que el mal, el pecado, es algo real, trágicamente serio. Frente a esa realidad, sólo queda en pie un único problema: el de recuperar las conciencias, de salvar a cada una de las personas” (Geymonat, 1998: 142). Tal liberación de la persona será la gran misión de Cristo tan valiosa por verdaderamente universal. La salvación de la que se habla, la «buena nueva», empero, no incumbe a este mundo terrenal sino a otro, donde la felicidad o su contrario serán eternas y no momentáneas.

### Aportaciones a la moral en Jesús

Las narraciones evangélicas antiguas resaltan enseñanzas concretas respecto a asuntos individuales de la vida (repudio al adulterio, riquezas, valor de los ritos, venganza) y otras de cobertura general que Dios pide de los hombres. Hay que entenderlas en el ámbito de las instrucciones de los maestros hebreos de su tiempo, así como del tema central de la predicación de Jesús: el arribo del «reinado de Dios». La enseñanza moral de Jesús implica a la *Torah* bíblica, en consecuencia al decálogo como conjunto de preceptos. Los rabinos de aquella época contaban hasta 613 prescripciones, de las cuales 248 eran positivas y 365 prohibiciones; a Jesús se atribuye la expresión, «no he venido a abrogar la Ley, sino a llevarla a cumplimiento», según Mateo (5,17); también es creíble la recriminación que hace a fariseos y escribas –maestros de su tiempo– porque abrumaban y confundían con su casuística, limitando así el acceso al «Reino de Dios». Cuestionaba Jesús que los hombres (Mt., 23,23), pagaran el diezmo del anís, la hierbabuena y el comino, pero descuidaban e incumplían lo más grave de la Ley: ‘el juicio, la misericordia y la fidelidad’.

Esta referencia orienta en un sentido que para algunos es más significativa, dado que se trata de la preocupación del nazareno por *lo esencial*. Se podrán observar en las aportaciones de los evangelios y que podrían denominarse, radicalizaciones de la exigencia moral; particularmente el evangelio de Mateo amplía y da cuerpo en el discurso que se le conoce como «Sermón de la montaña». Lo que importa es el espíritu que inspira tanto las contraposiciones como el discurso todo; recuérdese lo que registra Mateo: para «entrar en Reino» la «justicia» debe ir «más allá de la de los escribas y fariseos»; lo que se traduce como dejar atrás una lógica de la observancia literal para asumir otra donde la generosidad y la sinceridad predominen, pues no es suficiente lo exterior, es preciso lo interno: el corazón, distanciamiento de lo ostentoso, la práctica del ayuno y la oración, incluso hay que dejar a un lado la venganza «no hagáis frente al que os agravia», pues hay que amar al amigo como al enemigo, renunciar a juzgar a otro, el prójimo (Mateo: 288). Las conocidas «bienaventuranzas» denotaron inicialmente una tendencia, en concordancia con la tradición

profética, a favor de los desprotegidos y sufrientes, los pobres; se trata de un reclamo *radical* contra la injusticia; posteriormente en su reelaboración asumen un carácter de «ideales» contrapuestos al egoísmo del hombre, generador de la injusticia.

Será pertinente no mirar el sermón de la montaña como un conjunto de preceptos coercitivos socialmente hablando, más bien como enunciados ideales; es consecuente con la imagen de Dios que Jesús experimentaba y buscaba transmitir; también habrá que precisar que el nazareno no subestimaba las obras externas al insistir y valorar la actitud interior. Lucas dirá más tarde que «El árbol se conoce por sus frutos»; precisamente el juicio de las vidas humanas, conforme a las parábolas, sugieren acciones más que intenciones, “sólo que suponen que la obra externa manifiesta la bondad interna, puesto que «el que es bueno, de la bondad de su corazón saca el bien» (Lc.,6,45)” (Gómez Caffarena,2006:288). Ahora, otro rasgo de la demanda moral de Jesús no está en una actuación determinada, sino sobre todo en una *omisión*; una parábola se dedica a denunciar la simple omisión cuando se condena a quien «enterró el talento» sin antes sacarle provecho. También la parábola antes aludida del juicio final condena a quien no dio bebida, comida o vestido, no visitó al necesitado ni albergó al extranjero.

Se puede afirmar que lo más novedoso que aporta la exigencia moral de Jesús está en el énfasis para extender el amor hasta el enemigo, de tal manera que se renuncia así a la venganza al devolver un bien por un mal: «Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que odian, bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os injurian». Dios en tanto padre es una experiencia original y reconocida en Jesús, inseparable de lo que proclama, el arribo del «reinado de Dios». Así comenzaría el momento de la salvación anunciado por muchos profetas de Israel. Con dicha proclama continua la visión apocalíptica de dos siglos antes de Cristo, pero con la diferencia del acento puesto en la contribución de los propios hombres a la llegada del reino de Dios. En tal contexto se comprende lo central de la demanda del amor entre los humanos; es parte de la «conversión» que exige Jesús en concordancia con la «buena noticia» de la cual es portador (Gómez Caffarena, 2006: 291).

Indagar respecto a una filosofía moral cristiana puede ser una empresa ardua y compleja; no obstante, dada la luz que se desprende del mensaje y vida de Jesús, como lo que deriva de las enseñanzas posteriores, su impacto y presencia entre la población, resulta de consideración. Si por filosofía se comprende fundamentación y sistematización habrá que tener en cuenta algunos modelos clásicos de filosofía moral; tal puede ser, por ejemplo, el



*eudemonismo*\* aristotélico que siglos después continua santo Tomás, logrando una síntesis de moral cristiana. O bien, el ‘imperativo categórico’ kantiano y la vecindad que guarda con el «mandamiento principal» evangélico, según reconoció el propio Kant. En estos casos las semejanzas con una filosofía moral cristiana pueden ser las siguientes: Jesús reorienta de manera explícita la demanda moral a un principio unitario muy genérico, tal principio puede adoptar el planteamiento de un imperativo categórico, su característica es un valor que iguala el ser personal propio con el de otro ser humano. Jesús, al partir del supuesto que los hombres se aman a sí mismos, clama «amar al prójimo»; por su parte Kant en su segunda fórmula demanda que la persona sea considerada siempre «como fin, nunca como medio».

Ahora bien, esa actitud de amor que enseña Jesús involucra una esperanza para la realización de una situación ideal: «el reinado de Dios», que si bien compete al creador se demanda una cooperación humana. “El «formalismo del amor» puede explicar el radicalismo... como propio de la exigencia moral de Jesús, así como su estilo utópico, de propuesta de ideales. En realidad, como hoy se reconoce, la exigencia moral evangélica se cifra en una *opción fundamental*, que determina una *actitud* y sólo a través de ella los actos concretos. Eso precisamente se expresa en el hecho de llamar a la «conversión»” (Gómez Caffarena, 2006: 293).

Ahora bien, los pronunciamientos del nazareno habrá que considerarlos en tanto «ideales» a efecto de no forzarlos en una instrumentación propia de una moral de normas. Por otra parte, más allá de la consideración de las normas morales que atienden lo «correcto», la elección específica del seguidor de Jesús se basará, de manera decisiva, en un *dictamen de su conciencia*; tal es la caracterización de una filosofía moral cristiana que en su momento resaltó Pablo de Tarso (Gómez Caffarena, 2006: 293).

Hay aportaciones en documentos fundacionales cristianos que hacen de esta religión y su moral algo de mayor complejidad; por ejemplo usualmente se admite que en escritos del Nuevo Testamento hay un cambio en el ambiente conceptual y por ende simbólico. En el afán de entender ese clima diverso, cabe recordar respecto al fenómeno religioso relevante de aquella época a la *gnosis*. Cierta opinión histórica general se refiere a que no es propiamente una derivación «herética» del cristianismo, más bien se trata de un movimiento espiritual que surge antes que este; se trata de sectas que asumen doctrinas esotéricas de salvación; rasgos que la distinguen son: el

---

\* La eudaimonía en Aristóteles era el fin del hombre, entendido como la plenitud del ser, alcanzada mediante una práctica virtuosa de lo particularmente humano: la razón; se ha traducido comúnmente como felicidad.

dualismo cósmico, el espiritualismo, una mitología de la caída, búsqueda de teosofía. El apogeo de la gnosis ocurre en el siglo II d.C. Visto desde otra perspectiva el movimiento termina en la religión de Mani\*. La cercanía en espacio y tiempo con el desarrollo primero del cristianismo causó ciertas interferencias, de tal manera que “hubo un gnosticismo cristiano, la «herejía» por excelencia, combatida por Ireneo de Lyon, con posteriores rebrotes hasta la Edad Media” (Gómez Caffarena, 2006: 298).

Se ha discutido mucho sobre la ascendencia gnóstica en puntos cruciales del cristianismo; no obstante es innegable la cercanía en algunos aspectos, como la doctrina de la caída de la creación, de Adán, del contraste entre *psíquicos* y *pneumáticos*, de la luz y las tinieblas, de los príncipes demoníacos. “En los temas morales ... la única repercusión de relieve real está en el comienzo de una tradición de visión peyorativa de lo sexual, que no puede invocar ningún precedente evangélico, pero de hecho se irá acentuando y quedará consagrada, con consecuencias graves, en algunas de las teorías de san Agustín” (Gómez Caffarena, 2006: 298).

Propiamente el ámbito moral tiene un espacio sobresaliente en la mayoría de las cartas paulinas, donde se pueden leer pasajes dedicados a atender problemas de las comunidades; se hace apelando a principios o normas proponiendo patrones de razonamiento para una adecuada aplicación. Más allá de un interés gnóstico habría que mirar tales principios como una reacción y respuesta al contexto libertino que pudo vivir Pablo de Tarso, sin duda la personalidad más influyente en la generación primera del cristianismo; en ciudades como Tesalónica y Corinto, sobre todo esta última, se valoraba fuertemente la castidad, por tanto se defendía la virginidad como “mejor” pues se reconocía que el matrimonio era bueno. “Escritas para comunidades de conversos, poseídos aún por el fervor de la conversión y necesitados de afirmar su identidad grupal frente al entorno hostil, las parénesis morales insisten sobre todo en enumeraciones de virtudes de convivencia fraterna, según un esquema cultivado ya por los autores estoicos.” (Gómez Caffarena, 2006: 299). El estoicismo como sistema de pensamiento tuvo una presencia, antes y después de Cristo, de más de cinco siglos, un principio fundamental que sostuvieron consistía en vivir conforme a la naturaleza y ésta era racional; así mismo comprendía

---

\* Mani o Manes fue un líder persa que pensó ser el último de los profetas enviados por Dios al mundo; se distinguió por una fe ineludible en su cosmovisión pero invalidando a otras; se cuestiona su concepción dualista de la divinidad y del cosmos, y por otro lado se afirma su característica gnóstica y dualista precisamente; derivado de sus ideas deviene el maniqueísmo en tanto religión.

una razón (*logos*) cósmica –la Providencia– de la cual una parte estaba contenida en cada hombre.

Ahora, una gran parte de las cualidades fraternas que se recomiendan a los cristianos son en el fondo variaciones del amor. Se confirma en las aportaciones paulinas fidelidad y unidad del mundo moral iniciado por Jesús.

Las cartas paulinas confirman el aporte y continuidad de una filosofía moral cristiana. En Romanos (13,8) se lee: «El que ama tiene cumplida la otra ley»; tal afirmación configura «I núcleo de la parénesis moral de la carta a los Romanos. Añade aclarando: “pues el “no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás” y cualquier otro mandamiento que haya, se recapitulan en esta palabra: “amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor al prójimo no hace el mal. El amor, pues, es la plenitud de la ley. Queda claro que la dimensión ética del mensaje de Cristo es de estructura «formal», que sugiere una filosofía, entiéndase una fundamentación y una sistematización, que asume tal formalidad.

Otra contribución de Pablo a destacar es la que se refiere al rol que asigna a la conciencia (*syneidesis*); recuérdese que toda ética de normas en el ámbito cristiano habrá de buscar mediaciones a través de un principio supremo del amor. Ahora, no será distinta la función que para cada individuo (creyente) habrá de desempeñar la facultad de discernimiento personal, imprescindible dado que dependerá la valoración de la moral «bueno o malo» de los actos, actitudes y comportamientos de cada persona. Cabe destacar el valor que concede Pablo a la conciencia, solicita a quien “tiene conocimiento” que observe cómo su libertad no se vuelva una barrera para los inseguros (quienes adolecen del saber); por ello previene que inducir al de conciencia débil, insegura a actuar contra ella, sin antes haberla clarificado, es hacerlo perecer; precisa que al pecar de esta manera contra los hermanos, afectando su conciencia endeble, se peca contra Cristo (Gómez Caffarena, 2006: 301,301). En otras palabras y traducido hoy en día se trata de una condena al engaño y la manipulación de quien sabe para los que ignoran.

Se planteará en otros términos pidiendo a los fuertes, entre los que Pablo se contaba, la comprensión y respeto hacia los «débiles», a quienes estimaba incorrectos, «Nosotros los fuertes debemos cargar con las flaquezas de los débiles y no buscar lo que nos agrada» (Rom., 14,3); también resalta que «Todo está permitido, pero no todo es constructivo. Que nadie busque su propio interés sino el ajeno» (1 Cor.,10,24). “Queda en todo ello patente una vez más y con plena coherencia el primado del amor. Tal primado es, a la vez, el que da relieve a la conciencia –y explica el consejo de Jesús de «no juzgar» – y el que impulsa, ulteriormente, a la comprensión de la conciencia ajena y aun a la renuncia a algo de la justa libertad propia para evitar su

daño.” (Gómez Caffarena, 2006: 305). En breve, Pablo no concibe la actitud moral sin relación a Dios; este presupuesto demanda de un saber necesario y suficiente de Dios por los gentiles.

El amor al otro, el prójimo a nosotros, no sería comprensible sin la conciencia de la responsabilidad en cada persona y en la sociedad; estos principios se traducían como sigue: amor y obediencia a Dios apoyado en la justicia interhumana, amor al prójimo particularmente a los ‘más débiles’ de la comunidad, actitud o predisposición del corazón al bien, una igualdad ante la ley así como un gran sentido del pecado hacia Dios, el hermano, la comunidad y contra la justicia. Ahora, el desarrollo y perfeccionamiento moral en el hombre ha sido fragmentario y sucesivo; hay un devenir en la conciencia moral en el sentido del hallazgo de valores, cada vez más sublimes y de altura. (Maza, 2008: 97,99). Con el paso del tiempo los argumentos se diluyen no obstante su recurrencia en los discursos religiosos y su falta de práctica por parte de los creyentes en el mundo.

#### **Asumir conciencia de comunidad mundial**

En la vida actual se observa un fuerte predominio de la valoración del individuo como instancia de realización y éxito a cualquier coste y por encima de todo; se trata de una cosmovisión del hombre y de la vida en el contexto del mercado, el libre flujo del capital y la globalización. La interpretación y práctica de la vida moderna pondera al individuo en menoscabo de la comunidad, no obstante que ésta es razón y sentido de aquél; si bien son irreductiblemente complementarios la balanza, sin embargo, se inclina a favor de él, quien busca el éxito y la realización en las cosas mundanas, ciertamente que satisfacen sus necesidades en el orden biológico, pero descuida y se distancia de una riqueza interior subestimada y subdesarrollada.

Gran parte de las graves problemáticas allende las cuestiones tecnológicas asociadas a las prácticas y convivencias humanas en diversas comunidades-sociedades, derivan de las relaciones entre los hombres y la interpretación que se tiene de ellos. En las sociedades de hoy se instrumentaliza y usa, literalmente, a la persona como un medio, antes que como un fin; de esta manera se atenta y vulnera la dignidad humana desde distintos órdenes: personal, institucional y social; esto es que ciertas prácticas moralmente son admitidas y toleradas, no obstante que se transgrede un principio básico y universal de respeto al otro, el semejante, el prójimo, sin el cual la vida humana adolecería de sentido.

La enseñanza de Jesús, como brevemente se ha revisado, se opone a la racionalidad griega al resaltar una fe, una convicción en la verdad revelada; es una cuestión epistemológica al sostener que conocer es una cuestión de

creer; san Agustín dirá que la fe es garantía de la salvación y la razón una ayuda para comprender en lo posible lo que la fe revela. Esta idea en apariencia exclusiva del ámbito en que surge, reduccionista desde la racionalidad moderna, muestra su vigencia en el quehacer científico donde el acto de fe emerge respecto a lo que se estima como verdad; es la convicción de una intuición que la razón ayudará a dilucidar en la comprensión y la explicación.

Ahora, la idea de amor al prójimo como una atención y preocupación por los débiles, el amar al otro como a sí mismo, exigiendo incluso un incondicional perdón, constituyen argumentos humanos y morales indiscutibles; incomprensibles y de escándalo acaso en su momento, desfasados e irrealizables tal vez ahora; lo cierto es que constituyen aliento y claridad en tiempos complejos de egoísmo, desesperanza y muerte. Conforman una moral como dimensión de expresión del cristianismo, donde sobresale la praxis entre los hombres al privilegiar el amor en la idea que se tienen de Dios.

De plena actualidad es la crítica de antaño a la insuficiencia de lo externo en menoscabo de la vida interior que es preciso cultivar; pues cuando se mira y atiende lo material se configuran ideales donde reina el egoísmo humano que provoca injusticias. Precisamente la exigencia moral de Jesús hace énfasis en la extensión del amor hasta el enemigo, la renuncia a la venganza en su lugar plantea devolver un bien por un mal. Tal formalismo del amor puede explicar el radicalismo como propio de esta exigencia, a su vez un planteamiento, tal vez, utópico de propuesta de ideales.

Otra idea ética radica en la conciencia como discernimiento individual imprescindible de indiscutible valoración moral de actos y comportamientos personales, buenos o malos. Aquí se demanda a quien tiene conocimiento, vea como su libertad no sea barrera para los que carecen de saber; sugiere no inducir al de conciencia débil a actuar contra ella; de ahí que se condene al engaño y manipulación, en su lugar se pide comprender la conciencia ajena, dicho de otra manera "ponerse en el lugar del otro"; con ello ocurre un devenir hacia la conciencia moral hallando valores compartidos. Entonces, conciencia, ley y libertad configuran las bases de maduración humana y de una ética cristiana; los principios que rigen la acción moral, recordemos son la soberanía absoluta del creador, el sentido de comunidad y el hombre, pero no en tanto individuo sino en su humanidad.

Ahora bien, no se trata de imponer interpretaciones del hombre y la vida en dinámicas sociales complejas y distantes en costumbres, culturas, lenguas, tradiciones y sistemas políticos que comparten un mismo tiempo y espacio que, en la diferencia de razas y religiones, hace asumir el sentido de comunidad humana mundial que habita una sola casa: la Tierra. Algunas de

las ideas aquí esbozadas sin que se muestren cómo únicas, en algo pueden contribuir a avanzar en superar el egoísmo y a hacer más factible una vida en comunidad mundial.

***Bibliografía***

- Artigas, Mariano. (2006). Ciencia, Razón y Fe. Eunsa, Navarra.  
Gómez Caffarena, José. (2006). "El Cristianismo y la Filosofía Moral Cristiana" // Historia de la ética. I. De los griegos al Renacimiento. Crítica, Barcelona.  
Gaarder, Jostein. (2002). El mundo de Sofía. Novela sobre la historia de la filosofía, Patria/Siruela, México.  
Geymonat, Ludovico. (1998). Historia de la Filosofía y de la Ciencia. Crítica, Barcelona.  
Maza, Enrique. (2008). Rostros del Hombre. Los caminos de la libertad frente a los absolutos. Océano, México.  
Xirau, Ramón. (2008). Introducción a la historia de la filosofía. UNAM, México.  
Mateo citado en Gómez Caffarena Op. Cit., p.288.

#### 4.4. «Yo, mujer, teologizo»: teología latinoamericana de la liberación desde la experiencia de las mujeres (Miguel Ángel Sobrino Ordóñez)

«Я, женщина, рассуждаю на теологические темы»: Латинская американская Теология Освобождения с точки зрения женского опыта (Мигель Анхел Собриньо Ордоньес)

*Resumo.* Осознание достоинства женщины и о ее места в истории привело к необходимости услышать ее голос, так часто принуждаемый к молчанию в истории человечества. Восстановление прав женщины позволяет установить пространство взаимной коммуникации между полами, где явственно прослеживается значение тех из них, которые были нашими предшественницами в борьбе за свое освобождение и чей голос и чье слово принадлежит к наследию будущих поколений. Этот аргумент справедлив и по отношению к теологическим размышлениям в гендерной перспективе, и по отношению к феминистской теологии латиноамериканского освобождения.

*Resumen.* El surgimiento de una conciencia sobre la dignidad de la mujer y su papel en la historia ha dado origen a la necesidad de oír la voz de las mujeres, tan silenciada en la historia de la humanidad. La recuperación de la voz femenina permite establecer espacios de intercomunicación entre mujeres y varones; en éstos se hace cada vez más patente aquellas mujeres que nos precedieron y lucharon por la causa femenina, de forma que va apareciendo en la historia un legado para las generaciones del futuro. Este mismo argumento es aplicable a la reflexión teológica desde la perspectiva de género y desde la teología feminista de liberación latinoamericana.

*The resume.* The emergence of a common awareness of the dignity of women and their role in history has raised also need the voice of women, so silenced in the history of mankind. Recovery of her voice to set links and spaces of intercommunication between women and men, where it becomes increasingly more evident those women who preceded us and fought for the female, cause form that will appear in history the voice and the written word of women as a legacy for the future of humanity. This same argument applies to the theological reflection from the perspective of gender and feminist theology of Latin American liberation.

### Introducción

A partir de la década de los ochenta, en América Latina surgió una nueva reflexión teológica en el ámbito de la fe cristiana. Vinculada con el discurso de la teología de la liberación, cuestiona y aborda la problemática específica de opresión y violencia estructural que viven las mujeres latinoamericanas. La reflexión teológica realizada a partir de la experiencia de las mujeres rechaza de entrada el lenguaje abstracto ante la vida y ante los hechos que determinan las relaciones humanas, lo cual coloca a esta reflexión como crítica de las tradicionales nociones teológicas y hace patente a qué realidades específicas corresponde; además, cuestiona la problemática de violencia y opresión estructural que el discurso androcéntrico y patriarcal sostiene respecto a las mujeres en las sociedades latinoamericanas. Esta reflexión teológica llamada *Teología Feminista de la liberación* asume, desde sus inicios, los resultados de las investigaciones sobre la mujer y las pro-

puestas hechas desde la Teología de la Liberación latinoamericana. Aquí es necesario aclarar que no todas las teólogas de América Latina son feministas, y son muchas menos las teólogas feministas que puedan ser consideradas teólogas de la liberación.

La reflexión teológica elaborada desde la experiencia de las mujeres, al ser parte del paradigma teológico de la teología de la liberación, denuncia la situación de opresión política, económica, social, cultural y sexual en que viven las sociedades de América Latina, pero además profundiza en el análisis de la opresión al revalorizar la realidad corpórea específica de las mujeres pobres latinoamericanas; cuestiona las formulaciones teológicas marcadamente sexistas, los privilegios de poder sobre lo sagrado y las necesidades de legitimación masculina en la Iglesia, que fortalecen un discurso que silencian la voz de las mujeres. A pesar de que este discurso forma parte, tanto histórica como metodológicamente, de la amplia tradición de la teología de la liberación, y por lo tanto que toma como punto de partida la praxis de liberación, existe una clara distancia, y hasta un enfrentamiento, entre las posturas que asumen los teólogos de la liberación al hablar de la defensa de la vida de los pobres, pues a pesar de plantear la necesaria liberación de la pobreza, siguen manteniendo posiciones más bien dogmáticas sobre la mujer, sobre todo en lo que se refiere al ámbito de la ética sexual construida desde la antropología católica tradicional. En este sentido podemos afirmar que la *Teología feminista de liberación* hace un análisis de las relaciones sociales de poder y pone énfasis en la importancia de la teoría feminista a través de la cual es posible conocer las bases en que se sostiene toda construcción social de las relaciones humanas, las cuales colocan a las mujeres en posiciones de subordinación y desventaja estructural.

La categoría de «género» es asumida por la *Teología feminista de liberación* como categoría y punto de partida de su análisis; la toma de la reflexión de género, sobre todo de la sociología y la filosofía de género. Al adoptar la categoría de «género», las teólogas lo hacen con clara conciencia de que toda reflexión teológica asume la idea de que lo que se considera como «femenino» y «masculino» como algo ya dado ya sea por la naturaleza, ya sea por Dios; sin embargo, el género es resultado de construcciones culturales que se establecen a partir de las diferencias anatómicas entre los sexos y que se han convertido en desigualdades sociales y políticas, aspecto que también se encuentra en las diversas construcciones teológicas hechas por los varones. A través de esta desigualdad es que se ha plasmado a lo largo de la historia la dominación masculina y la sujeción femenina.

En este tenor, el objetivo que pretendemos con el presente escrito es exponer a grandes rasgos los elementos que caracterizan a la teología



feminista de la liberación latinoamericana a partir del análisis de algunas de sus principales categorías. La producción teológica feminista realizada en América Latina tiene una característica común: su reflexión toma como punto de partida la vida cotidiana de la mujer, tanto la ajena como la personal, para cuestionar los cimientos del proyecto teológico y eclesial basado en el patriarcado y el androcentrismo, que ha anulado el aporte de la mujer en la discusión teológica. Pretendemos además, poner de relieve los aportes teóricos que las teólogas han hecho a la construcción y replanteamiento del paradigma teológico de la liberación a partir de la propuesta de tres categorías fundamentales: la *ortopraxis* de género, la opción preferencial por la mujer pobre latinoamericana, y la vida cotidiana. Estas categorías son los pilares sobre los que se construye la reflexión teológica feminista.

### **Teología feminista como crítica de la razón patriarcal**

A pesar del silenciamiento, en la actualidad es innegable que la producción teórica de las teólogas latinoamericanas constituye una de las construcciones más importantes en el campo de las investigaciones de género en América Latina, ya que profundiza en la dimensión religiosa del problema de la marginación de las mujeres, al mismo tiempo que revaloriza y toma como punto de partida las experiencias de la «vida cotidiana» de ellas, haciendo énfasis en la importancia de la subjetividad, pero, sobre todo, poniendo en tela de juicio los dualismos naturaleza-cultura; público-privado, entre otros. La teología latinoamericana elaborada desde la experiencia de las mujeres analiza las relaciones de poder desde la teoría de género, para conocer las bases de la sociedad actual que coloca a las mujeres en una situación de marginación extrema de varia índole. Esta reflexión intenta, además, comprender e interpretar las experiencias que las mujeres y los varones latinoamericanos tienen de Dios, desde una óptica que crítica las relaciones sociales de dominación fincadas en la razón patriarcal, cuyas características son la violencia, la explotación, la exclusión. Todas las teólogas de la liberación parten de la crítica de la razón patriarcal como herramienta hermenéutica para la comprensión de la realidad de las mujeres latinoamericanas, mostrando la importancia que dicha razón ha tenido en el discurso teológico oficial, incluso el de la teología de la liberación, pero sobre todo, en el fortalecimiento de una cultura androcéntrica. Por lo tanto, la teología feminista se presenta como una alternativa que posibilita el cambio estructural de la situación de las mujeres. Así, la reflexión desde la experiencia de las mujeres como «crítica de la razón patriarcal», parte del análisis histórico del origen del patriarcado y del análisis de sus influencias en las construcciones filosóficas y teológicas en la modernidad. A partir de

estas consideraciones muestran que las teologías masculinas han creado la imagen de Dios a su semejanza a partir de la utilización del universo simbólico masculino, con lo que se justifica el papel subordinado de la mujer y su exclusión del ámbito sagrado.

Es importante señalar que uno de los notables encuentros entre la Teología Feminista y la Teoría Feminista de liberación es fundamentalmente la crítica a la razón patriarcal, entendida como el conjunto de relaciones sociales entre los varones, relaciones que, si bien son jerárquicas, establecen vínculos de interdependencia y solidaridad entre ellos para dominar a las mujeres (Cobo Bedia, 1995: 63). El patriarcado es por lo tanto concebido como una política de dominación presente en los actos aparentemente más privados y personales, asignando el ámbito privado a las mujeres y el ámbito público a los varones. La importancia de la teología feminista en ese sentido es que ubica desde dos raíces la opresión que viven las mujeres: en el pensamiento dualista o en el patriarcado como una estructura mental, y en que las religiones monoteístas, el judaísmo y el cristianismo, construyen la base del llamado «patriarcado occidental» (Vuola, 2000: 102).

La conceptualización filosófica de este dualismo, sustento de teologías y del poder masculino, ha tenido como una de sus claves temáticas la dicotomía «naturaleza-cultura», la cual se ha venido reelaborando continuamente. En esta dicotomía la mujer (como mito) ha sido ubicada al lado de la naturaleza por su función reproductora, ya sea como naturaleza misma, y en oposición al sexo masculino del que se dice que le es propia la cultura, es decir, la racionalidad. Al sexo femenino se le atribuyen las emociones y el cuerpo, y al masculino los aspectos privilegiados del conocimiento. Por ello la biología ha sido usada como un dispositivo de poder, ya que se ha recurrido a explicaciones de orden biológico sobre la esencia de lo que se considera «masculino» y «femenino». Para fundamentar la atribución de papeles sociales en función del sexo, la mujer es relegada al ámbito de lo privado (doméstico), y lo público es el cambio que concierne al varón porque es en este lugar en donde se toman las decisiones. Una de las consecuencias de este esquema es lo que Ana Amorós llama la *división sexual del trabajo*, que entendemos como el reparto social de tareas en función del sexo. Esto corresponde con el hecho de validez universal, de que las mujeres tienen mayor responsabilidad que los hombres en el cuidado de los hijos y en las ocupaciones domésticas, mientras que los hombres se dedican más a las tareas extradomésticas, que comprenden desde el ámbito económico y político hasta el religioso y el cultural. Este hecho conlleva necesariamente a una jerarquización de las actividades en cuanto a la valoración social y económica que se tienen de las actividades que le «corresponden» a cada sexo, y el cual perjudica notablemente a la mujer, logrando con ello preservar las desigualdades.

Para poder comprender la importancia del discurso teológico feminista es necesario hacer una revisión de lo que las más reconocidas teólogas latinoamericanas definen como *Teología Feminista* y su significado histórico, intentando de esta manera el conocimiento de este nuevo discurso. La Teología Feminista de liberación es fundamentalmente una nueva manera de ver todo el quehacer teológico a través de una visión integral del ser humano como imagen de Dios. Es una teología que tiene una opción por la promoción de las mujeres, por estar sometidas a los valores del patriarcado; «es una teología que cuestiona formulaciones supuestamente «neutrales», que se arrogan el derecho de ser universales y que toman como modelo y base al hombre, blanco y privilegiado de la sociedad occidental» (AA. VV., 1997: 6). La Teología Feminista tiene como punto de partida la realidad cotidiana de las mujeres, de acuerdo al contexto en que viven, de ahí el gran impacto y cercanía de su discurso con la realidad y su propuesta, desde la mujer pobre y oprimida latinoamericana. Para Ivonne Gebara, teóloga feminista brasileña, la importancia del discurso teológico feminista es fundamentalmente su capacidad de considerar la realidad humana como un humano plural, un humano constituido de mujeres y varones en relación, seres situados en el espacio, en el tiempo y en culturas diferentes (Gebara, 2001: 164). Es por eso que se afirma de manera constante que el valor de esta Teología la significa la lucha en primera instancia por las otras mujeres, pero más de ella la lucha por la humanidad, ya que la misión que se le encomienda a la Teología Feminista es allanar los caminos de las relaciones humanas a partir de relaciones justas de género, es también su tarea afirmar la igualdad fundamental entre las mujeres y los hombres en todos los rincones del mundo y en las diferentes aproximaciones religiosas, además de crear nuevas aproximaciones culturales y un nuevo orden social donde se pueda convivir en el respeto a las diferencias. Para María Pilar Aquino, el quehacer de la Teología Feminista se fundamenta en «La lucha por un ordenamiento social donde las relaciones entre hombres y mujeres sean simétricas y equivalentes, el acceso y ejercicio real del poder político sea igualitario y con finalidad liberadora; las diferencias biológicas no comporten relaciones jerárquicas actual de los géneros y su reformulación por mujeres y hombres a partir de la dinámica real de la práctica liberadora con sus elementos de memoria y futuro» (Aquino, 2001: 21). Las mujeres latinoamericanas hablan no sólo de su liberación, sino de la liberación de su pueblo y de resistencia contra todo aquello que atenta contra la libertad verdadera y la dignidad plena del ser humano. Nelly Ritchie afirma «mujeres rebelándonos contra lo estructurado que limita, oprime y anula nuestra realización... latinoamericanas no sólo en cuanto a una ubicación geográfica y un pasado histórico común, más que

esto se trata de una realidad que duele y alienta. La realidad de un continente sometido, dominado, expoliado, desangrado, combativo y esperanzado...cristianas como una cosmovisión... nuestra intención es provocar nuevos interrogantes, abrimos a las asombrosas manifestaciones del Dios que en Jesús se revela siempre liberador, y descubrir al Dios de la vida en los gestos concretos del Cristo de ayer y de siempre» (Ritchie, 1985: 122).

Al hablar de Teología Feminista es necesario hacer referencia a la enorme pluralidad que existe de este tipo de reflexión, ya que al igual que otras teologías, Elina Vuola refiere al respecto: i) Las teólogas feministas están divididas en su relación con la tradición y sus respectivas comunidades religiosas; ii) Se ha desarrollado una crítica interna que ha llevado a la constitución de teologías que no quieren ser denominadas «feministas», aunque comparten muchos de los postulados básicos de lo que se ha llegado a denominar Teología Feminista (Vuola, 2000: 117).

La Teología Feminista forma parte de las teologías contextuales las cuales critican las construcciones que se hacen desde la abstracción, por lo que ellas recrean su conocimiento a partir de su relación e interacción con la realidad concreta. De esta manera, la Teología de la Liberación surge a finales de los años sesenta como una alternativa de respuesta ante la realidad social, económica y política que vivía América Latina. Phillip Berryman la define como: i) Una interpretación de la fe cristiana desde el sufrimiento, la lucha y la esperanza de los pobres; ii) Una crítica a la sociedad y a las ideologías que la sustentan; y una crítica a la actividad de la Iglesia y los cristianos desde el punto de vista de los pobres; iii) Los pobres no - blancos, y las mujeres están encontrando un nuevo significado en la fe cristiana, así como revelando los defectos de las interpretaciones hechas por los varones blancos occidentales (Berryman, 1987: 11).

Como la Teología Feminista de liberación es parte de las teologías de la liberación comparte el fundamento común para las distintas reflexiones teológicas liberadoras: el contexto de la opresión, sentida individual y colectivamente; transformación activa de ese contexto y su análisis (relación teoría y praxis); la crítica a la sociedad e instituciones religiosas; la interpretación de los textos y las tradiciones religiosas. Sin embargo, para algunas teólogas feministas la inclusión de las mujeres en la Teología de la Liberación no deja de ser solamente una cuestión formal ya que no implica compromisos mayores para los teólogos ya que ha sido un tema que ha sido postergado para discutirse e integrarse en «la agenda teológica de la liberación» (Vuola, 2000). En este sentido hay una confrontación directa entre los ideales comunes que han sido establecidos y el diálogo real que se establece en el marco general de las teologías de la liberación. Para Ivonne Gebara, la Te-

ología de la Liberación en América Latina ha insistido en la unidad de la historia humana, destacando el hecho de no concebir como contrapuestas la historia «sagrada» y la historia de la humanidad. Considera que esto ha sido un paso fundamental para la integración de las luchas sociales en una perspectiva religiosa, sin embargo esta misma teología ha mantenido el modelo de la salvación tradicional, «lo cual quiere decir que la teología de la liberación se ha abierto a un esquema moderno de análisis social y hermenéutico y ha conservado la misma estructura idealista del pensamiento dogmático cristiano» (Gebara, 2001: 164) También María Pilar Aquino (2001) considera que mientras la reflexión teológica tradicional ha desembocado en un ejercicio que dirige y vigila la fe de la Iglesia según el modelo jerárquico patriarcal, algunas vertientes de las teologías liberadoras siguen mostrando un acento excluyente en cuanto abstraen, subsumen, encubren y postergan la visión e intereses de las mujeres

La crítica, que surge de la toma de conciencia de lo opresivo del sistema patriarcal, se expresa como denuncia del predominio, de la casi exclusividad de las imágenes de Dios que viene representándolo designándolo con rasgos y atributos reconocidos como masculinos. Se aduce el precio de desconsolidación y sufrimiento que tal imperialismo ha hecho pagar a la mitad de los sujetos, también como sujetos creyentes. Y, ensanchando la preocupación a la escala del mundo material, la secuela de destrozos y ruina de una comprensión abusiva del poder y del dominio como atributos divinos (Elizondo, 2001: 382). Esta presentación del privilegio del varón de presentar a Dios ha excluido a la mujer de formar parte de la «imagen de Dios» esto debido principalmente a que «los sistemas simbólicos religiosos que giran exclusivamente en torno a imágenes masculinas de la divinidad crean la impresión de que el poder femenino no puede ser plenamente legítimo o totalmente benéfico» (Elizondo, 2001: 382). Otro de los ámbitos que constituyen el lenguaje religioso unilateral es lo que respecta el nombrar a Dios en masculino, estas formas de expresión, tanto en el lenguaje como en la simbología utilizada para designar a Dios conforman sistemas conceptuales que se siguen reproduciendo y dejan excluida de estas representaciones a la mujer, lo que provoca una interpretación parcial de lo que significa la divinidad y no expresan plenamente la verdadera relación que existe entre el ser humano y Dios, al contrario empobrecen la comprensión y la vivencia de la propia fe. Uno de los focos de atención en este conjunto de preocupaciones ha sido el nombre-símbolo de «Padre», tan estrechamente asociado al Dios cristiano. Estudios de interés venían prestando atención al uso del término en el Antiguo Testamento. En ellos se advierte, a distancia de religiones naturalistas y sus mitos cosmogónicos, Israel habla con sobriedad de Dios como Padre. Y

que lo hace sin que ningún apelativo haga olvidar que Dios se muestra como oculto en el Nombre impronunciable (Elizondo, 2001: 386).

Como la religión tiene una influencia muy grande en el tratamiento de las mujeres en la sociedad, no es de extrañarse que surja una teología específica que se dirija a las preocupaciones y las necesidades de la mujer. Un suceso que sirvió de marco para el caminar de la mujer-teóloga en América latina fue el *Encuentro de teología en la óptica de la mujer*, realizado en Buenos Aires en 1985. En el documento final del *Encuentro* se afirma el propósito de las mujeres católicas y protestantes que se hablan reunido y que podemos resumir en tres ideas fundamentales: i) se declara la necesidad de reconstruir la historia y la identidad de la mujer en la sociedad; ii) se reconoce la responsabilidad de las mujeres de luchar por la libertad, no sólo de ellas mismas sino también la de cualquier persona oprimida en el mundo entero; iii) se reitera la importancia de una espiritualidad que dé esperanza a la gente y acepte las diferencias humanas. Las teólogas latinoamericanas interpretan las experiencias que las mujeres y los hombres latinoamericanos tienen de Dios, desde una óptica que critica las relaciones sociales de dominación fincadas en la razón patriarcal y que tienen como característica la violencia y la explotación. En este sentido podemos afirmar que la Teología Feminista hace un análisis de las relaciones sociales de poder y pone énfasis en la importancia de la teoría feminista a través de la cual es posible conocer las bases en que se sostiene toda construcción social de las relaciones humanas, las cuales colocan a las mujeres en posiciones de subordinación y desventaja estructural. «Las relaciones de género son relaciones que involucran a todas las personas (hombres y mujeres); son relaciones de dominio o subordinación que se sustentan en una rígida división sexual del trabajo y se expresan en formas de opresión específicas tanto en el ámbito privado como el público. Su importancia no está sólo referida al sujeto que la sufre, sino más bien está en el hecho de que es la primera y más generalizada relación de poder que viven las personas en casi todas las sociedades, aún antes de darse cuenta que existe opresión o explotación en otros ámbitos de la sociedad» (Aquino, 1999: 234).

Esta teología surge de la necesidad que tienen las mujeres de ser ellas mismas las que hablen de ellas. Busca hacer una relectura del mensaje cristiano desde la óptica de la mujer. La cuestión de la mujer no es un tema puntual o interesante, ni algo más o menos marginal, sino que está en la base y atañe al entramado del mundo, donde todos los problemas están interrelacionados. La teología desde la mujer es contextual, no es una teoría sobre la vida, sino que busca la vida misma, busca incluir todas las culturas, razas, credos, clases sociales. Por esto hay diferentes teologías contextuales según

que hablemos del hemisferio norte, de América Latina, de Asia, de África. Pero las diferencias culturales y sociales aportan una convergencia en profundidad, un enriquecimiento en el diálogo. El comienzo de la teología feminista hay que situarlo en una economía en desarrollo y en un contexto socio-político de democracia, esto le da un color, un cuestionamiento, un trabajo sobre el lenguaje, investigación bíblica y teológica. En una teología feminista de Latinoamérica también se hará esto, pero predomina una conciencia de pertenencia al pueblo oprimido. Se puede decir que aunque distintas, las mujeres creyentes, oprimidas desde diferentes formas, hacen una teología que es, primero, una *necesidad* de poder contar su situación y su lucha, y es un *derecho* a reclamar la palabra que se le ha negado en la historia, el derecho a articular su fe desde su situación de vida y de anticipar nuevas formas de comunión. La teología del movimiento de mujeres entonces, es una teología que tiene sus raíces en la justicia, busca un nuevo paradigma, un nuevo modelo donde se den unas relaciones más igualitarias, una igualdad de derechos desde el diálogo y no desde la sumisión. Tiene sus raíces en la justicia y es un movimiento de justicia social con carácter liberador. Hay una preocupación por la dignidad humana y por la justicia en las relaciones, y esto desde los distintos contextos socio-culturales.

Dentro de la Iglesia las mujeres también quieren justicia, que no se hable de ellas sino que hablen ellas mismas, quieren ser adultas y compañeras, pero con las personas adultas se dialoga. Afirman: podemos estar de acuerdo en el respeto a la vida, en el compartir, en el diálogo interreligioso, en descubrir los valores de cada persona, en aceptar el mensaje subversivo de Jesús. Pero no aceptamos que exista una centralidad masculina y que eso se universalice, y aceptar un análisis de género supone cuestionar esta centralidad masculina. A la Iglesia también le gusta la sumisión y las mujeres la cuestionan. En los diálogos las reglas están establecidas, y esto es también para los laicos. Hay una cosa clara, para que se den cambios profundos es necesaria la unión del hombre y de la mujer. La Iglesia debe existir con una pluralidad de ministerios, con más corresponsabilidad y con una concepción más fraterna de la autoridad. Los ministerios del clero y de los laicos, todos en beneficio de la comunidad. Una Iglesia democrática, cambiar las estructuras de poder en la Iglesia, pero no para crear un nuevo estado feminista, sino pidiendo que se creen lugares donde todos, hombres y mujeres, podamos opinar y decidir.

Las teólogas, intentan liberarse de las normas unilateralmente masculinas, buscan posibilidades de vivir su ser mujer y de compartir con otras mujeres y varones, como con compañeros iguales en derechos. Estos intentos de llevar como mujeres una vida autónoma, no determinada por los demás – aunque todos estemos condicionados por todos- tanto en el terreno de la

teología como en el de la Iglesia, se articulan en la teología feminista. La teología feminista por lo tanto: Es una teología hecha por mujeres, que nace de la comunión entre ellas y de la lectura común de su condición en la sociedad y en la Iglesia; intenta recoger la experiencia de fe y de sentido que vive el «segundo sexo» y analiza esta reflexión teológica a partir de un contexto determinado; presupone un empeño y una militancia en un movimiento de liberación y de emancipación de la mujer; ha de comprenderse como una teología política, una teología de liberación que parte de una praxis, transformadora de relaciones distorsionadas de dependencia y de dominación de la mujer; pone de relieve estructuras de poder y de injusticia, y manifiesta la oposición de éstas al mensaje de Jesús; explora también los caminos de cambio concretos. Es importante señalar que la pretensión principal y última de la teología feminista es la liberación de todos los hombres –mujeres y varones– de las estructuras injustas que los mantienen en una situación de menores de edad. No quiere, como algunos temen, liberar a los oprimidos para que sean ellos quienes puedan dominar, sino inspirar a oprimidos y opresores otro estilo de vida, libre de dominio y de violencia, que esté a favor de la vida, que sepa comprometerse con la palabra y con la acción de Jesús. No se presenta como un concepto teórico, no se empeña en llegar a ser un resumen feminista-dogmático, quiere renovar, cambiar, inspirar. Finalmente, no hay una única teología feminista porque es el contexto de vida, la situación económica, política, cultural y religiosa de las mujeres, lo que se toma como punto de partida de la búsqueda de cambio y de una praxis liberadora en la línea de la Biblia.

El punto de partida de las teólogas de la liberación es la reflexión que se hace a partir de las comunidades cristianas que luchan por su liberación y por poner fin a la historia ancestral de sometimiento, de injusticia, de opresión colonial, de subordinación machista y patriarcal que afecta en América Latina a las mayorías empobrecidas, pero multiplica su peso en el caso de las mujeres y los niños. Busca transformar estas relaciones para que hombres y mujeres puedan realizarse en plenitud, como anticipo de la «Nueva Creación» inaugurada ya por Jesucristo. Es una reflexión que brota en el marco de la Teología de la Liberación, porque ésta posibilita nuevos espacios y perspectivas para que la mujer deje nacer y crecer su manera propia y originalmente femenina de comprender la revelación. En efecto, la Teología de la Liberación sienta sus raíces en la experiencia de un pueblo que, en virtud de la fe, ha experimentado la fuerza del Espíritu y se ha puesto en pie tras un largo cautiverio, para emprender la marcha hacia un nuevo orden donde la vida sea posible para todos. La Teología de la Liberación, desde la perspectiva de la mujer, ha de entenderse en este contexto. No puede desli-



garse de esta gran corriente que atraviesa el mundo de los pobres y oprimidos, y de los que se solidarizan con ellos.

### Hacia una hermenéutica bíblica feminista

La Teología de la Liberación desde la perspectiva de la mujer, trata de rescatar un doble derecho secuestrado. El derecho a reflexionar sobre su peculiar manera de experimentar la revelación y a *expresar su reflexión*, realizada desde la inteligencia de su ser de mujer y desde los compromisos concretos que asume, con el fin de crear nuevas formas de convivencia social y eclesial, en solidaridad con otros varones y mujeres que edifican el Reinado de Dios en medio de los pobres. El derecho a vivir la fe como fuerza liberadora y no como fuente de opresión. Las mujeres cristianas están convencidas de que la fe tiene algo que decir respecto a su situación. Ni Dios, ni el núcleo del mensaje evangélico, ni buena parte de la comunidad eclesial, permanecen impasibles ante el drama de los oprimidos, entre los cuales se encuentran muchas mujeres. Tanto desde el Primer Mundo como desde el Tercero, las mujeres creyentes, inmersas en una realidad donde la mujer es oprimida de múltiples formas, coinciden en afirmar que hacer *teología desde la perspectiva de la mujer*, es una necesidad y un derecho a reclamar: *Es una necesidad*, porque la fe tiene algo que decir respecto al androcentrismo de la cultura y al patriarcalismo de la sociedad y de la Iglesia, respecto a su situación y a su lucha. *Es un derecho a reclamar*, porque a la mujer, durante siglos, se le ha negado la palabra en la historia de la Iglesia y en la Teología. La mujer tiene derecho a articular la sabiduría de la fe desde su situación de empobrecida y desde su condición de oprimida. Más aún, tiene derecho a anticipar nuevas formas de comunión y de solidaridad desde su modo peculiar de recibir la revelación.

En el terreno teológico, que es el que nos ocupa, se viene denunciando críticamente el carácter extremadamente androcéntrico, de las afirmaciones teológicas, las cuales convierten a Dios, en un símbolo a imagen y semejanza de los hombres y su dominación. Desde el inicio de la Teología Feminista ya no es posible seguir hablando de la obediencia a la autoridad y a la figura masculina como camino para llegar a Dios «ya no es posible callar a las mujeres sobre su propia experiencia religiosa, sobre todo a partir de la diversidad de sus culturas» (Gebara, 2001: 170). En el inicio del cuestionamiento y para el desarrollo de una postura crítica frente al dominio patriarcal de nuestra sociedad, se hizo importante el cuestionamiento a los sistemas de conocimiento y sus métodos ya que parten de unos supuestos guiados por una cierta visión de la realidad, nunca antes discutidos. Sin embargo fue fundamental hablar de ello sobre todo porque estos supuestos guían el acercamiento y el conocimiento de la realidad y son determinantes

en el resultado, porque, además de establecer las condiciones de posibilidad de lo que puede ser pensado, guían la praxis del discurso y se consolidan en las instituciones organizando así la realidad. Por lo tanto un cambio en el horizonte como el que se propone desde la Teología Feminista de Liberación puede llevar a un cuestionamiento de los sistemas de conocimiento y de los supuestos lógicos que lo guían. A partir de la reconstitución del ser humano como sujeto de conocimiento en la nueva epistemología y en la nueva antropología, es posible hacer nuevas lecturas de los textos bíblicos los cuales son la materia más importante para descubrir el mensaje de Dios para la humanidad, y desde la óptica teológica feminista experimentar la Biblia como una fuente de energía y de legitimación de las luchas por la liberación y la dignidad.

Esta ha sido la tarea encargada a las teólogas feministas de liberación que aceptando el reto del feminismo, se enfocaron a comprobar si la Biblia era un documento totalmente patriarcal que no podía aportar nada a la humanización de las mujeres o si, por el contrario, contenía elementos liberadores, en cuyo caso se hacía necesario buscar el método más adecuado para acercarse a ella y utilizarla. La hermenéutica está considerada dentro del esquema de la Teología de la Liberación como el segundo momento de la construcción teológica, su importancia viene del hecho de que es a través de esta interpretación que un discurso es formalmente teológico. Se trata, por tanto, de ver el proceso de opresión-liberación a la «luz de la fe», así es posible que a partir de la problemática, el dolor y la esperanza de los y las oprimidas se realice una nueva lectura de la Biblia: la Hermenéutica de la Liberación, la cual se caracteriza por los siguientes trazos: a) Es una hermenéutica que privilegia el momento de la aplicación sobre el de la explicación; es decir, se busca el sentido textual pero en función del sentido actual, aquí lo importante es tanto interpretar el texto de las Escrituras, como interpretar el libro de la vida. b) Esta hermenéutica busca descubrir y activar la *energía transformadora* de los textos bíblicos. Se trata de producir una interpretación que lleve a la persona al cambio (conversión) y de la historia (revolución). c) Finalmente la relectura teológico-política de la Biblia acentúa *el contexto social* del Mensaje. Coloca cada texto en su contexto histórico para así hacer una traducción adecuada, dentro del propio contexto histórico.

En un primer momento las teólogas exégetas se centraron sobre todo en los textos que hacían alusión a las mujeres, desde su dominio en las lenguas originales descubrieron traducciones sesgadas de forma desfavorable para las mujeres, sacaron a la luz textos y tradiciones sobre mujeres que a los intérpretes habituales de la Biblia habían pasado desapercibidas; volvieron a interpretar textos considerados negativos para el sexo femenino porque justi-

ficaban su subordinación. Los resultados fueron ambiguos, en cuanto que en algunos casos se lograron interpretaciones más positivas, pero sin consenso entre exégetas no fue unánime, o bien los textos se mostraron como piezas irremisiblemente patriarcales con un mensaje negativo para las mujeres. Estas limitaciones dieron paso a otra fase en la que las teólogas y exégetas comenzaron a preguntarse por el conjunto de los textos y cómo leerlos. En ese momento comenzó una reflexión muy diversificada según autoras que aún continúa y que ha ido haciéndose más compleja a medida que aceptaba el reto de nuevos planteamientos. En esta fase, caracterizada por la consideración de la Escritura en su totalidad y como Libro con significación para la comunidad creyente, se dieron diferentes posiciones que tienen que ver con la formación de la autora: se dan diferencias entre teólogas y exégetas y también respecto a su procedencia comunitaria, católica o protestante.

Algunas autoras teólogas –católicas y protestantes en su mayoría-, propusieron establecer un principio general que guiase la lectura liberadora de la Biblia, de forma que constituyera una especie de instancia crítica sobre los textos patriarcales, llegando a discriminar aquellos textos que realmente contribuían a la liberación del ser humano. Según su conformidad con el principio general establecido la *Koinonia* (comunidad) o plenitud a la que está llamada toda la creación (Russell); el principio profético constituido en crítica de toda utilización de Dios y de los seres humanos (Ruether); o bien los momentos fundacionales del judaísmo o del cristianismo y sus principios guía (Bernabé, 2001: 375). Sin embargo, al mismo tiempo, otras autoras, especializadas en exégesis bíblica, encontraron insuficiente esta perspectiva que ellas consideraban una especie de formación de un nuevo canon resumido, ni estaban de acuerdo con dejar fuera los textos negativos para las mujeres, sino que pensaban que había que asumirlos en una visión que permitiera «dar la vuelta» a su potencial opresivo. En la Biblia se encuentran desde esa óptica adelantos y retrocesos en ese camino de liberación y humanización. Es así como comienza a plantearse las cuestiones sobre el Canon, la forma de entender la escritura, su autoridad y su relación con el lugar desde el que es interpretada, y que pasa a adquirir una importancia capital. Para E. Shüssler Fiorenza, y para toda la línea de interpretación y reflexión, frente a una consideración de la Escritura como arquetipo mítico fijado de una vez para siempre y destinado a ser repetido eternamente, debe abordarse su lectura como un prototipo histórico, abierta a transformaciones y fuente de alimento y vida para cada generación. Para ello elaboró un método de interpretación bíblica denominado «Hermenéutica crítica feminista de liberación». Se trata de un método que asume los logros de los métodos históricos críticos, así como los planteamientos de la Teología de la lib-

eración y de la sociología del conocimiento. Todo esto supone que el lugar hermenéutico es decir el lugar desde el que se interpreta y el que le da las claves para hacerlo, es la comunidad y en concreto la comunidad de las mujeres. En realidad, supone que la autoridad de la interpretación está en la comunidad y su vida en plenitud, no en la misma Escritura. Por esta consideración es importante resaltar que en América Latina así como en países asiáticos y africanos se está dando esta discusión que implica directamente el reflexionar desde sus espacios locales con el compromiso vital con la liberación de sus comunidades, es este modo de acercamiento a la Escritura en el que la Teología Feminista toma en consideración a toda la humanidad y en donde se da una apertura del Canon de los libros considerados como escritura, y en los cuales puedan hallarse testimonios de la lucha por la liberación.

La Teología Feminista tiene su aspecto crítico, deconstructivo, en relación con la tradición, y su aspecto constructivo que pretende crear una práctica y discurso teológicos no excluyentes ni sexistas. El primero cubre prácticamente todo aspecto de la historia de la teología cristiana y por lo tanto mucho de la filosofía occidental. Al tomar el género como el criterio hermenéutico, la Teología Feminista revela no sólo que las mujeres como grupo han sido excluidas de la teología, sino también que el androcentrismo permea la propia estructura interna de la teología como antes mencionamos; para hacer una crítica a ello esta teología tiene muchas respuestas y de ahí la pluralidad que existe en la reflexión, entre algunas de las ramas encontramos: a) La exegética, la cual adquiere su relevancia al introducir una interpretación histórica-crítica con una hermenéutica feminista. En la medida en que la interpretación bíblica feminista ha sido motivada por una recuperación de la autoridad bíblica, ha centrado su atención en textos bíblicos sobre mujeres, en los mandamientos masculinos para las mujeres, en las enseñanzas sobre su femineidad, en las grandes mujeres de la Biblia, o en el lenguaje y los símbolos femeninos de la Biblia. La hermenéutica feminista ha intentado reducir la particularidad histórica y la pluriformidad de los escritos bíblicos a un «canon dentro de canon» feminista, o a un «principio organizador» liberador como el centro normativo de la Biblia. La lucha contemporánea por la liberación es el punto de partida de la exegética buscando cambiar el enfoque no sólo en el discurso sobre «las mujeres en la Biblia», o la reconstrucción feminista de los orígenes cristianos, sino también del entusiasmo en construir un canon bíblico unificador y principio universalista a un debate sobre el proceso de la interpretación y evaluación bíblicas que podrían exponer y evaluar las funciones opresoras y liberadoras que cumplen algunos textos bíblicos (Shüssler, 1989: 313); b) En la Historia de la Iglesia, se expone fundamentalmente el sexismo de las enseñanzas y la prác-

tica de la misma. La historiografía teológica feminista intenta hacer visibles la vida y obra de mujeres de generaciones anteriores; c) En la Teología sistemática, la crítica feminista llega hasta lo más profundo de las estructuras de la teología cristiana. Las cuestiones particulares más importantes han sido la imagen de Dios, la cristología, la antropología teológica, la ética y, hasta cierto punto, la mariología. Las mujeres han sido excluidas de lo sagrado, concreta y simbólicamente, e incluidas en un «principio femenino» que funciona como la parte más baja, carnal e immanente—profana de una construcción dualista de los dogmas teológicos (Conti, 2001: 91).

En la teología práctica, la teología feminista se ha concentrado en las cuestiones del lenguaje y los símbolos y en la importancia que tienen para la teología y la práctica de la Iglesia. Por supuesto, todas las cuestiones mencionadas están entrelazadas, de manera que no se puede separar la cuestión del lenguaje de la cuestión de Dios. Nuestro entendimiento de la naturaleza humana en sus diferencias sexuales afecta a la eclesiología. La propuesta hermenéutica feminista tiene fundamental interés en transformar el horizonte de sentido desde el cual se ha interpretado la Biblia y habla de que la condición para que una relectura sea válida como Palabra de Dios es que esté en consonancia con la totalidad que representa su personalidad

Por lo tanto, las únicas relecturas válidas son las que hacen del texto un mensaje de salvación, liberación y amor, porque así es el mensaje de la Biblia como un todo y porque Dios es amor y también Salvador y liberador. Desde la Biblia es posible conocer el testimonio de la revelación y no se tiene que confundir con la revelación misma que se da en los acontecimientos. La interpretación que se ha dado de ellos en distintos contextos y a través de diversas ópticas ha hecho que la propia revelación difiera del mensaje liberador que Dios reveló. Las escrituras no son transcripciones objetivas de los hechos, sino que han sido elaborados de acuerdo con objetivos teológicos y prácticos y desde un punto de vista androcéntrico. Es por ello que no se puede exigir a la Teología Feminista apelando a la objetividad, puesto que no se da en la teología o en la interpretación bíblica. Las teologías contextuales han sido acusadas de subjetividad. Pero la objetividad es imposible. No se da ni en la historia (según el revisionismo histórico), ni siquiera en las ciencias (según epistemólogos como Popper, Khun y otros). Muestra de ello son las interpretaciones de los textos que han sido patriarcales, salvo algunas excepciones. Las mujeres han sido marginadas de la Biblia tanto en la interpretación como en la tradición, todo esto ha justificado la opresión de las mujeres cristianas en las iglesias y en la sociedad. A partir de estos hechos la hermenéutica feminista propone la sospecha como método con respecto a las interpretaciones anteriores y aún a la propia Bib-

lia las cuales refuerzan el dominio patriarcal. Las Teólogas Feministas de la liberación hablan principalmente de un compromiso con la Palabra de Dios liberadora que se articula en los textos bíblicos; por ello la aproximación a los textos que hacen las feministas cristianas tiene básicamente tres diferentes enfoques: Usan los textos que tratan sobre mujeres para contrarrestar los textos usados contra las mujeres. Estudian la Biblia en general para llegar a una perspectiva liberadora que ofrezca una crítica al patriarcado. Analizan los textos sobre mujeres para aprender de las mujeres que vivieron en culturas patriarcales (Conti, 2001: 93)

Para Elizabeth Shüssler Fiorenza la clave de un buen método de interpretación bíblica es que sea adecuado a los métodos históricos-crítico contemporáneo y apropiado a la lucha de los oprimidos por su liberación, ella muestra cuatro aproximaciones básicas a los textos bíblicos: a) Hermenéutica de la sospecha: necesaria a causa del androcentrismo de los textos y de su interpretación. La tarea es estudiar todo lo posible de los aspectos patriarcales y destructores, así como los elementos opresores de la Biblia. Esta interpretación tiene que descubrir no sólo el lenguaje bíblico sexista, sino también el lenguaje opresor del racismo, de la explotación y del colonialismo. Esta hermenéutica no sólo debe aplicarse a los textos bíblicos y sus interpretaciones tradicionales, sino también a las mismas interpretaciones feministas; b) Hermenéutica de la proclamación: juzga el uso de los textos como palabra de Dios. Teniendo en cuenta que los textos opresores presentan a Dios como opresor, se tiene que decidir si se pueden proclamar esos textos como palabra de Dios o como palabra de los hombres; c) Hermenéutica de la memoria: busca recobrar el lugar de las mujeres en las tradiciones bíblicas, esto permite reconstruir la historia del cristianismo primitivo como la de un *discipulado de iguales*; d) Hermenéutica de la imaginación creativa: expande esas tradiciones bíblicas por medio de la imaginación para que las mujeres puedan de alguna manera experimentar las vivencias de las mujeres en la Biblia. Esto permite imaginar un mundo diferente, recrear el texto de una forma liberadora y expresarlo en liturgias, pinturas u otros medios. Es en este sentido que se intenta recuperar la práctica de Jesús quien rompió con todos los esquemas al tener mujeres discípulas y al discutir de las cosas de Dios con mujeres en público, en sus enseñanzas Jesús dejó claro que él veía a varones y mujeres como iguales. Tal vez lo más notable de todo lo que Jesús hizo con respecto a las mujeres es haberlas constituido en las primeras testigas de su resurrección, acto fundante de la fe cristiana. El objetivo principal de esta hermenéutica es motivar al compromiso en la lucha para transformar la razón patriarcal y las estructuras de dominación que de ella se desprenden, ya que al desmitificar el

patriarcado de los textos es posible la construcción de un poder para resistir la autoridad espiritual que los textos tienen sobre las mujeres.

La Teología Feminista Latinoamericana de Liberación a través de un largo proceso para constituirse como discurso fue capaz de discutir, cuestionar y proponer un nuevo paradigma teológico que a partir de su crítica a la razón patriarcal (base de todas las teologías), analiza y construye un correctivo crítico para los presupuestos sexistas y androcéntricos de otras teologías de la liberación; esta reflexión teológica surge en América Latina hasta la década de los 80's, tiempo en el que el binomio mujer y teología asalta la realidad teológica para la construcción de herramientas teóricas que posibiliten un mejor acercamiento a la realidad que viven las mujeres latinoamericanas. Los avances de la Teología Feminista de Liberación podemos ubicarlos en gran medida debido a un mayor acercamiento teórico con las construcciones hechas por la teoría feminista (no teológica) aunque reconociendo una influencia más bien modesta, particularmente en lo que se refiere a la utilización de la categoría de género, la crítica a la razón patriarcal, y el cuestionamiento al dualismo público-privado. Podemos observar que este diálogo entre la teoría y la teología feminista permitió desarrollar el punto de partida para teologizar, el cual se centra en el conocimiento de las relaciones y el contexto cotidiano de las mujeres latinoamericanas, esto es lo que las teólogas latinoamericanas definen como Teología Feminista de Liberación, el significado colectivo de esta construcción y sus objetivos; de esta manera la teología producida por mujeres en América Latina presenta tres principales características resultantes del contexto social y eclesial en el que se elabora: En primer lugar, se trata de una producción que refleja la posición hegemónica de la época, en el campo religioso de los sectores comprometidos con un discurso y con una práctica pastoral dirigida para los «excluidos de la sociedad», denominados genéricamente «los pobres». Las teólogas reiteran constantemente el compromiso «al lado de los pobres», colocando su trabajo teológico dentro de los marcos teóricos de la Teología de la Liberación. No desarrollan «un método propio». Además de esa característica, la vinculación con la práctica cotidiana de las mujeres de extracción popular es una segunda nota característica del trabajo teológico feminista. La tercera característica es el avance de los estudios bíblicos. Incontables publicaciones sobre «las mujeres en la Biblia», pretenden rescatar las figuras femeninas que se destacan en la «Historia de la Salvación» señalando la importancia que su presencia y su acción tuvieron en la trayectoria del pueblo de Dios» (Rosado, 2001: 37).

En cuanto a la primera característica es necesario señalar, como hemos dicho, que la Teología Feminista de Liberación asume el punto de partida de

la Teología de la Liberación, la opción por los pobres y el compromiso en una praxis de liberación. Sin embargo, si al inicio las mujeres aparecían —o desaparecían— mezcladas con el «pueblo», poco a poco, el discurso de las teólogas pasó a trabajar con especificidad de la situación de las mujeres pobres. Varios de sus textos indican la pobreza de las mujeres como materia del acto del teologizar. Hablan de la «Opción por los pobres» como una «opción por la mujer pobre». De esta forma distinguen su discurso del discurso de los teólogos que tratan de «los pobres», sin ninguna referencia a las peculiaridades que la condición de hombre o de mujer, así como las de raza, plantean a la forma cómo afecta la pobreza a esas categorías sociales, ni a la forma como la viven. La postura de las teólogas latinoamericanas no deja de representar una innovación sorprendente: las mujeres se convierten en sujetos de la acción de teologizar —conjugan ese verbo en la primera persona: yo, mujer, teologizo— y lo hacen tomando, como objeto de ese acto teológico, la situación de las mujeres pobres. La segunda característica hace alusión al vínculo que existe entre las prácticas cotidianas de las mujeres y el de las propias teólogas, que tiene una alimentación importante a partir de la creación de importantes espacios de reunión y de discusión entre ellas así como entre las propias teólogas, entre estos espacios podemos contar la realización de algunos encuentros internacionales en donde se discuten aspectos de la fe desde el interés de las propias mujeres; también se puede considerar como una actividad importante la conquista de espacios institucionales en las Universidades y en sus núcleos de estudios sobre la mujer. Para la tercera característica son importantes los estudios bíblicos realizados por mujeres que no se limitan sólo a la recuperación de los personajes femeninos que se destacaron, invierten en una reinterpretación amplia del conjunto de los libros que forman la Biblia para que se muestren favorables a las mujeres, revelándolas como protagonistas de la propia salvación. Es sólo a partir de la puesta en práctica de la Hermenéutica feminista que se reconoce a la Teología Feminista Latinoamericana de Liberación como una crítica a la razón patriarcal la cual denuncia a una crítica que olvida la opresión y exclusión de las mujeres en toda elaboración teológica anterior y también en la propia Teología de la Liberación; es por ello que denuncia los límites de esta reflexión teológica para entender el papel de las mujeres y plantea una alternativa que considera la problemática femenina como razón para el quehacer teológico.

Este feminismo teológico provocó un cambio de paradigmas denunciando críticamente el carácter extremadamente androcéntrico de las afirmaciones teológicas anteriores las cuales convirtieron a Dios en un símbolo a imagen y semejanza de los hombres y su dominación, de ahí la crítica al sistema de conocimiento tradicional y la propuesta de esta Hermenéutica



Feminista, en la cual encontramos un gran esfuerzo realizado por las teólogas latinoamericanas en la construcción para ofrecer una interpretación alternativa en clave feminista e incluyente de los temas clásicos en teología como la Espiritualidad, la Ética, la Cristología, la Historia de la Iglesia, entre otros. Pone en tela de juicio todas las construcciones; revalora el aporte de las mujeres con la hermenéutica de la sospecha. Es esta misma producción teológica la que está añadiendo y ampliando la reflexión sobre el campo metodológico, desde una crítica y una profundización al punto de partida de la Teología de la Liberación; la praxis, especialmente en los aspectos que articulan las experiencias de la fe, la vida cotidiana y la ética en los marcos del feminismo crítico. En la Teología de la Liberación se asumió que el punto de partida era la praxis, y esto es lo que la hizo una nueva forma de hacer teología. Esta praxis en la Teología Feminista Latinoamericana de Liberación se denominó comúnmente «experiencia de las mujeres» (término acuñado por las teólogas feministas del Primer Mundo) la cual ha sido tomada como la premisa metodológica por la mayoría de ellas. Sin embargo, este concepto ha sido criticado por la nueva generación de mujeres teólogas, porque son «mujeres económicamente y racialmente desventajadas». Esta situación concreta de opresión y pobreza plantea nuevos cuestionamientos sobre el papel de «la experiencia de las mujeres» y de la praxis, ya que aún esta posibilidad para elaborar una Teología Feminista resulta muy ambigua ya que universaliza una supuesta condición de mujer. Es por eso que la propuesta de las teólogas latinoamericanas refiere a considerar principalmente las condiciones concretas de vida de las diferentes mujeres, esto es lo que representa un punto de partida más fructífero para la Teología Feminista Latinoamericana de Liberación pues atiende a la noción de «vida cotidiana» (categoría de esta misma teología), ya que posibilita un acercamiento más real al contexto de las mujeres ya que anula las nociones universalistas y abstractas que resultan al hablar solamente de la experiencia de las mujeres.

#### Vida cotidiana y la fe

La noción de «vida cotidiana» cuestiona la ausencia de las mujeres y sus diferentes realidades en toda la teología y particularmente en la «Teología» de la Teología de la Liberación. Es una demanda de las teólogas feministas de la liberación que se tome más seriamente sus afirmaciones metodológicas. En el rescate de la vida cotidiana salta a la vista el problema de la diferenciación entre lo público y lo privado y las profundas desigualdades que emanan de este dualismo. A través de este esfuerzo de análisis y sistematización la *Ortopraxis* de género se presenta como la posibilidad de buscar la práctica de la justicia social tomando en cuenta una justa relación de género

entre varones y mujeres, a través de la *Ortopraxis* de género se propone una revisión y respeto por las diferencias en la búsqueda de la igualdad de derechos en la diferencia de responsabilidades y en la diversidad que se manifiesta en situaciones históricas concretas; es una igualdad que se expresa como una nueva dimensión ética concreta de las relaciones humanas mediante la cual se acepta y respeta a los y las otras como semejantes. La *Ortopraxis* de género es una categoría fundamental al igual que la noción de «vida cotidiana» para la Teología Feminista Latinoamericana de Liberación y se constituyen como los dos grandes aportes metodológicos para un mayor acercamiento a la realidad de las mujeres latinoamericanas, y para proponer nuevas y mejores relaciones éticas fincadas en la igualdad y el respeto a la diferencia no sólo entre personas sino también entre los diferentes credos.

La *Ortopraxis* de Género es también la posibilidad de lograr en la práctica un vínculo importante con el movimiento feminista secular ya que verifica que las relaciones injustas de género no sólo excluyeron a las mujeres de la práctica del poder público en la sociedad y en las iglesias, sino que a su vez moldearon una política que privilegió más las dimensiones masculinas de la humanidad en perjuicio de las mujeres, esta es su crítica a la cultura y a la razón patriarcal los cuales organizan la vida de las sociedades desde el principio organizador de la masculinidad como único poder. De ahí que el reto importante es el ser capaces de dialogar con los distintos sectores de la sociedad para resignificar las dimensiones subjetivas que construyan a la colectividad en búsqueda del bien común. Partiendo de las anteriores categorías metodológicas, la Teología Feminista Latinoamericana de Liberación mediante la exposición crítica del carácter sexista y androcéntrico de las teologías cristianas dominantes en la región latinoamericana, desarrolla nuevas perspectivas sobre sexualidad, salud y derechos reproductivos, critica la violencia hacia las mujeres y propone la revaloración del placer, mediante ellos intenta construir un nuevo proyecto de sociedad y utopía.

Estos campos de reflexión buscan mayor adecuación entre las experiencias de fe de mujeres y hombres y la comprensión de esa fe en las transformaciones culturales de la actualidad. La aplicación del enfoque de praxis en general a los temas de género, en diálogo con las teorías feministas de género abre un debate crítico sobre ética sexual en la Teología Feminista de Liberación. Si este diálogo pudiera llevarse a cabo podría concretar en el énfasis que ponen las teólogas feministas latinoamericanas de la liberación en «la vida cotidiana» considerándola una posibilidad de reflexionar sobre ética sexual desde la perspectiva de las mujeres latinoamericanas, ya que se ocupa de temas de vital importancia como la repro-

ducción con un alto índice de mortalidad materna, un alto índice de abortos mal practicados e ilegales, y la falta generalizada de poder con respecto a sus capacidades reproductivas.

### Conclusiones

A partir de lo que anteriormente se ha expuesto podemos concluir que la Teología Feminista Latinoamericana de Liberación como una crítica a la razón patriarcal se constituye como una valiosa herramienta teórica en cuanto a su propuesta metodológica, por lo que esta reflexión es una herramienta fundamental para la comprensión de la situación de las mujeres latinoamericanas y por lo tanto complemento importante para desarrollar propuestas alternativas a la situación de violencia y exclusión que se vive tanto en la sociedad como en la iglesia. Todo ello porque atiende a una temática de suma importancia como lo es el discurso religioso al que interpreta histórica y teológicamente desde el lugar de las mujeres, (por eso representa una inmejorable herramienta en el reconocimiento de un discurso liberador y comprometido con la defensa de la vida no solo de los pobres sino también de las mujeres), el cual determina en infinidad de ocasiones una postura y una forma de actuar tanto en situaciones personales como en las históricas. La Teología Feminista Latinoamericana encara el difícil reto de descubrir el potencial activo y liberador del discurso teológico construido con la mirada de las propias mujeres latinoamericanas, de ahí el reto de apuntalar un diálogo al interior de la propia iglesia, cuestionando la exclusión y la desigualdad no sólo al exterior sino en ella misma, de esta manera se posiciona como un discurso interlocutor con los movimientos seculares feministas latinoamericanos en búsqueda de la igualdad y el respeto a la diferencia. Es también punto de partida en la discusión que refiere a los asuntos sobre la sexualidad y a la ética sexual, temas particularmente delicados en las culturas y en el contexto religioso católico, y la creación de nuevas perspectivas sobre la ética sexual en América Latina, sobre todo dentro de la Iglesia Católica que tiene una cantidad considerable de poder político, social y moral en este tema en prácticamente todo el continente.

Es evidente que tanto la Teología de la Liberación como la Teología Feminista de Liberación se entrecruzan a nivel contextual, sin embargo existen grandes diferencias en cuanto a sus objetivos, su horizonte antropológico, filosófico y teológico, de ahí las diferencias en las consecuencias sociales y eclesiales de su acción. Una de las críticas a la Teología de la Liberación dirigida por la Teología Feminista de Liberación se sostiene concretamente en la limitación para adaptarse a las nuevas realidades y a los nuevos sujetos históricos, entre los que se encuentran los movimientos feministas y por lo tanto la mujer en el centro de su acción y reflexión. Por ello

la Teología Feminista de Liberación plantea la necesidad de elaborar un nuevo discurso teológico que recoja la vivencia y la experiencia de la fe desde un punto de vista femenino y que permita afirmar las particularidades de la existencia de la mujer como sujeto histórico que aporta algo esencial a la existencia humana en general. A partir de que la Teología de la liberación hecha desde la perspectiva de los varones no incluye como sujeto teológico revolucionario a la mujer, y no completa su cuadro real de opresión, es que surge desde el ámbito de la reflexión femenina una nueva propuesta teológica que es impulsada por dar a conocer la novedad de la propuesta liberadora de Dios con la vivencia y la experiencia de la fe desde la mujer en un sentido personal y colectivo. Por ello la premisa fundamental que sostiene a la Teología Feminista de Liberación es la crítica al patriarcado, por lo que su objetivo propone superar las concepciones patriarcales y androcéntricas para que la revelación sea aprehendida de igual manera por toda la humanidad; al respecto Ivonne Gebara nos dice: «Yo me atrevo a afirmar que el método de las mujeres , en la perspectiva de la Teología de la Liberación en América Latina no ha introducido cambios en la estructura de comprensión de la teología. No se trata de otro método teológico, ni de otros fundamentos teológicos, sino de la misma teología concebida a partir de una cierta visión de la igualdad e interpretación con el cuidado de hacer que las mujeres sean más presentes y visibles en la Iglesia. Hay que comprender que dicha concepción de igualdad ha sido y sigue siendo fundamental; una apertura dentro del espacio conceptual y el ejercicio del poder masculino» (Gebara, 2001: 159).

El proceso de la Teología Feminista de Liberación latinoamericana podría ubicarse en las últimas tres décadas, inicialmente con el surgimiento de la Teología de la Liberación en los 60's como una alternativa de respuesta ante la realidad social, económica y política de Latinoamérica, los 70's y 80's serían marcados por las dictaduras y las revoluciones en algunos de los países latinoamericanos, esto incidiría de forma definitiva, en el rumbo de la reflexión teológica desde perspectivas liberadoras, es en este contexto que se perfila la reflexión de las mujeres en la teología y en las iglesias en América Latina, haciendo una retrospectiva sobre el proceso de la reflexión teológica desde la mujeres podemos encontrar dos fases relevantes. *Primera fase:* Descubrimiento de las mujeres como sujetos (¿sujetas?) históricas oprimidas en la Biblia, teología e iglesias. En este primer momento se comenzó un proceso de conciencia de mujeres a través de la Biblia, en el contexto global de pueblos oprimidos. Surgen a la par movimientos populares de mujeres y grupos organizados de mujeres en las iglesias. Este es impulsado a su vez por diferentes corrientes feministas que empiezan a organizarse alrededor de cuestiones concretas, en relación con las situaciones de angustia vividas por

las mujeres. Sin embargo, muchas veces, los grupos ni siquiera utilizan el término «feminismo», pero actúan en nombre de la dignidad y el derecho a la vida de todo ser humano, «diferentes grupos de mujeres se han organizado a partir de una respuesta urgente que había que dar a cuestiones relativas al trabajo femenino, al salario, al derecho, a la sexualidad, a la procreación, a la violencia doméstica, a la violación, etc.» (Gebara, 2001: 154). Esta es una situación que es observada como un despertar de la conciencia de las mujeres, lo cual representó un cambio significativo, capaz de constituir un nuevo paradigma. Sin embargo a pesar de que estas transformaciones fueron acompañadas por la apertura de espacios sobre todo en los derechos de las mujeres y en la elaboración de políticas públicas que las favorecieran, esto no tiene su paralelo cuando se trata de las instituciones ligadas a la Iglesia católica ya que si bien es cierto que en algunas instituciones hubo cierta disposición para utilizar un lenguaje más abierto o nuevas ideas teológicas a nivel oficial no hay un cuestionamiento del poder religioso y político que la Iglesia ejerce y que manifiesta la misma percepción patriarcal del ser humano y sus relaciones.

La doctrina cristiana no cambió ni parece hacerlo aún ahora y se continúa formulando sobre la base de la razón patriarcal, con algunas concesiones a las mujeres. *Segunda fase:* La feminización de los conceptos teológicos patriarcales. Es la introducción del género en la teología como signo de inclusividad. En esta fase surge la necesidad de una crítica antropológica-teológica que contempla el cuestionamiento de temas como el poder, el dominio, la explotación y la exclusión. Ivonne Gebara expone los límites significativos de este tipo de reflexiones: En primer lugar, ella supone que el mundo religioso que no nos reconocía era el detentador de la verdad, pero una verdad que debía sencillamente añadir la inquietud y el respeto del mundo femenino. No había cuestionamiento de lo que era presentado como verdad, ni siquiera del carácter parcial de dicha verdad. Lo femenino emerge en eso que ya está ahí, en lo que ya es un dato de la realidad humana cristiana, sin transformar estructuralmente la comprensión y la vivencia de esa realidad. En segundo lugar, la inclusión suponía la continuidad del proceso de lucha por la igualdad a nivel de las instituciones sociales y religiosas, una igualdad a veces comprendida solamente de modo paritario. Si la paridad puede ser considerada, desde un cierto punto de vista, como una adquisición política, no lo es a nivel de la creación de relaciones más justas en nuestro mundo y especialmente en las Iglesias. Se puede llegar a dar una paridad sin cambio profundo de las relaciones sociales, sin comprensión de los diferentes puntos de vista. Se entra en el mundo tal como está organizado, en una cierta «ilusión paritaria». Cambios profundos nece-

sarios en el seno de diferentes grupos pueden quedar ocultos por la concepción de la paridad. Es necesario recordar aquí que en el seno de las instituciones eclesiales nunca ha habido paridad política entre hombres y mujeres, en una perspectiva cuantitativa, y que hay pocas oportunidades de que se llegue a ello en los próximos decenios (Gebara, 2001: 161-162).

La teología de la liberación, siendo coherente con ella misma, tenía que dar también espacio a la auto expresión de las mujeres como pobres y a la teología elaborada por ellas. Era necesario, según indica Julio de Santa Ana, corregir «la apariencia excesivamente machista que caracterizó el trabajo de los teólogos de la liberación hasta comienzos de esta década» (1988: 239). El aporte de un nuevo lugar hermenéutico y la mujer como nuevo sujeto teológico vienen a recrear de una forma nueva y original la manera de hacer teología. Ya no se trata sólo de hablar sobre las mujeres como objeto de reflexión, ni de hacerlo para las mujeres considerándolas sujetos pasivos. Tampoco se trata de hablar por ellas, como si fueran personas incapaces de su propia reflexión y autodefinición. Ni se trata de hablar en su nombre, sino de considerar a la mujer como sujeto que expresa su propia realidad y que tiene una propia perspectiva teológica. Como hemos dicho arriba, el punto de partida de la teología desde las mujeres es su propia realidad; es la experiencia de opresión que viven en su triple dimensión: como mujeres, latinoamericanas y cristianas. Como mujeres, se lanzan a la búsqueda de nuevos caminos de solidaridad y resisten a lo que se opone a la dignidad del ser humano. Por la realidad contradictoria de América Latina, se abren a una liberación, no egoísta ni «para sí mismas», sino una liberación integral del pueblo en el anhelo de vivir liberadas en la tierra que las hermana. Y como cristianas, se abren a la acción transformadora del Cristo Liberador que se revela en la propia historia y constituye el móvil de sus luchas. Ellas se lanzan a la aventura de poner en común el aporte femenino para recorrer juntas el camino de fe, tan oscuro a veces, en el pueblo de América Latina. La novedad de esta teología desde la perspectiva femenina consiste en que parte de las experiencias cotidianas y concretas de la realidad de ser mujer y de la búsqueda de la propia identidad. Parte de «la experiencia de fe, vivida del otro lado del poder y de la autoridad... En América Latina, el grito de la mujer brota desde dentro del grito de los pobres y oprimidos, en medio de la explotación y la miseria en que vive la mayoría de la población, y por eso, la reflexión teológica que parte de la mujer, quiere hacer oír su voz como un servicio a todos los marginados» (cf. Ritchie, 1988: 120-122).

Finalmente y tomando prestadas las palabras de Ana María Tepedino (1988: 61), podemos decir que la Teología feminista de liberación, nace en el contexto latinoamericano, nace de la vida cotidiana; busca conocerla a

través de la propia experiencia y a través de las ciencias humanas y sociales; busca interpretarla a la luz de la Biblia, entendiendo que la revelación de Dios fue hecha para todos y articulada en lenguaje humano, por lo que depende de una cultura, un tiempo y un lugar. De esta manera, tanto puede oprimir como liberar; y, por último, trata de recuperar y nombrar la experiencia de la mujer en la sociedad patriarcal para rescatar el pasado, transformar el presente y preparar el mañana.

**Bibliografía**

AA. VV. (1997). «Memoria del Diplomado en Teología y Pastoral de la mujer: "Las mujeres en la Biblia -una lectura feminista"». // *Cuaderno de estudios*, No.2, Universidad Laterana Salvadoreña, San Salvador.

Aquino, María Pilar. (1999). «Teología Feminista Latinoamericana». // *El siglo de las mujeres*, Ediciones de las mujeres, 28, 233-251.

Aquino, María Pilar. (2001). «Teología y mujer en América Latina». // *Diakonia XXV*, 97, 12-30.

Elizondo, Felisa (2001). «Las mujeres y la imagen de dios», // *Pensamiento cristiano*, 191; 379-387.

Bernabé Urieta, Carmen. (2001). «Un proyecto holístico. La teología Feminista» // *Pensamiento cristiano* 191; 369-385.

Berryman, Phillip. (1987). *Teología de la Liberación*. Siglo XXI, México.

Cobo Bedía, Rosa (1995). «Género», en Amorós, Celia (dir.) // *10 Palabras claves sobre mujer*, Navarra, Verbo Divino, 55-81.

Conti, Cristina (2001). «Hermenéutica Feminista». // *Diakonia XXV*, 97; 88-101.

Gebara, Ivonne (2001). «Teología de la liberación en femenino y teología de la liberación» // *Alternativas Pluralismo y teologías en diálogo*, 20/21, 53-171.

Ritchie, Nelly (1985). «Mujer y Cristología». // Tamez, Elsa, *El Rostro Femenino de la Teología*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 119-134.

Ritchie, Nelly (1988). *Aportes para una teología desde la mujer*. Biblia y Fe, Madrid.

Rosado Núñez, Ma. José (2001). «De mujeres y dioses», en *Palabras de Mujeres, Juntando Hilos de Teología Feminista*. // Cuadernos I Católicas por el Derecho a Decidir, Buenos Aires.

Santa Ana, Julio de. (1988). «La teología latinoamericana (1982-1987)». // *Concilium* 219.

Shüssler Fiorenza, Elizabeth. (1989) *En memoria de ella*. Desclée de Brouwer, Barcelona.

Tepedino, A. M. (1988). «Mujer y teología. Apuntes para el quehacer teológico de la mujer en América Latina», en AA. VV. // *Aportes para una teología desde la mujer*. Biblia y Fe, Madrid.

Vuola, Elina. (2000). *Teología Feminista, Teología de la Liberación. Los límites de la liberación*. Iepala, Madrid.

#### 4.5. El lenguaje místico se asoma en la modernidad

(Josué Manzano Arzate)

Таинственный язык показывает себя современности

(Хосе Мансано Арсате)

**Резюме.** Данная статья показывает, что под языком современности, открытого Декартом, находится язык, который отсылает к божественному, но современная эпоха выхолощивает как язык, так и самого человека, и вследствие этого заставляет божественное преломляться через обстоятельства, которые искажают его изначальную тайну. Современность служит препятствием на пути пересоздания творения в миф или в танец, как воспоминание о священном времени. Как это ни парадоксально, но феноменология Гуссерля вновь открывает возможность исследования жизненных феноменов данного типа. Мы говорим о парадоксальности, ибо с точки зрения самого Гуссерля именно к Декарту восходит начало феноменологического движения.

**Resumen.** EL presente artículo muestra que debajo del lenguaje de la modernidad que inaugura Descartes subyace un lenguaje que remite a lo divino, sin embargo, ésta época mecaniza al lenguaje, al hombre y en consecuencia obliga a que lo divino se represente mediante circunstancias anexas a la misma iniciación. La modernidad aparece entonces como un obstáculo para que el momento de la creación se haga presente en el momento en el que se recrea un mito o una danza que rememore un tiempo sagrado. Paradójicamente, con la fenomenología de Husserl se abren nuevamente las investigaciones para este tipo de fenómenos vivos. Decimos que paradójicamente porque según Husserl es Descartes quien inicia la fenomenología.

**The resume.** The present article shows that under the language of the modernity that inaugurates Descartes cards it sublimates a language that this one sends to divine thing, nevertheless, epoch mechanizes to the language, to the man and in consequence it forces that the divine thing is represented by means of attached circumstances to the same initiation The modernity turns out to be at the time as an obstacle in order that the moment of the creation become present in the instant in which there enjoys itself a myth or a dance that he recalls a sacred time. Paradoxically, with Husserl's phenomenology the investigation are opened again for this type of alive phenomena. We say that paradoxically because according to Descartes cards Husserl, it is he who initiates the phenomenology.

El presente acercamiento a la religión está auspiciado por dos vertientes; la primera es la de la filosofía; la segunda, que es donde encontramos los temas propios del ser humano es el lenguaje; ésta línea la podemos sustentar de la siguiente manera: ¿podemos dudar de la existencia del lenguaje? no, en lo absoluto. ¿De qué está construido el lenguaje? de oraciones, tenemos que agregar sin ningún titubeo, que a su vez, que también están constituidas de palabras. En el lenguaje es donde encontramos las palabras religión, sagrado, mito, rito, símbolo, filosofía, trascendencia, immanencia, templo, nostalgia, tristeza, esencia, existencia, ser, nada, etc.

El lenguaje es la segunda vertiente entonces, desde la cual junto con la filosofía se va a observar el hecho real de la existencia del hombre conocido como religión. Debemos aclarar que no vamos a utilizar algún método



lingüístico específico para analizar tal hecho, sino que es el lugar donde encontramos tales fenómenos y son estos los que nos proponen la siguiente pregunta, ¿de qué hablamos, cuando hablamos de filosofía de la religión?

Para ser más explícitos anexamos lo siguiente, cuando hablamos de filosofía y de lenguaje, hablamos de dos cosas que antes aparecían como una estructura epistémica indisoluble y separadas, es decir, con estas dos vertientes observamos al sujeto de conocimiento y al objeto por conocer, lo que se da entre estos dos es una representación. Esto era la estructura clásica y lineal del conocimiento, era un esquema iluminado por el método cartesiano, no podía haber nada ambiguo que pudiera conocerse, además el tema estará enmarcado desde la modernidad inaugurada por Descartes quien afirmaba lo siguiente; “He advertido hace ya algunos años cuántas cosas falsas he admitido desde mi infancia como verdaderas, y cuán dudosas son todas las que después he apoyado sobre ellas; de manera que, por una vez en la vida, deben ser subvertidas todas ellas completamente, para empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseo establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias” (Descartes, 1997: 15).

Descartes marca el espíritu de la modernidad, que es el nuevo espíritu que se objetiva, *la naturaleza ya no va a mostrar nada natural*, los dioses, los mitos, los ritos, los símbolos son despedidos de la tierra por el racionalismo; la razón como única posibilidad de conocimiento ejerce su potestad sobre las huestes de lo sagrado, que pasa a ser todo aquello que se ha conocido como lo irracional. La duda metódica de Descartes es una especie de afirmación de lo fundante de la razón, es decir, es la autoafirmación de un dios racional. El mismo camino sigue Spinoza y Leibniz, los dos son herederos de la racionalidad como único camino para llegar a dios. No hay rito, no hay sacrificio, no hay símbolo alguno que nos pueda conmover, de hecho, hoy mismo en los inicios del siglo XXI somos en mayor parte racionalistas, pues los mitos griegos o de otra cultura nos suenan más bien a una invención metafórica de la literatura antigua.

En el siglo XIX hay sus excepciones; Max Müller es una de ellas junto con su obra *La mitología comparada*. A este autor se le considera como patriarca del nuevo saber, “de la moderna ciencia de las religiones” (Gómez Caffarena, Mardones (Coords), 1992: 15). Después de él, podemos traer a comparecer el nombre de Husserl; a partir de sus investigaciones, se derivan tres corrientes fenomenológicas que abren un panorama más amplio en torno al fenómeno religioso, que la modernidad, que ya tenía su germen en Platón, paradójicamente no logro sepultar. Las tres corrientes que mencionamos son las siguientes, a saber; “La primera estudia la religión con el método fenomenológico tal como lo elabora Edmund Husserl y llega al

descubrimiento de “lo eterno en el hombre”, a la explicación y la fundamentación de la dimensión religiosa de la persona y, en definitiva, a una antropología religiosa” (Ibíd: 17). En el mismo sentido, podemos citar “La segunda corriente, a la que se atribuye más propiamente el nombre de fenomenología de la religión, surge de la aplicación a los datos de la historia de las religiones de algunos aspectos del método fenomenológico [...] sobre todo la preocupación por la captación de la esencia o estructura de la religión por medio de sus manifestaciones históricas y la comprensión del significado que se hace presente en todas ellas en virtud de la peculiar intención de la conciencia que se ejerce en el mundo de lo sagrado al que todas ellas pertenecen” (Ibíd: 18). A la tercera se le conoce como *comparative religion* o historia de las religiones; “Está constituida por historiadores de la religión que prolongan los resultados de su investigación histórica hacia conclusiones de carácter sistemático que permitan organizar los fenómenos, elaborar los tipos más importantes en los que se agrupan y proponer categorías para el estudio de los elementos comunes que ponen de relieve la comparación de los datos de la historia” (Ibídem).

Existe un reordenamiento en el ámbito de los estudios no solo de la religión, sino de la filosofía misma después de la fenomenología. Con la herencia científica auspiciada por el racionalismo, el investigador era ajeno a la subjetividad, se experimentaba bajo condiciones bien vigiladas y controladas. Pero el hecho religioso no puede ser eso, de hecho, es todo lo contrario. Los mismos investigadores, al igual que los de cuño metafísico (Platón, Kant, Hegel, Descartes etc.), apuestan sus resultados por una presencia consciente de algo más elevado y profundo al mismo tiempo que el mismo hombre; esta presencia es un rasgo fundamental en todas las religiones y se manifiesta de diversas formas. Así que el esfuerzo de la filosofía por secularizar su lenguaje de cierta manera no ha podido ser completado.

Ahora bien, observemos nuestras fiestas religiosas y nuestro lenguaje, las fiestas son un hecho que no podemos negar, nuestro lenguaje habla de ellas; se dice que, en el imaginario colectivo habita un prejuicio que se le atribuye a Marx; *las fiestas religiosas son opio para los pueblos*, demos por sentado eso, como un gesto de cortesía, pero el hecho tanto del lenguaje como de la realidad es que hay un fenómeno, existe un hecho indubitable, innegable a nuestros sentidos; es el “hecho religioso”, “Con el término *hecho religioso* designamos un sector de ese hecho más amplio que conocemos como fenómeno humano. Se trata de un sector importante por la cantidad y la variedad de manifestaciones que comprende y de un sector permanente que ha acompañado la evolución del hombre a lo largo de todas sus etapas” (Ibíd: 13)\* Tenemos más de dos mil años de religión y

sólo aún casi dos mil quinientos años de filosofía, debajo del discurso filosófico se encuentra el mito griego, grandes héroes y villanos, unos llamados Apolo, Hermes, Sísifo, Musas, otros nombrados Dionisos, Ménades, Bacantes; todos estos nombres dan pie a la creación literaria y al arte religioso. El mito es una incipiente manifestación de la autoconciencia del hombre, las oraciones, las pinturas, sus ritos, sus poemas y sus leyendas nos muestran la forma en la que los hombres los conceptualizaban y a su vez se autointerpretaban.

¿De qué habla una oración? ¿Qué es una oración? Habla de dos cosas; del que hinca la rodilla (el hombre) y del que lo observa desde lo alto (Dios, cualquiera que sea); habla del que está lleno de carencias y del que puede hundirlo o levantarlo. La oración es una experiencia subjetiva que alude a lo trascendente, a lo otro; cuestión que ya la escuela de Comte parecía negar y borrar con tal hecho. ¿Cómo es posible que un fenómeno vivo llamado oración, ha podido ser negado para la humanidad con el simple apellido de un investigador? Creemos que estamos en una era donde la megalomanía filosófica crece cada vez más; y creemos que se ha dado desde aquella frase tan polémica; *dios ha muerto*. Pareciera, "... que la ciencia había expulsado del campo a la religión como base intelectual sería para la organización de la sociedad; pero no podía realizar la función que la religión desempeñaba. Esto dejó un enorme vacío en la existencia espiritual de la gente moderna, que Durkheim sabía que debía llenarse, pero que era incapaz de imaginar cómo" (Rappaport, 2001: 9).

Por otro lado, la oración habla del ser humano y de lo divino; este ejercicio es uno de los que puede llevar a experimentar lo divino; "... los dioses no pueden ser inventados, ni ideados, ni representados, sino únicamente experimentados" (Walter, 2007: 14). Dentro de esta lógica debemos de suponer (y habría que decir creencia en lugar de suposición), que los griegos, los egipcios, los nahuas antiguos experimentaban a sus dioses, eso los diferencia de nuestra modernidad. En la modernidad todo se experimenta de forma exógena, pero los dioses se experimentaban de forma endógena. De manera análoga, existen varios prejuicios que nos alejan de los mitos al igual que de la oración; "... esos antiguos mitos debían de parecer tan inverosímiles a las épocas posteriores que sólo se podía elegir entre declararlos absurdos o, como aquellos mitos filosóficos, atribuirlos a las lucubraciones de una fantasía ensimismada" (Ibíd.: 30). Debemos preguntar, a qué viene esa cierta presunción de los científicos apodados filósofos en considerar sus investigaciones por encima de la palabra que dice verdad, pues; "... la voz  $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$  -que no quiere decir otra cosa que "palabra"- significa originalmente la palabra que habla no de lo pensado,

sino de lo real” (Ibidem). Nuevamente se pone de relieve la relevancia que se la ha dado al discurso filosófico y en consecuencia a la tradición antigua. Cómo puede ser la filosofía una ciencia crítica de la cultura, cuando socava sus más profundos cimientos, y mediante este ejercicio a lo sagrado lo vuelve una especie de mentira.

En lo posible, vamos a retomar algunos puntos que se han abordado sobre la filosofía de la religión para realizar una reflexión en torno del fenómeno religioso del ser humano. En su texto de *teofanía* Walter Otto propone algunas ideas pertinentes para el ámbito de la religiosidad griega; en las religiones monoteístas Dios es, y esto no puede ser dudado, con los griegos tampoco se duda de la existencia de los dioses, pero hay una característica diferente, los dioses no hablan de sí mismos, de cierta manera no les interesa autoafirmar su propia existencia. Si los dioses griegos son recordados, sólo es por su presencia en la conciencia del hombre de tal manera que lo subyuga y lo postra ante él. Lo que se hace presente mediante el mito originario es el ser; “En todo mito originario se revela un Dios con toda su esfera viviente. El Dios, no importa el nombre que se le dé ni cómo se lo distinga se sus semejantes, no es jamás una potencia singular, sino siempre todo el Ser universal en la revelación que le es particular...” (Ibid.: 28). Lo universal precede a lo particular; de hecho, desde el ámbito filosófico la tarea consiste en comprender esta oposición o este despliegue. Lo particular no puede definir a lo universal, ni siquiera pensándolo como una semilla en germen, desarrollamos nuestro ejercicio filosófico desde el siguiente presupuesto analógico; hemos visto la vida mediante la naturaleza, pero no hemos visto la esencia de la vida, de igual manera, sólo hemos visto la representación de lo divino, pero no hemos visto la esencia de lo divino. Pero, no podemos partir de la esencia, esto nos ha enseñado la tradición metafísica, entonces, sólo lo podemos hacer a partir de su manifestación. La diferencia que vemos de la epistemología filosófica con la epistemología de la religión es que; *el fondo mismo del ser mismo del ser* -como dice Walter Otto- ha transformado al hombre. Las categorías de la filosofía de la religión provocan un sisma en los estudios de los temas del hombre que lo lleva a la comprensión de su ser, de cierta manera, la filosofía también lo hace, pero no existe una intensidad de la misma magnitud en ambas. El ser de la filosofía es algo impersonal; el ser del mito es “algo que desciende y se hace humano” (Ibid.: 34).

La estructura del conocimiento de la Filosofía de corte clásico que subyace en nuestra modernidad, no posibilita un acercamiento al Universal, pero, las categorías, mejor dicho, los hechos religiosos que la fenomenología ha puesto ante nuestro interés, nos muestran, que, aunque no existe una homogeneidad en la misma experiencia de los mismos actos, si hay algo que

subyace en ellos; tomamos como ejemplo al culto y al mito como formas de hacerse presente lo Universal; “No sólo no existe ningún culto auténtico sin mito, sino tampoco ningún mito auténtico sin culto. En el fondo, los dos son una y la misma cosa. Esto es de una significación decisiva para la comprensión de ambos” (Ibíd: 32). Los estudios sobre la religión no han sido posibles sin la aportación de Nietzsche para que se origine un quiebre en estos, y se pueda acceder a los fenómenos desde otra perspectiva. Hay un viraje, algo que Nietzsche ya anunciaba en el *Nacimiento de la tragedia, ahora el símbolo es el cuerpo*. De esto se sigue algo que Otto afirma; “¡Recordemos la conmovedora santidad de los gestos rituales, de las posturas y movimientos, el magnífico lenguaje de los templos y de las estatuas divinas! Éstas son manifestaciones de la verdad divina del mito, no menos directas que las manifestaciones verbales, a las que sólo se quiere aceptar como revelaciones” (Ibidem). Pensado el cuerpo y la ciudad como un símbolo nos lleva a la experiencia inmediata de experimentar la vida y su entorno como un lugar donde se levantan símbolos de lo mítico. El mito esta en torno nuestro, en forma de movimiento corporal motivado por la danza, las posturas son expresión de algo infinitamente superior, son en un lenguaje nietzscheano una afirmación de la vida, pues, la fe sería afirmar la falta de vida, el hálito en la garganta que anuncia una especie de muerte prematura.

La muerte del cuerpo pensando en lo anterior se nos muestra como el exceso de vida, el exceso del mito desbordando al cuerpo mismo, la muerte como exceso de vida *es la revelación en el ser humano, son el mito mismo revelado* (Ibíd: 33). El cuerpo contorsionado por la danza, es la encarnación misma del mito, y en este sentido debe pensarse la vida. Mito, palabra y danza, son la reunión de lo divino, pues no hay palabra sin cuerpo, ni tampoco cuerpo sin palabra.

Aunque hemos afirmado lo anterior sin tapujo alguno, debemos de aclarar algo; en la metafísica se plantea el problema de cómo lo Uno se hace presente en lo múltiple; de cierta manera, en el hecho religioso se da la misma estructura; es decir, cuando lo divino se hace presente no lo hace como uno, como algo puro, sino como misterio. Al hecho de la hierofanía – que es el término que acuña Eliade- le hermana, por decirlo de alguna manera, el caos, pues, “... lo sagrado no se presenta nunca en estado puro ni en sí mismo... la manifestación de lo sagrado a través de alguna cosa diferente de él mismo; aparece en objetos, mitos o símbolos, pero nunca completo, ni de modo inmediato ni en su totalidad. De este modo, junto a la homogeneidad de naturaleza las hierofanías presentan una heterogeneidad de formas bastantes desconcertantes: ritos, mitos, formas divinas, objetos, símbolos, hombres, animales, plantas, lugares. Cada una de estas categorías tiene su propia

morfología que revela a la vez una modalidad de lo sagrado y una situación particular del hombre en relación a lo sagrado" (Ries, 1989: 71, 72).

No solamente el cuerpo es un símbolo, afirmarí­a Nietzsche, sino que todo el mundo, toda la realidad es un mundo de símbolos; o dicho de otra manera, la realidad tendría que observarse como un símbolo de símbolos. Lo que obnubila tal visión es la conceptualización moderna que tiene el hombre de la realidad, no hay nada eterno, todo es histórico. Podemos afirmar que delante del hombre no hay nada, porque todo es medible, no hay nada sagrado queremos decir, la individualidad se vuelve más dolorosa por el hecho de percibir la realidad como algo frío y insentido.

Sin embargo, la estructura religiosa del hombre lo lleva a renovarse constantemente mediante ritos de iniciación; el mundo moderno está condenado a un sinsentido porque no hay ritos de iniciación profundos ya que contengan un matiz de eternidad en su existencia; "Las iniciaciones significativas, de capital importancia en las sociedades tradicionales, son prácticamente inexistentes en el mundo moderno occidental" (Eliade, 1996: 9). Existe un aislamiento producido por el individualismo, de esta manera, el subjetivismo como forma de experiencia en la modernidad está caracterizado por lo siguiente; por la ausencia de dioses, por la negatividad a la apertura para adquirir otras formas de vida, por la apuesta a una vida histórica que lleva a la disolución de la vida en el instante, las innovaciones que se dan constantemente en esta época, son consideradas como avances de la tecnología, el hombre es el centro; *el hombre es el centro pero sin mito y sin culto*. "Porque la repetición simbólica de la creación implica una reactualización del suceso primigenio, y por consiguiente, de la presencia de los dioses y sus energías creativas. El regreso al comienzo encuentra su expresión en una reactivación de las fuerzas sagradas que se manifestaron en la primera ocasión. Si se restaura el mundo al estado en que se encontraba en el momento en que nació, y si son reproducidos los gestos realizados *por primera vez* por los dioses al principio, la sociedad y todo el cosmos se convierten en lo que fueron: puros poderosos, eficaces, y con todas las posibilidades intactas" (Ibid: 14).

Nuestro ensayo comienza con la alusión al lenguaje como lugar donde se dan las palabras, y en este sentido hemos llegado hasta este momento a pensar toda la realidad como un complejo mundo de símbolos, por lo que uniendo las dos razones, pensamos la realidad como un lenguaje simbólico que se da en forma de misterio. Ya no se observa tal misterio, la modernidad ha puesto sobre este lenguaje una estructura gramatical, una funcionalidad técnica, un sentido de pragmaticidad histórica. Tal vez por esto los hombres antiguos se cuidaban de olvidar los ritos de iniciación, en este sentido, pesar

la muerte como lenguaje simbólico, nos lleva a pensar la muerte como misterio y sentido de la vida; “La muerte iniciática es indispensable para el inicio de la vida espiritual. Su función debe entenderse en relación a lo que prepara: el nacimiento a un modo de ser más elevado” (Ibid.: 15). Existe una gran diferencia entre la muerte simbólica entendida como renacimiento y la muerte moderna, la primera otorga un sentido de misterio y de calidez humana; la segunda otorga un sentido a la medicina, se desarrolla una concepción mecanicista del mismo cuerpo, se observa a este cubierto con una bata blanca sobre una cama y dentro de un hospital que circunscribe todo a algo predecible. Todo está reducido y enmarcado a un discurso biológico, la muerte sólo es la pérdida del ser, el cuerpo después de perder el ser, ya no habla de nada más, ya no permite pensar al hombre de otra forma. Afirmamos lo anterior porque a diferencia de la muerte biológica, “la muerte iniciática es indispensable para el inicio de la vida espiritual... la muerte iniciática suele aparecer simbolizada, por ejemplo, por la oscuridad, por la noche cósmica, por la matriz telúrica, la cabaña, el vientre de un monstruo” (Ibidem). De hecho, el renacimiento también se da en el bautismo, de allí que se cuente que tal acto se llevaba a cabo en las grutas profundas de la tierra, que se encontraban debajo de un orificio por donde pasaba la luz, tal es el lugar donde se narra el bautizo de Jesús por parte de Juan el Bautista.

A diferencia de la modernidad, donde el hombre cree que se hace y se rehace a sí mismo, se marca una diferencia con el mundo arcaico; el hombre se hace por *lo otro*. Pero la creación del hombre por *lo otro*, necesariamente, y como una forma de equilibrio con la época moderna, implica conocer las características de eso que no es natural, pero que habita en la naturaleza. Para poder alcanzar el modo de vida iniciático hay que conocer realidades que no forman parte de la naturaleza sino de la biografía de los seres sobrenaturales, y de ahí arranca la historia sagrada preservada en los mitos. De lo anterior comprendemos la explicación de Hesiodo en su *Teogonía*, donde aparecen los titanes, las musas, las arpias, las ménades etc. El canto de las musas tiene su justificación para demostrar la belleza de lo creado por el Ser supremo, el que no puede venir de menos a más.

Entonces para concluir, el hombre como parte del lenguaje conoce las palabras mito, rito, símbolo, etc., pero estas palabras están cargadas del sentido de la modernidad que está a su vez preñada de historicismo, sin embargo, el hombre tiene una necesidad la de voltear hacia el misterio, en este momento se percata de que debajo de su interpretación moderna existe una cosmovisión, ésa se asoma como rayo de luz en la penumbra mediante el lenguaje, ya sea gráfico, ya sea litúrgico etc. Por lo que queda

la tarea de repensar la dimensión del lenguaje místico debe de considerar que la modernidad de cierta manera a obturado el sentido su sentido para inaugurar otro más mecánico, de esta manera el lenguaje que en un tiempo perteneció a lo místico se torna en moda retomando los elementos del teatro, la danza y la música.

Los elementos propios mediante los que se hacía presente lo divino ahora pasan a ser elementos de la modernidad, su sentido ahora es el siguiente; divertir a los espectadores.

***Bibliografía***

- Descartes, Rene. (1997). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Gredos, Madrid.
- Gómez Caffarena, J. y Mardones, J.M. (Coords.). (1992). *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*. Barcelona, Antrophos.
- Rappaport, Roy A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press.
- Otto F, Walter. (2007). *Teofanía el espíritu de la antigua religión griega*. Madrid, Sexto Piso.
- Ries, Julien. (1989). *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid, Encuentro.
- Eliade, Mircea. (1996). *Nacimiento y Renacimiento*. Cairos, Barcelona.



## 5. RELIGIÓN EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO HUMANO 5. РЕЛИГИЯ В ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ

### 5.1. La autoconciencia profética de fray Bartolomé de Las Casas (Marco Urdapilleta Muñoz)

#### Пророческое самосознание фра Бартоломе де Лас Касаса (Марко Урдапиета Муньос)

*Resúme.* Фра Бартоломе де Лас Касаса считается пророком, но отнюдь не пророком апокалиптического типа, широко распространенного в Средние Века и эпоху Ренессанса. Ключ к истолкованию этого пророчества заложен в том смысле, который придал этой харизме Фома Аквинский, и которая сегодня именуется «библейским вдохновением», а также в реформаторской деятельности Лас Касаса в пользу индейцев, деятельности, которая, в общем и целом, совпадает с обличающими пророками, разоблачавшими идолопоклонство своего народа и требовавшими его возвращения к Богу под страхом строгой кары. Кроме того он и сам себя воспринимает в качестве божьего помазанника, чья миссия – осуществлении мира и справедливости.

*Resumen.* Fray Bartolomé de Las Casas se consideró un profeta, pero no apocalíptico, como los que abundaban a fines de la Edad Media y Renacimiento. La clave de su posible percepción está en el sentido que le da Tomás de Aquino a este carisma - llamado ahora "inspiración bíblica" - así como su actividad reformadora a favor de los indios que coincide, a grandes trazos, con la de los profetas veterotestamentarios, que también denuncian la idolatría de su pueblo y exigen su conversión a Dios, so pena de un fuerte castigo divino. Además, se percibe como un elegido por Dios para cumplir sus tareas de paz y justicia.

*The resume.* Friar Bartolome de Las Casas was considered a prophet, but not apocalyptic, like that abounded in the late Middle Ages and Renaissance. The key of his posible perception is in the sense that St. Thomas gives this charisma -now called "biblical inspiration" - as well as its reform activity in favor of the Indians that converges, in broad strokes, with the prophets of the Old Testament action, who denounce the idolatry of his people and demand their conversion to God, on pain of a strong divine punishment. Also he perceived himself as the one chosen by God to accomplish their tasks of peace and justice.

La polémica sobre la actuación profética de fray Bartolomé de Las Casas inició pronto. Motolinía (, en una carta dirigida al Emperador fechada el 2 de enero de 1555, llama al obispo de Chiapa "no verdadero profeta" debido a que su oposición a la conquista iba en detrimento del mandato de la prédica universal del Evangelio: "Y dice más: que por estos muchos tiempos y años nunca habrá justa conquista ni guerra contra indios. De las cosas que están porvenir, contengibles, de Dios es la providencia, y Él es el sabidor de ellas y aquél a quien su Divina Majestad las quisiere revelar, y el de Las Casas en lo que dice quiere ser adevino o profeta, y será no verdadero profeta, porque dice el Señor será predicado este Evangelio en todo el universo antes de la consumación del mundo" (Motolinía, 1990: 211).

Posteriormente, fray Antonio de Remesal, el primer biógrafo del obispo de Chiapa, anotó en su *Historia general de las Indias Occidentales*, impresa por primera vez en 1619, que en el convento de San Gregorio de Valladolid, en el cual pasó fray Bartolomé sus últimos días, lo llamaron Elías y a su inseparable compañero, el padre Ladrada, Eliseo. Las Casas es comparado ahí con el profeta Elías por el celo que puso en la defensa de la justicia y el honor de Dios, y Ladrada porque se ajusta a la idea de ser el sucesor -o discípulo- de Elías.

Las Casas, por su parte, no alude expresamente a su condición de profeta, aunque, como observa Michel Chenu (Chenu, 1964 II: 221), se siente poseedor de un tipo especial de conocimiento: “Yo sé por cierta e inefable sciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos”. Esta frase indica que fray Bartolomé sitúa su pugna por la justicia en el marco de un conocimiento que no es común, que no está al alcance de todos; ¿podría tratarse de un conocimiento que pudiera calificarse como profético?

La duda adquiere un nuevo cauce, esta vez por vía indirecta, cuando el dominico señala que la acción del rebelde Francisco Roldán\* de liberar a los tainos de la encomienda y el tributo tuvo un alcance profético: “Y cosa fue ésta, cierto, maravillosa, y juicio de Dios muy claro, si con ojos limpios entonces lo vieran y agora lo miramos: que aquel Roldán -sin saber quien lo movía mediatemente, que era la divina providencia, pero inmediata [mente] su propria [sic] ambición, cudicia [sic] y maldad -fuese profeta en la obra como Caifás lo fue en la palabra; y a ambos movió la voluntad y providencia de Dios. Caifás, diciendo que convenía que Cristo muriese por todo el pueblo porque toda la gente no pereciese, más por el odio que a Cristo tenía que por la salud común, empero, sin saber lo que decía, profetizó. Roldán, por su propria [sic] malicia permitida de lo alto, y por se hacer rico y señor, tomó y se arreó del oficio y título, sin saber lo que hacía, de los pueblos y gentes de esta isla opresas llamándose defensor y liberador [...] Luego en tomar el oficio y apellido de redentor, aunque por robar él [ Roldán] y ser señor, como Caifás diciendo y el haciendo, profetizó (1994 I: 978).

No obstante, Roldán no es profeta, afirma Las Casas, porque no es consciente de que sus acciones han sido inducidas por Dios; su acción, dicen los teólogos escolásticos, obedece más a un “instinto profético” que a un dictado de Dios. Simplemente es un instrumento de la providencia. En el caso del obispo de Chiapa, ¿es posible pensar que fray Bartolomé pudo haber comprendido su actuación en las lindes del profetismo cuando asume el papel de liberador (o “redentor”) de los indios oprimidos? En primer lugar se observa

---

\* La *Historia de las Indias* que utilizo es crítica por tal motivo mis intervenciones en el texto las marco con negritas; el resto de las acotaciones son de los autores de la edición.

que sin duda alguna el obispo percibe su reforma de la política indiana como un compromiso con la justicia y verdad de Dios. Por otro lado, la cita de Sahagún indica, por la vía de la negación, que fray Bartolomé si pudo haber sido considerado su saber en el marco profético, aunque el franciscano no lo acepta porque contradice la idea de la prédica universal del Evangelio.

Tales conjeturas llevan por necesidad a la pregunta acerca del sentido en que está siendo usada la palabra “profeta” en el siglo XVI. En el primer lugar se trataría de ver si no lo es en un sentido traslaticio y que en realidad apunta hacia la figura del “sabio”, que es el individuo que por su propia “inteligencia natural”, al comprender los signos del presente en correlación el Plan de Dios es capaz de predecir sucesos futuros, mas sus predicciones son falibles. Este deslinde lleva también al planteamiento de las condiciones de la actuación de los profetas en el siglo XVI.

En la comprensión del profetismo en este periodo es indispensable el punto de vista de Santo Tomás, pero antes de revisar su teoría es necesario repasar las líneas más importantes que configuran el profetismo en el ámbito judeocristiano.

La idea central del pensamiento de los profetas es descubrir qué es lo que Dios quiere del hombre. El conocimiento del designio divino y por consiguiente actuar en conformidad con él significa la salvación, la felicidad. De ahí que los profetas jueguen un papel de primer orden en la comunidad de creyentes pues son quienes transmiten la “ley de Dios”, como lo indica la voz griega *προφητης* (“el que habla por otro”). Los profetas, entonces, hablan por inspiración divina y prestan su voz para transmitir el mensaje divino (“revelación”).

La palabra “ley” significa “instrucción de Dios” y, de acuerdo con el sentido estricto de la palabra hebrea que se traduce por ley, *torah* “incluye no sólo los mandatos sobre la conducta a seguir, sino también verdades acerca de Dios mismo y de Su actividad. Cubre todo lo que los profetas mentaban al hablar del conocimiento que viene de Dios. Así, pues, la ‘ley de Dios’ es usada por ellos en el sentido general de revelación divina” (Mattuck, 1962: 60). Cuando hablan de la Ley los profetas casi siempre la refieren como un conjunto de requisitos morales. Por esta razón puede decirse que es una ley moral que expresa a Dios porque “Surge de la naturaleza de Dios y expresa su amor y su justicia, pero también está en conformidad con la naturaleza del hombre” (Mattuck, 1962: 70).

Esta ley implica un contrato de carácter espiritual entre el hombre y Dios, descrito como una “Alianza” y mediante ella se muestra al hombre los principios éticos fundamentales atribuidos a Dios y ordenados a los hombres, que son:

A) La "misericordia" y también "fidelidad" o "lealtad o amor apasionado" hacia Dios. Ésta, continúa Mattuck (1962: 75), "si se le traduce en acciones, requiere un culto a Dios, con un espíritu de amor fiel, y una conducta hacia los hombres que exprese amor o bondad." Es, pues, la expresión del amor a Dios y la defensa radical de él frente a todo tipo de ídolos. El mensaje no se refiere únicamente a los ídolos o dioses de otros pueblos no hebreos; encierra un sentido más profundo cuando advierte que cualquier realidad puede ser divinizada tornándose el creyente en idólatra. Según esto, el culto al poder militar, a la riqueza (la codicia) -que son generadoras de injusticia- pueden ser convertidas en actividades idolátricas. De ahí que los actos de culto en sus formas más diversas (fiestas, peregrinaciones, ofrendas, sacrificios, rezos) hayan sido censurados por los profetas cuando se transforman en tranquilizantes de conciencias. Esto significa que de manera particular se pone en evidencia la falsedad del culto a Dios que rinden los impíos en los templos.

B) El "derecho". En principio expresa el gobierno de Dios sobre el universo y traduce la idea de orden natural y también de Su justicia; en este sentido, significa también ley o juicio justos y después derechos. Ordenado este principio a los hombres manifiesta el mandato de seguir la Ley divina. De tal forma resulta que "El deber de los gobernantes y los jueces humanos es hacer que sus juicios y leyes sean conformes a la justicia y gobierno divino. El juicio justo y la ley justa encarnan el derecho" (Mattuck, 1962: 76-77). En consecuencia, los profetas a menudo manifiestan una actitud crítica, de denuncia, ante los problemas sociales y de culto. Es, en parte, una cuestión de justicia social, es decir, se plantea una consideración por los derechos humanos de los más débiles de la sociedad, los pobres. De ahí que como acto, el profetismo se dirija a detener ciertas perversiones de quehaceres cotidianos y concretos, sobre todo en rubros como la administración de la justicia, el comercio, la esclavitud, la posesión y uso de los medios de vida, el salario, los tributos e impuestos y al mismo tiempo ataca frontalmente al robo, asesinato y lujo. Además, las censuras de los profetas no van sólo contra los individuos, sino también contra el sistema social que generaba los males. Exigen, entonces, reformarlo. Sin embargo, como lo advierte Mattuck (1962: 104), para los profetas la justicia social no es un fin en sí; los profetas no son en primera instancia, reformadores sociales. Exigen una reforma social como parte de una reforma religiosa. Su humanitarismo es inherente a su aprehensión de Dios y a su devoción por Él. Dios pide la justicia social. Por medio de ella, una nación puede unirse a Él. Por ello ven como una obligación del gobierno la promoción de la justicia social.

C) La "justicia", que se entiende en Dios como la perfección moral y en el hombre como la virtud, la excelencia moral que traduce la idea de un vida recta.

Este conjunto de principios éticos está dirigido a los individuos y a la vida social, su práctica implica llevar una vida buena cuyo norte es la Ley de Dios.

Por otra parte, si la tarea del profeta es fundamentalmente la de manifestar los juicios de Dios para que su pueblo siga Su Ley y se salve, para cumplirla se dedica a encontrar los signos de la relación del presente humano y el plan de Dios. El profeta, por consiguiente, está muy atento a lo que hace su pueblo en el presente, para observar lo que pueda sobrevenir a los hombres en el futuro a raíz de su conducta: "El profeta interviene en esta historia en nombre de Dios; y tiene la misión de hacer vivir plenamente a sus contemporáneos en el presente, revelándoles el plan de Dios que en él se desarrolla. La palabra de Dios que proclama el profeta va ligada ante todo a las circunstancias presentes. También se interesa, desde luego, por el porvenir, pero en cuanto que le da sentido al presente, en cuanto que sostiene la esperanza de los oyentes recordándoles la meta a la que se acercan, el día en que Dios establecerá definitivamente su reino en el mundo. Pero ese "día" sigue estando oculto; hay un "velo" que oculta el final de la historia a los ojos humanos" (Monloubou 1985: 5).

Tal inquietud escatológica tiene en perspectiva el momento que será la meta de la historia, pero el futuro inquirido por los profetas posee un carácter intrahistórico de ahí que no sean apocalípticos, aunque tengan presente el fin de la historia, y que su preocupación acerca del porvenir muy bien pueda entenderse como un planteamiento por la justicia y la paz en los lindes temporales de la historia. Hay que tener en cuenta, además, para comprender el pensamiento profético la afirmación de que el futuro es obra de Dios y la salvación viene de Él: Dios revelaba a sus profetas lo que quería para salvar a su pueblo, no obstante el hombre podía contradecir a los profetas. De ahí que la predicación profética tenga dos modalidades: de *animación*, si los destinatarios del mensaje se comportan de acuerdo a la Ley; es predicación de aprobación, consuelo; en cambio, es de *reprensión* si los destinatarios no mantienen la Ley; entonces la predicación se torna denuncia y amenaza de castigo.

Para concluir este punto y antes de estudiar a Santo Tomás, cabe considerar la entrada del Nuevo Testamento en el marco del profetismo veterotestamentario. Los profetas del Antiguo Testamento, a partir de la revelación hecha por Dios a Moisés, recibían de manera dosificada, según los tiempos y momentos de la historia del "pueblo de Dios", puntos de revelación que iban enriqueciendo y completando el mensaje de salvación. Ahora, para los cristianos la plenitud de esta manifestación se cumplió con

Cristo, quien estableció la palabra de Dios, el mensaje de salvación, y la vertió de modo inmediato a los apóstoles para que la conservaran y transmitieran. Los profetas cristianos posteriores no recibieron revelación alguna que añadida, quite ni cambie algo sustancial, pues la Verdad ya ha sido revelada por Cristo.

De todo lo expuesto puede concluirse que la profecía en forma alguna resulta extraña a la comunidad cristiana; incluso es tan importante que rechazar su existencia significa poner en duda la existencia de Dios y su omnipotencia.

Santo Tomás aborda la profecía como un tipo de conocimiento que no puede ser alcanzado por la inteligencia humana: "La profecía, entonces, consiste, primero y principalmente, en el conocimiento, pues los profetas se llaman así porque conocen las cosas que están lejos del entendimiento natural de los hombres" (*S. Th.* 2-2 q 171, a1 r). Y agrega que el origen de este conocimiento es Dios mismo que se revela a los profetas: "Ahora bien, el principio de cuanto es objeto del conocimiento sobrenatural que por la profecía se nos da a conocer, es el mismo Dios, el cual no ven los profetas en su esencia" (*S. Th.* 2-2 q 171, a2 r). Entonces el "conocimiento profético se realiza mediante la luz divina, que nos puede dar a conocer todas las cosas, tanto divinas como humanas, tanto espirituales como corporales, y así a todas se extiende la revelación profética" (*S. Th.* 2-2 q 171, a2 r). Tomás distingue tres géneros de conocimiento profético y su diferencia radica en el punto de alejamiento o proximidad en que se halle del conocimiento natural en el acto mismo de la aprehensión del objeto (*S. Th.* 2-2 q 171, a3 r). El primer género abarca los casos en que se conocen aquellas cosas que están fuera del alcance de una determinada persona, pero no de todas. Por ejemplo, puede decirse que alguien conoce los pensamientos ocultos de alguien, lo que sucedió en otro lugar sin estar presente él, etc. Estos conocimientos pueden ser dados a conocer por la razón humana, no obstante de más alta manera son dados a conocer por la revelación divina. En el segundo género se encuentra el conocimiento de aquellas cosas que superan la facultad intelectual de todos los hombres debido a la deficiencia de la mente humana. El ejemplo claro es el misterio de la trinidad. El tercer género apunta hacia aquellas cosas que están lejos del conocimiento humano porque de suyo no son cognoscibles, como los futuros contingentes, cuya verdad no está todavía determinada. Es en este conocimiento de los futuros donde "propísimamente" ubica el Aquinate la profecía (*S. Th.* 2-2 q 172, a1 r).

Estos géneros se subdividen en diez grados y se les ubica en la escala mencionada. Los grados se distinguen, en primer lugar, por su cercanía o lejanía con respecto al conocimiento natural; en segundo por la forma en

que se conoce la verdad sobrenatural, ya sea través del sueño o de una visión que tiene lugar en estado de vigilia; en tercer lugar debido al medio por el cual son expresados: un símbolo observado en el mundo, o bien a través de la palabra. Se considera también “la condición de aquel que se le aparece”.

La exposición de los diez grados escapa a los propósitos de este trabajo por lo que me avocaré a describir los 2 grados inferiores –pertenecientes al primer género- en los cuales creo que podría ubicarse el profetismo de Las Casas. Tomás coloca en el lugar inferior el género en el que interviene un “saber profundo” de las cosas. Esto significa que en la aprehensión profética aparece la sola “luz intelectual”; no hay una “visión imaginaria” en la persona, que puede hacer o conocer cosas que son factibles de lograrse por el poder de la razón humana. El grado inicial se presenta cuando un individuo “por instinto interior es movido a ejecutar alguna obra exterior, como en el Libro de los Jueces se dice de Sansón ‘se apoderó de él el espíritu del Señor’, y las cuerdas con que los brazos tenía atados fueron como hilos de lino quemados por el fuego” (*S. Th.* 2-2 q 174, a 3). El segundo grado tiene lugar cuando “uno es ilustrado por una luz interior para conocer cosas que no exceden los límites del conocimiento natural, como se dice de Salomón que “profirió parábolas y disertó sobre los árboles desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en el muro [...]” (*S. Th.* 2-2 q 174, a 3 ad 1). En este grado hay un *lumen intelectual* para juzgar con certeza de verdad divina acerca de las cosas que pueden conocerse por la inteligencia natural; además, aquí la verdad sobrenatural se manifiesta por la semejanza de cosas corporales según una visión imaginaria. En este sentido, el profeta no habla desde Dios, sino desde sí mismo, pero cuenta con el auxilio de la “inspiración bíblica”.

El carisma que hoy se denomina “inspiración bíblica”, Tomás, como los demás pensadores escolásticos de su tiempo, lo circunscriben dentro de la noción más amplia para ellos de *don de profecía*, entre otras razones debido a que ellos, dice Casciero (1969: 190), “contemplan la perspectiva cognoscitiva prevalentemente sobre otras dimensiones que ahora nos interesan más.”

Esta explicación no es suficiente para elucidar la contradicción pues es claro que si Tomás afirma que “El objeto de la profecía es todo cuanto se halla fuera del alcance de la inteligencia humana” entonces por qué acepta los dos grados iniciales en los que no se observa que el profeta sea el portador de la voz de Dios, sino sólo un inspirado por Su. En dichos grados existe un conocimiento natural de las causas no un conocimiento sobrenatural dado por revelación divina. Además, ésta última no se encuentra sujeta al error (*S. Th.* 2-2 q 171, a.6 ad 1); en cambio la primera,

por venir del hombre, sí tiene un margen de falibilidad; por ello, al considerarla como profecía, me parece que el sentido del término ha sido rebasado. Tomás consciente de ello, distinguió dos clases de profecías: La profecía en sentido estricto absolutamente de orden sobrenatural y la profecía en sentido lato de orden natural (*S. Th.* 2-2 q 171 a. 1 ad.1).

Por otra parte, aunque no es objeto de su reflexión, Santo Tomás (*S. Th.* 2-2 q 173, a4 r) señala que el acto de profetizar abarca tres aspectos: el conocimiento, la predicación y la actuación profética: “En la revelación profética es movida la mente del profeta por el Espíritu Santo como instrumento imperfecto respecto del agente principal. Y es movida no sólo a aprehender alguna cosa, sino también a hablar o hacer alguna cosa. Y es movida unas veces a las tres cosas, otras a dos de ellas, otras a una sola [...]”

En este mismo lugar el Doctor de la Iglesia asienta una distinción importante entre profecía e “instinto profético”; en la primera, quien recibe la revelación sabe de dónde viene, de Dios, por tanto es profeta; en la segunda no, la persona la asume como algo personal: “pues cuando uno conoce que es movido por el Espíritu Santo para proferir un juicio de palabra o de obra, eso pertenece propiamente a la profecía; pero no es perfecta profecía sino cierto instinto profético. Y quien dice esta verdad no es profeta, pues este instinto profético puede estar hasta en los demonios (S, c. G. , 3, 154)

Hay que destacar también que la profecía, en cuanto *gratia gratis data*, es un carisma que sirve para la “común utilidad”: “La luz profética se extiende también a la dirección, de los actos humanos, y por esto la profecía es necesaria para el gobierno del pueblo, sobre todo en lo tocante al culto divino, para lo que no basta la razón y se requiere la gracia” (*S. Th.* 2-2 q 172, a1 ad 4).

Por último, Tomás no niega la posibilidad de que existan profetas posteriores a los bíblicos debido a la permanente necesidad de conducir al pueblo de Dios, mas estos profetas no harán revelaciones sobre Dios y su Ley, sino que expresarán simplemente la voluntad de Él, con el propósito de guiar a sus fieles: “Y en cada época no faltaron algunos dotados del espíritu de profecía, no para dar a conocer doctrinas nuevas, sino para la dirección de la vida humana (*S. Th.* 2-2 q 174, a 6 ad 3).

Planteados estos elementos que configuran *grosso modo* la idea de profetismo en el tiempo de Las Casas, ¿cómo se puede identificar su conocimiento, discurso y actuación como proféticos. En primer lugar por la dirección de su conocimiento, su prédica y su acción; el fraile sevillano orientó su vida a combatir a los responsables de la destrucción de las Indias, que han obrado contra la Paz y la Justicia al matar, encomendar y desposeer a los indios de sus derechos de propiedad y soberanía. En segundo lugar, por su piedad y fidelidad a Dios, mancillado por los actos de la conquista y



colonización hechos en su nombre. Mediante esta actuación buscará también, en primerísimo lugar, limpiar el honor de Dios y Su Justicia, porque, como advierte Chenu, el profeta en el sentido pleno de la palabra, es quien llama a tiempo o a destiempo para cumplir con las exigencias de la Palabra de Dios. En tercer lugar, por predecir un pronto y justo castigo para toda España si la nación no enmienda su política indiana. En cuarto lugar porque fray Bartolomé se siente llamado por Dios para defender su honor y a los nativos del Nuevo Mundo.

Examinemos el primer punto y veamos antes la forma en que refiere su conocimiento de lo que él llama conocimiento verdadero de los hechos. En la *Historia de las Indias Las Casas* se incluye en la clase de los sacerdotes historiadores cuya nota central es su capacidad para interpretar y juzgar el sentido del acontecer. Tienen como cualidades ser “doctos” “prudentes”, “filósofos”, “perspicacísimos”, “temerosos de Dios” sólo así pueden estar capacitados para comprender el sentido del acontecer, máxime en una situación tan novedosa y difícil como la de la “aparición” del Nuevo Mundo. Así, este historiador será capaz de “ver” (comprender) lo que otros no. Como dice Las Casas: “Veo algunos haber en cosas destas Indias escrito [sic], ya que no las vieron sino las que no bien oyeron (aunque no se jatan [sic] ellos así dello), y que con harto perjuicio de la verdad escriben, ocupados en la sequedad estéril e infructuosa de la superficie, sin penetrar lo que a la razón del hombre -a la cual todo se ha de ordenar- nutriría y edificaría; los cuales gastan su tiempo en relatar lo que sólo ceba de aire los oídos y ocupa la noticia y que cuantos más fuesen tanto menor daño al espíritu de los leyentes harían” (Casas, 1994, I: 334).

¿Y qué es lo que “ve” el sacerdote-historiador?: El sentido de la historia, es decir plan de Dios tras los acontecimientos. Hasta aquí no hay indicios de un saber profético, pero la función del historiador como seguidor e intérprete del Plan de Dios podía llevar a considerar a las Casas como profeta como lo notan Guenée y Breisach\* a propósito de la historiografía medieval. Hay que suponer entonces que fray Bartolomé siente que posee «claridad en el entendimiento» y «perfección de la fuerza creadora» -cualidades que santo Tomás atribuye a la mente de los profetas- que lo llevan a ver más allá de la “ceguera,” de la obnubilación de muchos letrados

---

\* Guenée afirma que “Il n’y a pas de différence de nature entre histoire et prophétie. D’ailleurs, dans les bibliothèques anglaises, à la fin du Moyen Age encore, livres d’histoire et prophéties sont le plus souvent groupés ensemble. A rigoureusement parler, pour un historien chrétien, il n’y a bien qu’un temps. (Guenée, 1980: 20-21). Breisach (1994:139), por su parte, considera que hacia fines de la Edad Media (1100-1300) resurgió la «Profetic history, wich had become restricted in use to relatively small-scale situations, reacquired its large sweep.”

que abordan la materia indiana. Él puede ver lo que los otros no: la injusta opresión de los indígenas y las posibles consecuencias para quienes infringen la ley de Dios:

“Y como nunca hobo [sic] quien volviese por ellos ni clamase antes, todos han bebido de su sangre y comido de sus carnes, entablóse aquesta perniciosa infamia de tal arte que por muchos [sic] tiempos “años” los reyes de Castilla y sus consejeros y todos géneros de personas los tuvieron, estimaron y tractaron [sic] por tales, hasta que Dios puso a quien, como abaxo parecerá, este sueño y tupimiento de juicio y falsedad averiguada a los Reyes y al mundo declarase. No por ser ella en sí oscura [sic] ni que tuviese necesidad de nuevo milagro y lumbre sobrenatural para alcanzarse (pues no hay rústico de Sáyago que no sólo la cognozca [sic] pero que de enseñalla a otros no pudiese jactarse) sino que, descubriendo la causa della ser y haber sido vehemente y ciega y desordenada cudicia [...]” (Casas, 1994, II: 1286–1287).

La “malicia” de la voluntad provocada por la codicia, y la “ignorancia vencible” son las formas de “ceguera” que obnubilaron al Consejo de Indias, a los teólogos y juristas convocados por el Rey, al aparato gubernamental y a los conquistadores. ¿Ahora, fray Bartolomé tiene visiones y sueños en los que Dios le comunica el mensaje que quiere publicar y que contradice la opinión común? No, no lo afirma en ningún momento en sus escritos. Así que a la luz de las reflexiones de Santo Tomás no podemos dudar de que fray Bartolomé se sintiera profeta, pero su carisma de orden intelectual se reduce al primer género de profecía debido a que no hay un conocimiento de orden sobrenatural.

Con respecto a su actuación el referente básico es su papel de denunciante de la injusticia que priva en Indias y del señalamiento de los acusadores. Reprueba, pues, la injusticia de la guerra y la opresión de los indígenas guiada por la pasión por la riqueza, que “encegueció” a los conquistadores y a los encargados de instaurar la república cristiana de Indias quienes, según el obispo de Chiapas, no pudieron o no quisieron ver la gran injusticia que cometían avasallando, esclavizando y matando a los indígenas. De la consignación y testimonio de este género de actos y de su análisis moral, político, jurídico e histórico trató *in extenso* la *Historia de las Indias*.

Por el carácter justiciero que alcanza la voz de fray Bartolomé, que lucha por los desvalidos de la sociedad, puede pensarse también que fray Bartolomé sea considerado a la luz de sus tiempos un profeta porque obra a semejanza de los profetas veterotestamentarios.

A eso hay que añadir que el pensamiento del Obispo muchas veces se vierte en la tesisura de una prédica vehemente, ríspida, apropiada para tratar

a los pecadores contumaces y que recuerda el estilo de los oráculos de acusación de los profetas.

Un punto crucial es considerar que la acusación de fray Bartolomé (1994 II: 1526) obedece a la terrible relación que desde un comienzo se estableció en las Indias entre el oro y la muerte con la prédica de la Palabra: "Cierto, fueron hazañas tan grandes y tan señaladas que, después que Dios crió a Adán y permitió en el mundo pecados, otras tales ni tantas ni con tan execrables y creo que inxpiables ofensas de Dios ni fueron jamás hechas ni pudieron ser pensadas ni aun soñadas".

No obstante la denuncia del dominico no se queda ahí porque si bien los hechos, juzgados a la luz del derecho divino, natural y de gentes muestran la iniquidad y la violencia de sus connacionales guiados por la "ciega cudicia", este desafuero para el dominico no es otra cosa que un olvido de Dios pues indica ante todo que los españoles anteponen algo a la confianza que se debe tener en Dios, como lo señala en séptimo remedio del tratado *Octavo remedio*, donde estima que, gracias a las abundantes riquezas del Nuevo Mundo, en España, "donde si bien y con ojos claros se mira, verdaderamente está abrasada e hierve con fuego della, y menos se estima y reverencia y adora Dios que el dinero". Y otro ejemplo más: "tantos pueblos y gente consume solamente por satisfacer a la codicia de los hombres y por darles oro, tomase título de por hacerles enseñar la fe los que para sí ni aún la saben, y con él les entregasen los inocentes, para que de su sangre sacasen las riquezas que tiene por su Dios (Las Casas, 1965 I: 718). El oro se ha convertido en el ídolo al cual los que se dicen cristianos rinden pleitesía y sirven, como lo destaca Gustavo Gutiérrez: "En la Escritura el rechazo a Dios es presentado como idolatría, más que como ateísmo. Y ella es un peligro permanente para el creyente. La idolatría consiste en poner su confianza en algo o alguien que no es Dios, o jugar con la ambigüedad de afirmar a Dios pero buscar al mismo tiempo otras razones de seguridad. Este es en última instancia, el tema nuclear de los profetas, y su crítica denuncia esta perversión del culto de Yahvé (Gutiérrez, 1989:159).

Además, el teólogo peruano llama la atención en lo paradójico que resultó esta afirmación para los españoles, acostumbrados a considerar a los indígenas como idólatras.

Fray Bartolomé actúa, por consiguiente, denunciando los actos de culto que están manchados por la injusticia y la idolatría. Cualquier acto de culto que se hiciera a partir de las ganancias mal habidas y de la injusticia que privaba en las Indias infama y deshonra a Dios. Indudablemente este fervor y este celo que desenmascara la idolatría española dejan ver una conducta

semejante a la de los profetas. Es el testimonio del fiel que implica no sólo un compromiso con las palabras sino también con los actos.

De esta forma el obispo, al advertir que su nación permanece "enceguecida" por la "malicia" y la "ignorancia", que no ha escuchado la voz del jurista, que no ha reformado la política indiana, que no escucha al predicador, que mancilla el honor de Dios, es decir, que su pueblo no se convierte a la Ley de Dios, sino que permanece en la idolatría, concluye con un vaticinio: España al estar "inficionada" por el pecado de Indias porque "toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpada y mal habidas, y con tantos estragos e acabamientos si gran penitencia no hiciere" (Casas 1958: 540), será castigada, "destruyda" como se lee en el *Octavo remedio*: "porque nuestra vida no puede ser ya larga, invoco por testigos a todas las jerarquías y coros de los ángeles, a todos los santos de la corte del cielo y a todos los hombres del mundo, en especial a los que fueron vivos no de aquí a muchos años deste testimonio que doy y del cargo de mi conciencia que hago, que, por aquellos pecados, por lo que leo en la Sagrada Escritura, Dios ha de castigar con horribles castigos e quizá totalmente destruirá toda España. (Casas, 1992 I: 516).

Esta misma sentencia y acusación puede leerse en su "Memorial testamentario y de despedida de Bartolomé de Las Casas al Consejo de Indias" en 1566: "creo que por estas impías y celerosas [apresuradas] e ignominiosas obras, tan injusta, tiránica y barbáricamente hechas en ellas y contra ellas [contra los indios], Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas y con tantos estragos e acabamientos de aquellas gentes si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará [...]"(Casas, 1958: 540).

El látigo de la ira divina, lo puede ver el historiador que se considera Las Casas capaz de leer el presente a la luz del Plan divino, serán los turcos, bereberes o bien, las naciones europeas enemigas de España. Él es el "profeta de los españoles," el que fustiga, el que grita, pero que no odia: es un predicador decidido que no puede dejar su papel pues si bien el profeta busca la conversión de su pueblo que se tornó opresor, al mismo tiempo propone la liberación de los indígenas, fuente del pecado de su pueblo. No es un simple "fanático" que posee la verdad y trata de imponerse a su adversario, aunque, claro, hay que tener presente la psicología del converso que rebosa de vehemencia y de certidumbres\*. Sin embargo, fray Bartolomé documentó y argumentó exhaustivamente su posición en la *Historia de las*

---

\* Adelante se verá el sentido de estas conversiones.

*Indias* (y en toda su extensa obra) y muestra el sentido de los hechos humanos y el de la intervención de la providencia, rebatiendo así otras interpretaciones históricas.

En este sentido no deja de ser singular que las Casas mantenga la idea de “destrucción” de España, cuando la posición más común es que los indios son “destruydos” por los españoles como castigo por sus pecados como lo dice Motolinía que ve en los actos de los españoles castigos\* (“plagas” las llama el franciscano) equiparables a las que azotaron al pueblo de Israel. Estos actos que “consumen” y vejan a los indios son los mismos que denunció fray Bartolomé, pero no son causa de castigo a España: “Por los pecados de estos naturales fue Dios movido a yra contra ellos y los castigó, como dicho es e su saña e yra se yndignó contra ellos” (Motolinía, 1996: 146).

Con todo para fray Bartolomé esto no excusa a los españoles y comentando a Oviedo dice: “¡Y guay de los que Dios tome por verdugos y azote de otros!; que, acabado el castigo, suele echar el azote en el huego [sic] como sant Agustín [sic] en la misma materia dice [...] Y por ventura, y sin ella, después que por nuestras manos crueles a estas gentes hobiera [sic] Dios acabado, derramará sobre nosotros, por nuestras violencias y tiranía, su ira, moviendo otras naciones [a] que hagan con nosotros lo que con éstas hecimos [sic], y al cabo nos destruyan como las destruimos” (Casas, 1994 III: 2397-2398).

En este mismo sentido Vitoria advierte categóricamente que entre los títulos ilegítimos que se han sostenido para justificar el dominio español se encuentra el que llama “donación especial de Dios”: “Dicen algunos, no sé quiénes, que Dios, en sus singulares juicios condenó a todos estos bárbaros a la perdición por sus abominaciones, y les entregó en manos de los españoles como en otro tiempo a los cananeos en manos de los judíos. Pero de esto no quiero disputar mucho, porque es peligroso creer a aquél que afirma una profecía contra la ley común y contra las reglas de la Escritura, si no confirma sus doctrinas con milagros, los cuales en esta ocasión no se ven por parte alguna ni son realizados por tales profetas. Pero aun dado que el Señor hubiera decretado la perdición de los bárbaros, no se sigue de ahí que aquel que los destruyere quede sin culpa [...]” (Vitoria, 1985: 57-58).

---

\* A los españoles se deben todas las plagas. La primera es por haber llevado entre sus huestes enfermos de viruela y sarampión; la segunda es la guerra de conquista; la tercera fue la hambruna que generó esta guerra; la cuarta la explotación a manos de los capataces de haciendas; la quinta los tributos y servicios fuera de proporción; la sexta, las minas, la séptima la mortandad causada por la edificación de la ciudad de México; la octava la esclavitud orientada a los trabajos de minería; la novena el servicio de las minas y la décima las disensiones de los españoles.

Mas el tipo de predicciones de fray Bartolomé poco tiene que ver con el profetismo apocalíptico que abundaba en la península en el siglo XVI<sup>1</sup>. Las palabras del obispo son más bien las propias de la función de su cargo y van orientadas a la edificación de la grey.

Ahora, el último punto a considerar es su conciencia de haber sido elegido por Dios, de ser un instrumento de la providencia para la defensa de los indios. Dos referentes básicos de esta elección providencial son sus "conversiones", las cuáles justamente suceden a partir de su reflexión sobre su actuación a la luz de la Escritura. En la primera\* pasa de ser un clérigo encomendero a un clérigo defensor de los indios justamente a raíz de la lectura de un pasaje del Eclesiástico (34, 18-22 en la traducción de Nacar-Colunga): "El que sacrifica de lo mal adquirido hace una oblación irrisoria, y no son gratas las oblações inicuas. No se complace el Altísimo en las ofrendas de los impíos, ni por la muchedumbre de los sacrificios perdona los pecados. Como quien inmola al hijo a la vista de sus padres, así el que ofrece sacrificios de lo robado a los pobres. Su escasez es la vida de los indigentes, y quien se la quita es un asesino. Mata al prójimo quien le priva de la subsistencia. Y derrama sangre el que retiene el salario del jornalero. Si uno edifica y otro destruye, ¿qué provecho sacan ambos si no es la fatiga?"

En la segunda conversión, luego del fracaso de la Evangelización pacífica de Cumaná, al reflexionar sobre este desastre advierte el dominico que Dios no quería mezclar la evangelización con los fines terrenales:

---

\* Milhou (1981:47) cree que la utilización del esquema *destrucción/restauración* en España obedece a una inquietud apocalíptica y milenarista, mas en América el tema de la destrucción de España adquirió un sesgo diferente a partir de una coyuntura específica y del medio ideológico. Ante todo es una muestra de las duras críticas a la conquista mediante la exaltación de los dominados, revueltas contra la autoridad real, así como una expresión del triunfalismo criollo. Agrega que la palabra "destrucción" se inscribe en un contexto de historia sagrada y la inquietud escatológica del periodo está vinculada estrechamente a cuestiones de cuño político. En este tenor advierte una inquietud por la inminencia del castigo divino: "Le fait est que tout au long du XVI<sup>e</sup> et encore au XVII<sup>e</sup> siècle, le spectre du renouvellement de la "destruction de l'Espagne" n'a cessé de hanter certains esprits, à cause de la permanence des prophéties médiévales, soit que l'on attribuât la proximité du châtement aux péchés du peuple et des ses dirigeants, soit que, de façon plus politique, on évoquât la faiblesse de l'économie et les menaces militaires, étrangères ou internes (les morisques) que ne devait pas faire oublier l'hégémonie apparente (1981:29-30). Por último, al detenerse en Las Casas el autor francés (1983:30) destaca que la utilización que hace el obispo de la dicotomía destrucción/restauración traduce profundamente "son spirit réformateur et sa conscience prophétique".

\*\* Esta conversión no fue ningún "Camino de Damasco"; obedeció a una intensa reflexión de meses -en la *Historia de las Indias* (1994 III: 2082) se lee "días"-, motivada por una derrota en una disputa- confesión con un sacerdote dominico anónimo y cuya conclusión fue que era "injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía".

“ofendió a Dios maculando la puridad de su negocio espiritualísimo” al mezclar la evangelización con el lucro (1994 III: 2465). Es claro se ha convertido a la causa de los indios, pero más profundamente a la de Dios.

A la situación de converso hay que agregar su auto-comprensión como justo perseguido, por tanto ayudado por Dios, que el fraile narra en diversos pasajes de su *Historia de las Indias*: “Ésta es averiguada costumbre del mundo y aun regla general que Dios en todo él tiene, o permitida o establecida, conviene a saber: que todos aquellos que pretendan seguir y defender la verdad y la justicia sean desfavorecidos, corridos, perseguidos y mal oídos, y como desvariados y atrevidos y monstruos entre los otros hombres tenidos, mayormente donde interviene pelea de arraigados vicios; y la más dura suele ser la que impugna el avaricia y codicia [sic]; y, sobre todas, la que no puede sufrirse como terribleísima, si se le allega resistencia de tiranía” (Casas, 1994 II: 1172). “Pero aún otra cosa se le estaba aparejando [a Fonseca] mayor por el perseverar en querer abatir al clérigo, por quien parecía que Dios peleaba, como quiera que no pretendiese sino la verdad y justicia y defender que no pereciese la mayor parte del linaje humano” (Casas, 1994, III: 2373). “Esta fue una de las cosas que acaecieron en España: que un clérigo harto pobre y sin renta y persona que le ayudase y ningún favor adquirido por industria humana, sino sólo el que Dios le quiso dar, antes perseguido y abominado en todo el mundo (porque los españoles destas Indias hablan dél como quien, según ellos imaginaban los destruía y con ellos a toda Castilla), hobiese tanto lugar con el rey que se moviese concederle que señalase personas del Consejo, como cuasi jueces sobre el Consejo que también era del rey, y allegase a ser causa de todo lo que está referido y que más se dirá dél” (Casas, 1994 III: 2365).

Una vez realizado el examen se extraen las siguientes conclusiones: Las Casas sí pudo haberse considerado profeta; su comportamiento y su voz no son un mero “enormecimiento” de su persona como lo ha dicho, entre otros, por Ramón Menéndez Pidal. Más bien hay que suponer que su auto-comprensión como profeta se origina en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, el maestro de su orden. En la *Suma Teológica* y en la *Suma contra los gentiles* el profetismo es tratado desde la perspectiva cognoscitiva como un carisma de orden intelectual dirigido a conocer lo que no puede ser conocido por el entendimiento natural del hombre. No obstante el Aquinate propone la existencia de un grado menor de “profecía” al cual ahora se denomina ahora “inspiración bíblica” entendido como un conocimiento profundo de las cosas a partir de la Palabra. En este contexto se comprende perfectamente que el dominico juzgue que los españoles no advierten la verdadera condición de los indios que permanecen en un estado de “ceguedad”.

Luego, dado que la profecía es un carisma o *gratia gratis data*, sirve para la edificación de los creyentes, el fraile asume la tarea de corregir a su pueblo extraviado por la “ciega codicia”, mediante acciones políticas cuyo objetivo era la “liberación de los indios”. Esta defensa de los débiles frente a los poderosos es un tema muy propio de los profetas en su lucha por la Paz y la Justicia. Mas su pueblo es contumaz y su pecado es inmenso; entonces Las Casas predice un castigo a España: su “destrucción” porque toda la nación está “inficionada” por los pecados cometidos en Indias. Para el dominico este juicio es sencillo; sólo hay que atender a los signos del presente. En este sentido su “inefable sciencia” no es sino un mero saber natural, pero otorgado a quien puede “ver” con “ojos limpios”.

Fue muy importante para comprenderse como profeta que su actuación en pro de la justicia y la paz se configurara como un testimonio de su celo por Dios. En efecto, al dominico le parece que su pugna a favor de los indios es antes que nada una lucha contra la idolatría pues el afán de riquezas ha transformado a los españoles en adoradores de ídolos y se olvidan de Dios maculando así los actos de culto.

Se observó también que Las Casas se describe en la *Historia de las Indias* como un elegido por la providencia para liberar a los indios lo que implicaba que también debió haber sido enviado también para corregir a los españoles. Muestra de su elección providencial fue su reconocimiento en la figura del justo perseguido. En ambos casos puede observarse que en esta *apologia pro vita sua* persigue mostrar que su vida se asienta exclusivamente en la voluntad de Dios, no en sus “pasiones”.

#### **Bibliografía**

Breisach, Ernest. (1994). *Historiography: ancient, medieval and modern*. University of Chicago Press, Chicago.

Casas, Bartolomé de las. (1958). *Opúsculos cartas y memoriales*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

Casas, Bartolomé de las. (1965). *Tratados*. FCE, México, 2 vols.

Casas, Bartolomé de las. (1992). *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Tecnos, Madrid.

Casas, Bartolomé de las. (1994). *Historia de las Indias. // Obras completas, vols.3, 4, 5*. Alianza/ Junta de Andalucía, Madrid.

Casciero, José María. (1969). *El Diálogo teológico de Santo Tomás entre musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la Revelación*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Francisco Suárez, Madrid.

Guenée, Bernard. (1980). *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Aubier Montaigne, París.

Gutiérrez, Gustavo. (1989). *Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI*. Instituto Bartolomé de las Casas, Lima.

Gutiérrez, Gustavo. (1992). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Instituto Bartolomé de las Casas, Lima.



- Mattuck, Israel. (1962), *El pensamiento de los profetas*. FCE, México.
- Milhou, Alain. (1981), "De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques (I)". // *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde Séminaire interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale*, vol. I. L'Harmattan, París.
- Milhou, Alain. (1983), "De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques (III)". // *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde; Séminaire interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale*. vol.III. L'Harmattan, París.
- Monloubou, Louis. (1983), *Los profetas del Antiguo Testamento*. Verbo Divino, Estella.
- Motolinía (Toribio de Benavente). (1990). *Relación de los ritos antiguos y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado // Carta al emperador Carlos V*. Porrúa, México.
- Motolinía (Toribio de Benavente). (1996). *Memoriales*. El Colegio de México, México.
- Remesal, Antonio. (1964-1966), *Historia general de las Indias occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guate*.

## 5.2. Hegel: religión y epistemología -- dos rutas hacia el absoluto

(Roberto González Hinojosa)

**Гегель: религия и эпистемология – два пути к абсолюту**

(Роберто Гонсалес Инохоса)

*Resúme.* Principio, вокруг которого вращается философская система Гегеля, базируется на идее о том, что дух стремится к свободе. Осуществление этой идеи развивается через различные ступени, такие как искусство, религия и философия. В данной статье мы очерчиваем только два пути развития этого духа: во-первых, это эпистемология, как путь истинного познания и во-вторых, религия. Оба этих пути осуществляют восхождение духа к свободе, которая находит свое завершение в понятии в себе.

*Resumen.* El principio en torno al cual gira el sistema filosófico de Hegel se cifra en la idea de que el espíritu tiende hacia la libertad. Esta aspiración se desarrolla a través de diferentes caminos como el arte, la religión y la filosofía. En el presente ensayo nos hemos propuesto esbozar dicho recorrido del espíritu sólo a través de dos de estos caminos: en primer lugar, por la secuencia epistemológica del conocimiento verdadero, y en segundo, a través de la religión. Por ambas vías la emancipación del espíritu dibuja la misma figura ascendente, la cual desemboca en el concepto de sí.

*The resume.* The principle to driving Hegel's philosophy consent that Spirit is throw out toward autonomy and unconditionality. This effort toward emancipation of Spirit traveling through several ways, for example the art, religion and philosophy. However, in the present job we have the goal to esboce the traveling of Spirit though two ways: the epistemology and religion. In both ways the spiritual emancipation draw a ascend line; this throw out decant in the concept owner of Spirit.

### Presentación

El objetivo del presente texto consiste en esbozar un doble intento en torno a la ascensión del pensamiento hacia el absoluto en el horizonte del sistema filosófico de Hegel. La filosofía de nuestro autor es sistemática, en virtud de que el espíritu mismo es de suyo algo sistemático; así, tanto la unidad de todo lo que existe, como la indesclosabilidad de cualquier momento del conocimiento, y la secuencia de los diferentes peldaños del acontecer religioso se explican mediante el proceso del devenir del mismo espíritu. La diversidad de momentos encuentra su reunión en la secuencia del proceso mismo. Cabe aclarar que si bien es cierto que tanto en la religión como en la filosofía el espíritu accede al recogimiento de sí, en la primera, el espíritu se encuentra impregnado de resonancias y de influjos perceptivos y emotivos; mientras que en la filosofía el espíritu accede a su concepto.

Por mucho, Hegel representa una de las cúspides más altas del pensamiento; en la obra de éste se concilian de una manera sistemática la filosofía y la religión. El espíritu absoluto deviene tanto en la religión como en la filosofía; en ambas rutas se desarrolla y se realiza el principio de autonomía del espíritu. En este sentido, es que el trabajo que ahora proponemos pretende dibujar este recorrido, primero, a través de la ruta epistemológica de la verdad,

y en seguida, hemos pretendido mostrar que la figura de dicho recorrido se reitera en el decurso de la realidad religiosa del espíritu.

### Contenido

Si tuviera que nombrarse un símil acerca de la imagen que dibuja el recorrido del conocimiento en la elucubración filosófica de Hegel, se diría que dicho pensamiento traza una figura circular y ascendente, caracterizada por un impetuoso anhelo de la razón por abrirse paso cuesta arriba hacia la universalidad; este recorrido que traza el autor alemán, no obstante, ha tenido que partir desde los estratos más elementales del espíritu y ha tenido que elevarse hasta las configuraciones lógicas más sofisticadas; de hecho, este es el programa que Hegel traza en su monumental *Fenomenología del Espíritu*. Y precisamente tocante a esto, Ernst Cassirer, nos dice que el gran proyecto de la obra de Hegel “consiste en representar como un todo continuo el proceso que va desde los primeros comienzos de la conciencia sensible hasta las más altas posiciones del saber absoluto” (Cassirer, 1990: 378). Aquí no existe concesión para el reposo, la secuencia que va desde lo más ínfimo hasta lo más sofisticado posee unidad justamente porque todos ellos son momentos de un proceso continuo que no conoce ocaso.

Se diría que semejante imagen del conocimiento en el pensamiento de la filosofía de Hegel obedece a una razón objetiva, es decir, obedece al modo de ser precisamente del espíritu y no a una estrategia subjetiva. En la *Enciclopedia de la ciencia filosóficas* el autor nos dice que “el espíritu no es, por lo demás, una abstracción arbitraria; el espíritu consiste precisamente, en la elevación sobre la naturaleza y sobre la determinación natural, como sobre la complicación con un objeto exterior, o sea sobre la materialidad en general. El espíritu ahora sólo tiene que hacer esto: realizar este concepto de su libertad” (Hegel, 2002: § 440). En otras palabras, el espíritu está llamado a realizar el concepto de su libertad, y justo sobre el claro de este llamado se teje la secuencia del conocimiento; no obstante el programa de este proceso precisa, en primer término, elevarse sobre la determinación material para traspasar la necesidad de la naturaleza, suprimiendo de esta manera la forma de su *inmediatidad*. Esto es, el programa de la realización del espíritu posee una estructura escalonada caracterizada por estar tendida hacia la universalidad; esta realización ve en la determinación material y la necesidad natural las instancias inmediatas sobre las cuales debe sobreponerse remontándose hacia la universalidad.

Podría decirse que en el claro de esta imagen es donde tiene lugar el acontecimiento epistemológico por antonomasia, el cual va del error a la verdad. Podría decirse que en el decurso del acontecimiento histórico del espíritu tiene asimismo lugar el recorrido del conocimiento, el cual también

se encuentra tendido hacia la universalidad. El principio general del conocimiento en Hegel podría parafrasearse en los siguientes términos: “El principio de la independencia de la razón, de su absoluta independencia en sí, ha de considerarse, de ahora en adelante, como principio universal de la filosofía” (Hegel, 2002: § 60). El conocimiento ha de estar guiado y orientado por el principio de la independencia del espíritu; es decir, el fin del conocimiento consistiría en alcanzar la autonomía e incondicionalidad del espíritu.

De entrada, el inicio del proceso del conocimiento comienza en la conciencia sensible. Esta conciencia sensible es la más rica en contenido, pero la más pobre en pensamiento, pues se encuentra absorta en el conjunto de estímulos naturales. Sin embargo, esta conciencia tiene que ser contada como parte de esta travesía en el sentido de que se encuentra integrada en el proceso general del desarrollo del conocimiento. La emotividad y la percepción sensible constituyen lo inmediato. Y el primer avance concreto del conocimiento consiste en la superación de lo inmediato, es decir, implica la supresión de la materialidad de la naturaleza; implica la supresión de todo material externo a la razón misma. Justo por esto puede decirse que la razón en Hegel es objetiva, ya que se encuentra atendida a la forma de ser de lo universal, de aquí que la obra hegeliana sea constreñida bajo la forma del sistema, justamente porque el entramado del devenir del espíritu es ya de suyo algo sistemático. En Hegel, la idea de la filosofía como sistema no es un capricho, obedece a la forma de ser del espíritu, pues el hombre no es la medida del conocimiento, ya que “no es el hombre quien tiene la razón, sino la razón quien tiene al hombre. El individuo particular no cuenta lo que cuenta es la razón que en él se hace presente” (Colomer, 1995: 143).

Aquí cabe también hacer la acotación de que para Hegel existen dos relieves o formas de ser, a saber: el ser natural, por un lado, y el ser sobrenatural, por otro. El animal es el ser natural, por antonomasia, pues adolece de contenido espiritual. Por su parte el ser sobre-natural es el hombre, quien es definido, ante todo, como ser racional. Hegel dice: “Tenemos dos reinos, el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu es el creado por el hombre” (Hegel, 1980: 59). La preeminencia ontológica que Hegel concede al hombre comienza a vislumbrarse desde el mismo momento en que afirma que el hombre en su primera alba se descubre actuando ya en el terreno del espíritu; haga lo que haga, siempre el hombre es un ser en quien el espíritu está activo. El espíritu se hace presente en el hombre.

Ahora bien, montados ya en el entendido de que el llamado del espíritu es hacia la libertad, cabe subrayar que cada momento de esta secuencia constituye un peldaño de dicha evolución; cada escalón “es un momento de la evolución... Todo grado está dentro de este proceso” (Hegel, 2002: § 387);

así, uno de los pretextos teórico que Hegel encuentra para explicar y resaltar la naturaleza religiosa propia del ser del hombre consiste justamente en el contraste entre éste y el animal no racional. Esta referencia al animal resulta un tanto curiosa precisamente porque mediante esta alusión, por un lado, al hombre se le va a permitir refulgir con mayor ahínco en su preeminencia ontológica, mientras que por otro, esto le permitirá a Hegel mismo delinear la secuencia del derrotero del devenir histórico del espíritu marcando la matización de cada peldaño en marcha.

Hegel dice que el sentimiento es la forma más inferior del desglose del espíritu; en el sentimiento se hermanan el hombre con el animal: “el sentimiento, dice el autor, es la forma peor, una forma que el hombre tiene en común con el animal” (Hegel, 1980: 53). A nivel emotivo no hay distinción cualitativa entre el hombre y cualquier ser de la naturaleza, ni siquiera con los seres que poseen una organización biológica superior. Pues el animal es incapaz de contenido espiritual alguno, precisamente porque su entorno es la necesidad natural y nada más, el animal no posee alternativa alguna de trascender la finitud material de la naturaleza, su vida se encuentra regida por la misma naturaleza. “El animal, dice Hegel, vive esencialmente en esta simpatía con su ambiente; su carácter específico, como sus desarrollos particulares, dependen de [la naturaleza]... El animal, como la planta, permanece supeditado a ella” (Hegel, 2002: § 392), no pueden dejar de ser nunca naturaleza. La vida del espíritu, por el contrario, requiere un hábitat donde se habilite el desglose de la libertad. El suelo para la posibilidad de este desglose no es la naturaleza, por lo tanto no es el animal el artífice de semejante desarrollo.

Pese a esto, Hegel dice que “la religión, debe, sin duda, estar en el hombre en la forma de sentimiento, y así empieza estando en él” (Hegel, 1980: 53), el sentimiento en el hombre representa la primera puerta por la cual la religión adviene al mundo. Esto se entiende no porque sea el sentimiento una suerte de puerta sin más, sino porque el sentimiento en el hombre representa la primera manifestación de la vida espiritual. Ciertamente es que en el sentimiento se encuentra una huella casi nula de contenido espiritual, pues lo que se tiene en el sentimiento es completamente subjetivo; en la subjetividad alguien puede exclamar diciendo ‘yo siento así o así’ sin poder dar cuenta precisa de ello. No obstante, en el sentimiento el hombre permanece encerrado en la subjetividad sin tener un terreno en común, por esto Hegel acota diciendo que “en las cosas totalmente particulares el sentimiento está en su derecho” (Hegel, 1980: 54). En el sentimiento existe una sobrepresencia de la naturaleza y una ínfima huella del espíritu.

Vale la pena agregar que el animal, siendo sentimiento, no posee ninguna posibilidad de religión; por el contrario el hombre siendo también, en

su nivel más elemental, sentimiento, es capaz de religión, esto se explica precisamente porque el hombre todo se desenvuelve en el espacio del espíritu y, aun más, porque el sentimiento en el hombre representa sólo el peldaño más rudimentario del conocimiento y del complejo proceso del devenir del espíritu; es decir, el hombre no puede reducirse a mero sentimiento, el sentimiento en el hombre será sólo una parte de todo el proceso. Por esto el sentimiento en el hombre posee un significado diferente que en el animal. En el hombre el sentimiento se encuentra conectado al resto de los momentos de evolución, no así en el animal. El ser del hombre no se atiene a lo puramente natural, esto, por la simple razón de que el hombre siendo ser racional no puede dejar de pensar en ningún momento. Hegel dice: “En realidad, el hombre tiene religión porque no es un animal, sino un ser pensante” (Hegel, 1980: 53). Siendo racional, el hombre se instala virtualmente más allá de lo natural, ahí se toma en un ser capaz de conocimiento, de religión y de moral, etc.

Sin embargo, si bien es cierto que el animal tiene en común con el hombre el sentimiento, también resulta cierto que el hombre posee una condición ontológica superior respecto de aquél. Este rebase queda consolidado mediante la capacidad que posee el ser racional para intuir las cosas y construir proposiciones, aunque en un primer término estas proposiciones tengan un contenido sensible, esta capacidad intuitiva ya lo separa enormemente de lo puramente natural. El hombre puede representarse mentalmente la realidad, puede generar imágenes acerca de su entorno; esta forma del conocimiento empírico queda manifestada en el transcurso del conocimiento vulgar de la conciencia ordinaria. Hegel dice: “en nuestra conciencia ordinaria, los pensamientos están revestidos y ligados con la habitual materia sensible..., en toda proposición de contenido sensible (por ejemplo: *esta hoja es verde*) van ya mezcladas categorías como el ser y la individual” (Hegel, 2002: § 3). Se diría que en el conocimiento vulgar el juicio permanece ligado a la percepción sensible del objeto aludido, por esto puede decirse que en la conciencia ordinaria existe conocimiento sólo de lo particular, pues aquí la proposición permanece anclada aún a un objeto determinado. En la conciencia ordinaria no existe la experiencia de lo universal, precisamente por esta dependencia respecto a lo inmediato.

De esta manera Hegel afirma que el contenido humano de la conciencia “aparece primeramente, no en forma de pensamiento, sino como sentimiento, intuición y representación” (Hegel, 2002: § 2). Sentimiento, intuición y representación, constituyen la secuencia de los primeros peldaños epistémicos por donde el contenido del espíritu se aviene. El estrato puramente natural queda superado ya por el sentimiento en el hombre, y a su vez el sentimiento queda relevado por la intuición sensible en la conciencia ordi-

naría. Desde luego, el conocimiento vulgar es erróneo, pues se encuentra su-  
peditado a lo particular, no hay verdad en el horizonte de lo particular. En la  
vida ordinaria se llama realidad a cualquier capricho, a cualquier arbitrariedad,  
al error y al mal. El conocimiento verdadero tiene que trascender la conciencia  
vulgar. Todavía en la representación, si bien no hay tanto riesgo de error, al  
afirmar por ejemplo, esta hoja que tengo frente a mí es verde, el espíritu, sin  
embargo, aún se encuentra ligado a algo particular que debe ser superado.

Hay que afirmar que en Hegel percepción sensible y la representación de la  
naturaleza no constituyen lo propio del espíritu, pues hay que recordar que el  
espíritu está llamado, como se ha mencionado más arriba, a elevarse sobre la  
naturaleza y sobre la determinación material externa. En la sensibilidad, el juicio  
se encuentra atado a lo empírico; así también, en la representación la conciencia  
posee como contenido precisamente la determinación representada. Digamos  
que en la percepción y en la representación la conciencia se encuentra anclada a  
factores ajenos a la misma razón que son los que finalmente determinan sus  
contenido; es decir, aquí el contenido de la conciencia viene determinado por  
una serie de factores que rebasan a la razón misma, y de paso la sujetan al suelo  
de la determinación del mundo. Aquí el precepto de la libertad del espíritu, en  
aras de su desenvolvimiento epistemológico, aún no ha realizado su principio.  
Para dar el siguiente paso el espíritu tendrá que superar la percepción sensible  
sobreponiéndose a la representación y entrar al fin a su ámbito propio.

En este punto hay que entender que una cosa es la impresión sensible  
que como efecto provoca la presencia empírica de un objeto ante el cono-  
cimiento y “otra cosa muy distinta, dice Hegel, tomar propiamente como  
objeto los pensamientos por sí mismos y sin mezcla alguna” (Hegel, 2002: §  
3); es decir, una cosa es el verdor de las hojas de una planta expresado en  
una proposición particular y en referencia directa al objeto, y otra muy  
diferente enfrentarse a lo que en la conciencia está solamente como pen-  
samiento. Se diría que cuando la conciencia logra desprenderse del influjo  
externo de lo particular es porque al fin ha llegado a su ámbito propio, al fin  
ha llegado a su patria. Por esto Hegel afirma que “el espíritu procura satis-  
facción a su máxima intimidad, y toma al pensamiento como objeto. Así  
llega hasta sí mismo, en el más profundo significado de la palabra” (Hegel,  
2002: § 11). La conciencia cuando al fin logra sustraerse de influjos exter-  
nos es porque al fin ha topado con su verdadero contenido: el pensamiento  
conceptual. El pensamiento ahora se instala más allá de la representación.  
Cuando la conciencia toma el pensamiento como objeto nos habla ya de un  
rebase de la naturaleza que se ha experimentado desde hace tiempo. Es la  
conciencia quien se ha elevado sobre lo natural poniendo en suspenso todo  
influjo de cualquier material extraño a ella. Este desprendimiento del mundo

empírico por parte de la razón nos habla también del desglose espiritual de su llamado a la libertad mediante el cual el espíritu procura la satisfacción a su máxima intimidad. Podría decirse que el espíritu se libera en la medida en que encuentra satisfacción a su intimidad, es decir, el primigenio llamado a ser libre, podría también entenderse como el llamado hacia la autonomía e incondicionalidad del espíritu. Este llamado se cumple a cabalidad cuando se suscita la coincidencia entre el espíritu y su contenido. Y esta coincidencia del pensamiento del espíritu consigo mismo es propiamente la verdad. Puede decirse que ahora el conocimiento ha transitado del error hacia la verdad. Ahora el espíritu habita en su verdad.

Dice Hegel que el fin del conocimiento consiste en una sola cosa, a saber, que el espíritu confluya consigo mismo conociéndose a sí. “Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra, lo que acaece eternamente, y todo lo que se hace en el tiempo, tiene solamente un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí, que confluya consigo mismo” (Colomer, 1995: 179). En esta coincidencia el espíritu construye, sacando de sí, su propio concepto; este concepto que contiene la plena coincidencia es la verdad; esta verdad no es un puerto concluso, es un momento preeminente del proceso del absoluto. Aquí cabe agregar otra precisión acerca del papel del hombre en este proceso cósmico del espíritu y el conocimiento, y esto es que, por un lado, lo pensado es propiamente el mundo y la historia, pero ¿quién es en última instancia quien piensa el mundo? “El que piensa no soy últimamente yo, sino la *razón absoluta...*, la razón absoluta se piensa a sí misma, vuelve sobre sí misma en una vuelta completa, pero *a través* de una de estas figuras que proceden de ella. Esta figura somos nosotros, los hombres. El hombre... sabe que sabe. Sabiendo, sabe de sí mismo. Conociendo se conoce. De ahí que puede llegar a ser el instrumento del autoconocimiento de la razón absoluta” (Colomer, 1995: 171). Así, la preeminencia ontológica del hombre quedaría refrendada en el hecho de que a través de éste la razón absoluta se vuelca sobre sí misma en una vuelta completa. El hombre viene a ser una suerte de secretario del absoluto, pues al ser el único ser finito que sabe que sabe emula la viva imagen de la razón infinita creadora del universo.

Ahora bien, podría decirse, que este derrotero por el que atraviesa el espíritu que va desde su extrañeza hasta la coincidencia consigo por la vía epistemológica, de alguna manera, se reitera trazando la misma escarpada que se realiza también en ruta de la religión. Claro, hay que aclarar que en la religión el espíritu se encuentra aún inmerso en una dimensión pre-conceptual, y que es hasta la filosofía donde esta coincidencia del espíritu consigo se vuelve concepto. Sin embargo, en la religión también se traza la figura de la plena equiparación del espíritu consigo mismo. Esta hazaña ha



tenido lugar por la revelación de Dios en Jesús. Así, Hegel tiene la certeza de que tanto la filosofía así como la religión poseen en común el mismo objeto, a saber, “la verdad en el sentido más alto de la palabra, esto es, en cuanto Dios, [porque] solamente Dios, es la verdad” (Hegel, 2002: § 1). Aquí cabe mencionar de paso la enorme discrepancia que Hegel guarda con respecto de aquella tradición decimonónica que habría intentado abrirse paso hacia el absoluto a través de las pruebas de la existencia de Dios (Anselmo, Tomás de Aquino, Descartes), como si Dios fuera un objeto que requiriera una prueba o razón para ser, o como si dependiera de la venia de la razón finita para existir. Como si la fe sólo pudiera surgir a partir de la demostración de las pruebas de su existencia. Hegel afirma que este último camino, desde su origen, se encuentra obtuso, Kant sería la expresión más acabada de esta obstrucción. La inviabilidad de esta última escarpada emprendida por Kant obedece más que nada a que se ha concebido a Dios como algo ajeno o externo a la razón. Sin embargo, para Hegel, Dios no es ajeno a la razón, pues no es la razón quien está en el hombre, sino el hombre quien se encuentra en la razón. Este último señalamiento trastoca completamente el diseño tradicional del planteamiento filosófico respecto a Dios, pues ahora éste no precisa de ninguna demostración para ser, Dios está más allá de toda representación y no requiere de razones específicas para ser, al contrario, habría que entenderlo como la fuente de todas las razones posibles. Ahora “Dios es real –que es la cosa más real, y que es la única verdaderamente real” (Hegel, 2002: § 6). En Dios ya se encuentra desde luego y desde siempre el mundo y el hombre.

Para Hegel, Dios es el más concreto de todos los objetos, precisamente porque en él se contiene todo lo que hay. Dios “es la *sustancia*, es, como *potencia infinita*, para sí misma la materia infinita de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita*, la realización de este su contenido: *sustancia* como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia” (Hegel, 1980: 43). Podría decirse que Dios es lo más concreto precisamente porque es lo acabado, porque se quiere a sí mismo, es decir, porque no precisa de ninguna entidad externa para ser ni para concebirse. Dios lo envuelve todo, ya como actualidad, ya como potencia. En una palabra, Dios está completo, por eso es el absoluto. Esta plenitud se reafirma mediante la escarpada que emprende el espíritu por los diferentes caminos del devenir histórico.

Hegel contraviene el prejuicio de la incognoscibilidad de Dios que circula por toda la tradición, diciendo que esta imposibilidad proviene por el esmero banal de reducir la idea de Dios a una representación. Y en efecto, por esta vía de la representación el absoluto resulta inasequible. Sin embargo, contra esta postura nuestro autor afirma una posición completamente

diferente diciendo que Dios es asequible, es decir, Dios sí se puede conocer. “Se acusa de orgullo a la razón –dice Hegel– por querer saber algo sobre Dios. Pero más bien debe decirse que la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo y principalmente en el teatro de la historia universal” (Hegel, 1980: 52). Pues el claro de la historia universal constituye el horizonte donde Dios se ha revelado. Cabe aclarar que para Hegel el verdadero agente de la historia es precisamente la razón divina, la cual se encuentra volcada en el transcurso histórico de cada pueblo en particular: “en la historia universal, dice Hegel, hay una razón –no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta... La historia universal es solo la manifestación de esta razón” (Hegel, 1980: 44). La idea divina se encuentra explayada sobre el claro del devenir histórico de los pueblos y el devenir también de la religión. Su realidad sobreviene a la razón con una sobrepotencia tal que inhibe cualquier intento de prueba. Dios no necesita probarse, se prueba sólo lo contingente, lo finito, pues lo finito no posee en sí su razón de ser. En abono a esta idea Ernst Cassirer nos dice que “la suprema idea y la realidad absoluta no necesita de ninguna prueba mediata, sino que debe captarse y concebirse como tal, con la plena autarquía, exenta de toda desconfianza” (Cassirer, 1990: 366).

Ahora bien, hay que tener en claro también que esta revelación de Dios, si bien acontece en la trama del decurso histórico de la religión, también resulta cierto que en este decurso se describe una vez más el anhelo por parte del espíritu hacia su propia libertad. Podría decirse que el fin de la religión, al igual que en el conocimiento, consiste en que el espíritu se posea a sí mismo en la revelación de su propia libertad. Esta hazaña no se lleva a cabo de una sola vez sino por fases. El despliegue del espíritu en aras de la religión también nos dibuja una secuencia que va desde el elemental apego a la naturaleza hasta la configuración de un autárquico recogimiento del espíritu en su verdad. Desde luego, en el despliegue del espíritu en horizonte religioso también existen niveles de evolución, hay religiones menos evolucionadas y otras que se encuentran más desplegadas. ¿Bajo qué criterio se echa de ver el nivel de evolución entre una y otra manifestación religiosa? Hegel dirá que la superioridad entre una y otra religión va a depender directamente de la intensidad con que el espíritu refleje la conciencia de sí mismo. Es decir, el nivel de evolución de una religión va a estar en función al grado de emancipación espiritual que en ésta haya lugar.

Así pues, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel nos dice que la realidad religiosa del espíritu ha atravesado por tres momentos marcados, a saber, en primer lugar, la religión natural; en segundo lugar, la religión artística; y por último, la religión revelada. Cabe mencionar que la secuencia

que el espíritu experimenta en el desarrollo de la religión reitera a su manera el despliegue dibujado en la vía epistemológica. Aquí se trata también de atender el llamado de la libertad. Una constante en el pensamiento de Hegel, cualquiera que sea el camino del espíritu, es justamente este llamado hacia la libertad. Esta emancipación necesariamente tiene que partir desde abajo, es decir, desde lo inmediato, pues lo inmediato es lo menos elaborado; en lo inmediato el espíritu apenas ha comenzado a asomarse; en lo inmediato, como ya lo hemos anunciado, existe una sobreabundancia de la naturaleza y la más ínfima presencia del espíritu. No obstante, la trama religiosa del espíritu se encuentra enderezada a contravenir esta sobrepresencia de lo ajeno, y en su lugar tiende hacia una sobrepresencia de sí mismo, ganándose por medio de la negación de lo ajeno.

Dice Hegel que la religión es el concepto que posee un pueblo acerca de sí. La concepción que se tiene en cada caso acerca de la divinidad marca también el grado de desarrollo de un pueblo, pues un pueblo manifiesta su espíritu precisamente en la concepción de sus dioses. Ahora, si bien es cierto que cada pueblo se reconoce en la comunión con sus dioses, también resulta cierto que en la medida en que la divinidad se va despersonalizando el mismo pueblo que tiene a ésta como referencia también va adquiriendo el matiz de comunidad liberada. Hegel dice, “la religión es el concepto que el pueblo tiene de sí mismo. Un pueblo que considera como su Dios la naturaleza, no puede ser un pueblo libre; solo cuando considera a Dios como un espíritu que está sobre la naturaleza, tórnase él mismo espíritu y libre” (Hegel, 1980: 111).

En la evolución de la religión, el espíritu parte de una religión de corte natural, la cual se encuentra anclada a lo inmediato. Hegel dice que “la primera realidad del espíritu es el concepto de la *religión inmediata* y, por tanto, *natural*; en ella el espíritu se sabe como su objeto en figura natural o *inmediata*” (Hegel, 2004: 400). Una religión se distingue de otra por la figura mediante la cual el espíritu se sabe; así, en la religión natural el ser del espíritu no es todavía capaz de reconocerse en el obrar de la conciencia, esto es, el ser no es el obrar, ni el obrar el ser de la conciencia, esto se debe a que el ser y el obrar de la conciencia caminan por caminos separados. En la religión natural se da una suerte de extraviamiento por parte del espíritu el cual implica un desconocimiento de sí. Este desconocimiento evidentemente representa un desarraigo del espíritu, es decir, resulta obvio que el espíritu no se encuentra en su patria propia; se diría que aquí el espíritu se encuentra fuera de casa.

Hegel con toda razón afirma que en la religión natural no hay cabida para la verdad, pues por ejemplo “la encarnación humana de Dios con que se presenta en la religión oriental no tiene ninguna verdad porque su espíritu real carece de esta reconciliación” (Hegel, 2004: 404). Es decir, en la re-

ligión oriental no acontece la unidad entre la conciencia y la autoconciencia, por lo tanto tal sugerencia religiosa carece de verdad y de contenido espiritual. Aquí el espíritu no se reconoce en el producto de lo obrado, por el contrario, se encuentra ausente; lo obrado le resulta tan extraño aun cuando el sí mismo lo ha producido. Se diría, por otra parte, que por cuanto que en la religión natural el espíritu no se reconoce en su obra se encuentra más bien completamente absorto en la representación inmediata de la naturaleza.

En este sentido, no es gratuito que en la religión natural la divinidad se encuentre enteramente ligada a la representación de la fauna natural. En las culturas primitivas la divinidad aparece representada unas veces mediante la figura de un animal voraz como el jaguar o el lobo. Otras veces aparece representada por la sigilosidad de un ave rapaz como el halcón, el cuervo, el búho o el águila. Entre los persas se le rendía pleitesía al toro, el dios Baal tenía el imponente semblante de esta temeraria figura. En la religión natural, “la figura del dios –dice Hegel– se despoja así en ella misma de la penuria de las condiciones naturales del ser allí animal e indica las disposiciones interiores de la vida orgánica en su superficie y como perteneciente solamente a ésta. Siendo primeramente una figura singular, su ser allí es uno de los elementos de la naturaleza” (Hegel, 2004: 411).

Siendo la religión natural una religión precisamente inmediata permanece en ella el espíritu anclado al suelo de la superficie de la naturaleza. El espíritu realiza en esto su primer movimiento, en la lejanía de su recuperación, hacia su emancipación de toda determinación. El espíritu, dice Hegel, se manifiesta aquí cual si fuera una suerte de artesano el cual mediante su obrar se produce a sí solo pero no logra captar la reunión de este proceso: “El espíritu se manifiesta, por tanto, aquí como el artesano y su obrar, por medio del cual se produce a sí mismo como objeto, pero sin llegar a captar todavía el pensamiento de sí” (Hegel, 2004: 405); el artesano en la religión natural obra *cuasi* mecánicamente, casi instintivamente, tal como las abejas construyen su colmena; pero no hay la conciencia de dicho obrar.

El segundo momento de la realidad religiosa del espíritu está marcado por la religión artística. La religión del arte se caracteriza, ante todo, porque en ésta la sustancia absoluta adquiere individualidad en el contorno de la relación entre los hombres. Ahora la actividad individual del espíritu se vuelve autoconciente. En la religión del arte es superada la naturalidad del proceder instintivo por parte del artesano, aquí la actividad del hombre se ha vuelto consciente; por ello la religión del arte puede considerarse también como la religión del sí mismo, en el entendido de que cada hombre ahora es un sí mismo que se encuentra frente a otro sí mismo. En torno a esto el autor afirma: “pero la *segunda* [realidad del espíritu] es necesariamente la de sa-

berse en la figura de la *naturalidad superada* o del *sí mismo*. Es, por tanto, la religión artística, porque la figura se eleva aquí a la forma del *sí mismo* gracias a la *producción* de la conciencia, de tal modo que ésta contempla en su objeto su obrar, o el *si mismo*” (Hegel, 2004: 400). El hombre ahora se sabe más allá del límite que le dibuja la elemental religión natural.

Podría decirse que son dos elementos fundamentales los que caracterizan la forma de la religión artística, a saber, por un lado, el descenso del espíritu universal a la concreción individual de un sí mismo; y por otro, la superación del sojuzgamiento de la naturaleza. En este sentido Hegel afirma que en este estrato, “El artesano ha abandonado el trabajo  *sintético*, la mezcla de las formas extrañas del pensamiento y de lo natural; habiendo ganado la figura la forma de la actividad autoconciente, el artesano se ha convertido en trabajador espiritual” (Hegel, 2004: 408). Es decir, aquella dislocación que existía entre el alfarero y su obra ha comenzado a ser superada, pues resulta imposible que ahora el hombre que aparece ante sí pueda reconocerse en la bestialidad de un toro o de un león. Con toda razón Hegel afirma semejante dislocación en la religión inmediata. No obstante, ahora aquel yugo de lo enteramente natural ha comenzado a experimentar un vuelco novedoso: el artesano se ha convertido en un trabajador espiritual, es decir, la actividad de su trabajo no es ya mecánica ni instintiva, sino intencionada o autoconciente, el hombre se reconoce en lo que hace.

El hombre, en el horizonte de la religión del arte, se encuentra al fin frente a sí mismo, “el estado de paz, dice Hegel, despertó en ellos el sentimiento de sí mismos, con el deseo de honrarse..., el hombre exterioriza aquí lo que yace en el fondo de su fresca naturaleza humana, para patentizarse a sí mismo en esta exteriorización y conquistar el reconocimiento ajeno” (Hegel, 1980: 419). Volcado ya frente a sí cada hombre realiza su ser reconociéndose no en la naturaleza, ni en la representación natural de los dioses, sino en la virtud universal plasmada justamente en la divinidad heroica.

La representación de la divinidad ya no se encuentra constreñida entre formas animalescas, ni por elementos oscuros ajenos a la forma de ser del hombre. Hegel dice que “estos viejos dioses, en los que primeramente se particulariza la esencia luminosa en maridaje con las tinieblas, el Cielo, la Tierra, el Océano, el ciego fuego tifónico..., [ahora] son sustituidos por figuras que... recuerda a aquellos titanes, y no son ya esencias naturales, sino diáfanos espíritus” (Hegel, 2004: 411). Justo por esto, aquí podemos asistir al tránsito de la arcaica divinización de la naturaleza hacia la divinización del sí mismo. En la religión del arte se da el tránsito del culto de la naturaleza hacia el culto del hombre. Vemos por ejemplo que entre los griegos la divinidad viene revestida por un cierto traje de heroísmo, exaltando el

valor y la virtud. La divinidad aquí posee una rara mezcla entre lo sublime y lo heroico, es decir, la divinidad, siendo sublime, representa sin embargo la aspiración de todo hombre. El hombre ahora se reconoce plenamente en sus dioses, pues en el fondo anhela ser como sus dioses, es decir, se encuentra atraído por la imagen de sus dioses. No es gratuito el hecho de que entre los griegos antes de construir estatuas se construyeron a sí mismos, siendo la propia figura de los hombres la primera obra de arte, misma que se verá posteriormente reflejada en los apoteóticos dioses.

Lo curioso es que aquí podemos asistir también al primer esbozo hacia la universalidad, en el entendido de que el hombre siendo individuo y reconociéndose en la imagen de sus dioses descubre que el carácter de la universalidad está impreso en él, pues al ser atraído el hombre por el valor y la virtud, que son en primera instancia propiedad del dios, descubre que esta es una primera forma de ingresar a la universalidad del espíritu. La necesidad natural de la religión inmediata ha sido superada mediante la emergencia de la religión del espíritu ético. Ahora, vemos despuntar el infinito impulso de los individuos a revelarse, a descubrir lo que cada uno es capaz de hacer, y a gozarse en lo que por ello vale para los demás.

Con todo, vale la pena subrayar que en la religión del arte no se ha logrado la emancipación plena del espíritu. Esto puede entenderse por una simple razón, a saber, hace falta el desglose pleno de la libertad universal. Aquí tenemos que distinguir dos cosas. Por un lado, el autorreconocimiento de lo universal que realiza el individuo en la religión ética ciertamente lo posibilita para reconocer sus límites y sus posibilidades frente a los demás, sin embargo no todos los individuos, aun siendo hombres, pueden ser libres. Pese al "conócete a ti mismo" de Sócrates, todavía Platón y Aristóteles justificaban desde la filosofía el esclavismo. Y por otro lado, hay que entender que la libertad universal posee un rango superior a la libertad ética, pues la libertad superior, viniendo desde lo alto, no hace distingo alguno entre los hombres; por lo tanto, la libertad universal precisará la superación de la propia religión ética.

Podría decirse que en la religión ética existe sólo una libertad moderada. El hombre no ha captado el pensamiento ilimitado de su ser libre. El espíritu se encuentra anclado a la amorfa dicotomía entre la libertad de unos y la incomoda sujeción moral de otros. Esto es, aun no se ha dado cumplimiento cabal al original llamado a la libertad por parte del espíritu. En la antigua sociedad griega y romana el hombre es libre por derecho de su nacimiento; no es libre en sí, sino en virtud de la cuna paterna. El hombre no nace siendo libre, sólo unos cuantos lo son. Un esclavo, por ejemplo, no posee los derechos de su señor; un esclavo podía alcanzar su libertad, luego de una penosa

vida sometida, mediante la venia de su amo. Hegel afirma que aquí “el singular está satisfecho con la limitación de su ser allí y no ha captado todavía el pensamiento ilimitado de su libre sí mismo. Pues la verdad del espíritu ético todavía sigue siendo, primeramente, esta esencia y esta confianza sustanciales en las que el sí mismo no se sabe como libre singularidad” (Hegel, 2004: 408–409). El sí mismo no conoce su ser libre ilimitado en la religión ética precisamente porque hacía falta la revelación del espíritu absoluto en su forma humana.

De esta manera tenemos que el tercer momento de la realidad religiosa del espíritu está marcado precisamente por el advenimiento del espíritu universal libertario en aras de la religión revelada. Hegel dice, “por último, la *tercera* supera el carácter de unilateralidad de las dos primeras; el *sí mismo* es tanto un *inmediato* como la *inmediatez es sí mismo*. Si en la primera [religión natural] el espíritu es en general en la forma de la conciencia y en la segunda [religión ética] en la de la autoconciencia, en la tercera es en la forma de la unidad de ambas..., ésta es la *religión revelada*” (Hegel, 2004: 400). Es decir, en este tercer momento de la religión, al ser la unidad de los dos momentos precedentes, posee la figura del ser en sí y el ser para sí; ya no posee la figura efectivamente unilateral del ser en sí inmediato de la religión natural, la que siendo inmediata era asimismo unilateral; tampoco posee la figura de la autoconciencia habida en la religión ética, la que representando la moral como el ideal aparece como ser para sí. La figura que nos presenta la religión revelada es justo la unión de ambos momentos, no sólo es el ser en sí y el ser para sí, sino la unión de la conciencia y la autoconciencia. En la religión revelada se llega finalmente al auto acoplamiento de la idea absoluta de Dios. Esto es, se llega así finalmente a la posesión de la objetividad de la divinidad por la revelación de la libertad universal.

Resulta evidente que para Hegel la historia del mundo coincide con la historia de las religiones, a través de las páginas de esta historia transita el despliegue del espíritu. El primer momento está marcado por estar enteramente apegado a lo inmediato, enseguida, su mismo despliegue da ocasión para que el hombre se reconozca en una religión ética. Lo que nos llama la atención es la afirmación hegeliana que dice, “existen religiones en las cuales la idea no es aún revelada y sabida” (Hegel, 2002: § 562). Esta aseveración afirma que no toda religión es hierofántica. Desde luego, se entiende el anhelo hegeliano por la verdad absoluta, la cual por cierto es absoluta no porque sea conclusa, sino porque estando en proceso contiene la reunión de la verdad subjetiva de la religión natural y objetiva de la religión artística. Y evidentemente, el ser absoluto no se posee con la misma intensidad en la religión animista como se posee en la religión revelada; sin embargo, Hegel

no puede negar que también en la religión arcaica existe ya un destello de lo divino, el cual no posee la misma intensidad que en la revelada, no obstante, es un destello al fin de lo sagrado.

Por otro lado, coincidimos con Hegel cuando reitera que Dios ha sido revelado a los hombres a través de la persona de Jesucristo. El espíritu universal libertario adviene primeramente al mundo y a la historia no por la filosofía, sino por el camino de la religión. No viene bajo la figura del concepto, sino como revelación. La idea de que el hombre es libre en tanto que hombre, y de que la libertad del espíritu constituye su naturaleza específica es un hallazgo que ha sido posible, en primer lugar, por la religión. La religión revelada es libertaria, pues viene a posibilitar a todos los individuos la experiencia de lo universal en el amor de Dios. Ahora bien, la religión en donde Dios ha venido a revelarse es por supuesto el cristianismo. "Por la religión cristiana, dice Hegel, ha llegado, pues, a la conciencia la idea absoluta de Dios, en su verdad; en esta conciencia el hombre se encuentra igualmente recogido... El hombre, considerado como finito por sí, es a la vez imagen de Dios..., está determinado por la eternidad" (Hegel, 1980: 561), pues el amor de Dios siendo universal extiende la mano a todo lo particular para asumirlo en el centro de sus palmas.

La secuencia del despliegue del amor de Dios aparece esbozado en el Evangelio según San Juan en donde dice, "*Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree no se pierda, mas tenga vida eterna*" (Jn. 3:16). El reino del Hijo es la aparición de Dios entre los hombres, por esto, creer en el Hijo es asimismo creer en el Padre. Aquí viene a colación un argumento que el mismo Hegel esgrime en su obra cuando habla acerca de la divinidad de Jesucristo, en torno a lo cual nos dice que la prueba de la divinidad de Cristo es el testimonio del mismo espíritu, no los milagros, pues sólo el espíritu reconoce al espíritu. El Padre se reconoce en el Hijo, y a su vez el Hijo tiene toda aceptación y reconocimiento en el Padre. El misterio de Dios queda revelado en la doctrina de la Trinidad. Dios siendo uno se sabe uno sólo en la trinidad. "Quien no sabe que Dios es uno y trino, no sabe nada del cristianismo" (Hegel, 1980: 545). El Padre envía a su Hijo al mundo, precisamente para que se haga al fin asequible el reino de los cielos, es decir, para que el hombre pueda buscar el reino de Dios y su justicia. Mediante la muerte y resurrección, el Padre se reconcilia con el Hijo. El reino del Espíritu es precisamente la reconciliación. En el cristianismo el Padre, el Hijo y el Espíritu reconocen su unidad. "En esta religión, dice Hegel, hállanse resueltos todos los enigmas y revelados todos los misterios; los cristianos saben lo que es Dios, puesto que saben que es uno y trino" (Hegel, 1980: 544-545).



Y con esto, justamente, el espíritu absoluto en el horizonte de la religión alcanza el reino de la libertad. Pues habremos de recordar que el fin del espíritu consiste precisamente en habitar en medio de su libertad. La libertad no se consigue de una vez, se va adquiriendo de un modo penoso y gradual. El espíritu ha dejado atrás toda aquella maraña que le retenía anclado al reino abstracto de lo inmediato. Dios poseyéndose a sí, ahora se sabe absoluto. “Dios es Dios, dice Hegel, en cuanto se sabe a sí mismo” (Hegel, 2002: § 564).

Nuestro autor dice que en el horizonte religioso el espíritu llega a saberse y ser en sí mismo. Justo por esto agrega: “si definimos, pues, el fin diciendo que consiste en que el espíritu llegue a la conciencia de sí mismo o que haga al mundo conforme a sí mismo, puede decirse que el espíritu se apropia la objetividad, o a la inversa, que el espíritu saca de sí su propio concepto, lo objetiva y se convierte de este modo en su propio ser” (Hegel, 1980: 75). Esto es, en el horizonte de la religión revelada, el ser y el quehacer del espíritu son una y la misma cosa. El espíritu se reconoce en lo que hace, y viceversa, su obrar es la objetivación del ser del espíritu; ambos, ser y quehacer se corresponden recíprocamente, esta coincidencia consigo es la figura de la verdad.

Finalmente, en el Evangelio según San Juan se dice que “Dios es Espíritu, y los que le adoran, es necesario que le adoren en espíritu y en verdad” (Jn. 4: 24). En este versículo aparecen reunidos el espíritu y la verdad, desde luego, en primera instancia, no es lo mismo el espíritu que la verdad, porque la verdad en todo caso es del espíritu. Sin embargo, el espíritu es en sí mismo una reunión, la cual queda evidenciada desde el mismo momento en que el espíritu logra saberse, ya que el espíritu no logra saberse sino en la marcha de un proceso, pues sólo en el avance de este proceso el espíritu llega a ser precisamente espíritu. Hegel dice, “*el espíritu es solamente espíritu, en cuanto es para el espíritu*; y en la religión absoluta el espíritu absoluto no manifiesta momentos abstractos de sí, sino que se manifiesta a sí mismo... Pero la palabra espíritu debe tener un sentido, éste no es otro que la revelación de sí” (Hegel, 2002: § 564). El conocimiento del espíritu exige al buscador de la verdad ir más allá de la intuición y representación, tal forma de representación finita es superada por la fe y por el pensamiento conceptual de la filosofía. Ahora bien, por cuanto que el espíritu es solamente para el espíritu y es producto de una reunión, acontece un juego dialéctico de intercalación y acople. Esta conveniencia en marcha del espíritu consigo mismo es lo que constituye propiamente la verdad. La verdad en Hegel no es un juicio, sino un proceso de acoplamiento y desacoplamiento del espíritu consigo. Aquí atisbamos un leve paralelismo teórico entre el espíritu y la verdad, pues ambos son el resultado de una reunión: el espíritu es espíritu en cuanto que es para el espíritu, y a su vez, la

verdad, es precisamente verdad en cuanto que en ella se resguarda el acople del espíritu consigo. Afirmar que Dios es espíritu, de alguna manera es estar ya en la verdad, pues su saberse a sí mismo de Dios es además su autoconciencia en el hombre.

**Bibliografía**

- Cassirer, Ernst. (1986). El problema del conocimiento II, FCE, México.  
Cassirer, Ernst. (1990). El problema del conocimiento III, FCE, México.  
Cassirer, Ernst. (1992). Antropología filosófica, introducción a una filosofía de la cultura, FCE, México.  
Colomer, Eusebi. (1995). El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II. Herder, Barcelona.  
Hegel. (2002). Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Juan Pablo, México.  
Hegel. (2004). Fenomenología del Espíritu. FCE, México.  
Hegel. (1980). Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Alianza, Madrid.  
Hegel. (1978). Escritos de juventud. FCE, México.  
Hegel. (1981). El concepto de religión. FCE, México.  
Hegel. (1956). Ciencia de la lógica. Hachette. Buenos Aires.  
Biblia de Jerusalén. (1999). Desclée de Brouwer, Bilbao.  
La Santa Biblia. (1990). versión Reyna-Valera, Españolas, Florida.  
Zubiri, Xavier. (1999). Historia, naturaleza y Dios. Alianza, Madrid.

### 5.3. Nikolai Berdiaev: heraldo rebelde de la libertad religiosa (Mijail Malishev, Pedro Hinojosa Gutiérrez)

#### Николай Бердяев: мятежный глашатай религиозной свободы (Михаил Малышев, Педро Инохоса Гутierrez)

**Resúme.** В отличие от традиционных теологов, Бердяев утверждает, что Бог – это Зодчий бытия, но отнюдь не Творец свободы, которая коренится в том «Ничто», которое немецкий мистик Яков Бёме истолковывал как бездонную пропасть. В глубине этой пропасти таится свобода и возможность выбора как добра, так и зла. Бог обладает властью над созданным им миром, но не над свободой, им не созданной, и такая интерпретация снимает с Бога ответственность за зло, которое царит в человеческом мире. Исходя из такого подхода, авторы анализируют проблемы духовности, ответственности и возможности преодоления зла, которые ставит русский мыслитель.

**Resumen.** A diferencia de los teología tradicional, Berdiaev sostiene que Dios fue el Constructor del ser, pero no de la libertad, la cual radica en aquella “Nada” que el místico alemán Böhme interpretó como un “abismo sin fondo”. En la profundidad de ese abismo, es donde se oculta la libertad y ahí también se esconde también la posibilidad tanto del bien como del mal. Dios posee el poder sobre el mundo creado, pero no sobre la libertad, ya que no fue su obra. Tal interpretación le quita a Dios la responsabilidad por el mal que reina en el mundo humano. Los autores analizan los problemas de la espiritualidad, la responsabilidad y la posibilidad de superar el mal por los seres humanos a partir de este enfoque del pensador ruso.

**The resume.** In contrast with the traditional theology, Berdiaev thought that God was the Creator of the being, but no the freedom that stems from the “Nothing” that the German mystique Böhme had interpreted as “Abysm without bottom”. In the deeps of this abysm the freedom is hidden and also is concealed the possibility as evil, as well as good. The God has the power over the created world, but has not power over the freedom, because it was not his work. Such interpretation removes the responsibility from God to the evil that dominates in the human world. The authors analyze the problem of spirituality and the possibility to overcome the evil that develops the Russian thinker.

#### Introducción

El tema central del pensamiento filosófico-religioso de Nikolai Berdiaev (1874–1948) fue el hombre: su libertad, creatividad, el sentido y objetivo de su ser. Esta línea de reflexión que apareció desde sus primeros libros: *La filosofía de libertad* (1911) y *El sentido del acto creador* (1916) publicados en Rusia prerrevolucionaria, permaneció constante, a pesar de los cambios en sus simpatías políticas y preferencias filosóficas que experimentó en el transcurso de su vida. Según el pensador ruso, en cada ser humano hay algo singular, único e irrepetible que no puede ser reducido a ninguna otra realidad: natural o social. Berdiaev se consideraba como aristócrata espiritual: aspiraba a pensar por sí mismo sin adaptarse a los intereses, opiniones o gustos de los demás. Al apreciar el aristocratismo de las personas creativas, Berdiaev, a la vez, tenía una actitud negativa a la soberbia y a la autocomplacencia de la “élite”, que, despreciando a las

masas populares, trataba de aislarse del pueblo en una torre de marfil de cultura esotérica. En contrapeso al orgullo desmesurado de la *intelligentsia* cultural y de los líderes políticos, el filósofo ruso pensaba que no poseía la vocación de señalar los caminos para llevar a las masas hacia una sociedad del futuro radiante. En su opinión, existen muchos que aspiran a ser guías de la humanidad en comparación con los que quisieran comprender el sentido de lo que ocurre en el mundo y lo que pasa con el ser humano. Berdiaev se consideraba como perteneciente a esa segunda categoría, aunque, según él, el hombre merece más que una mera satisfacción de lo que tiene en sí y ante sí. Como “aristócrata del espíritu”, Berdiaev quisiera elevar al ser humano en sus dimensiones morales y posibilidades religiosas sobre su propio existir empírico. Por eso, la actitud espiritual no es la autocomplacencia ni la soberbia, sino un afán incesante de enriquecer y elevar los hombres, encaminándolos hacia la verdad y los valores morales.

Gueorgui Fedotov, quien escribió un breve artículo con motivo de la muerte de su amigo, caracterizó su obra en los siguientes términos: “La intuición principal y vital de Berdiaev es la percepción aguda del mal que reina en el mundo. En esta intuición se continúa la tradición de Dostoievski, pero también se sigue la línea de la *intelligentsia* rusa revolucionaria, con la cual se peleaba mucho durante los primeros años de su conversión a la fe idealista (periodo de Vieji). La lucha contra el mal, la actitud revolucionaria y caballeresca en relación al mundo, distinguen a Berdiaev de muchos otros pensadores del renacimiento ortodoxo ruso. No es la acepción humilde o estética del mundo como omniunidad Divina (base del “sofianismo” ruso), sino la lucha contra el mundo en su imagen de la naturaleza degradada, de la sociedad y del hombre, lo que constituye el nervio vital de su obra” (Berdiaev, Pro et contra, 1994: 437-438). La percepción aguda del mal que con tan intensidad y tal envergadura se extendían en la época en que vivió Berdiaev no coadyuvaba a la elaboración de una teodicea optimista, según la cual Dios es un monarca benigno y bondadoso del Universo. Pero, al mismo tiempo, la idea de que Dios es responsable de todo el mal que reina en el mundo provocaba en el pensador ruso una rebelión prometeica.

En la introducción de su trabajo *La filosofía del espíritu libre*, recordando su juventud, Berdiaev escribió: “Llegué a Cristo a través de la libertad y a través de liberarme de diferentes caminos. Mi fe cristiana no es una fe común, cotidiana, obtenida por herencia; es una fe adquirida por la experiencia atormentadora de la vida, es una fe que surgió desde dentro, a partir de la libertad. No experimenté la coacción en mi vida religiosa, no conocí la experiencia de la fe autoritaria ni de la religiosidad impuesta... Quizá la gracia me condujo a la fe, pero ésta la experimenté como un acto de libertad” (Berdiaev, 2006: 8).

Según el filósofo ruso, la gente que posee una religiosidad impuesta, heredada por la tradición, no comprende plenamente a quienes llegaron a la religión a través de la libertad. Los socialistas dicen que en la historia humana, una minoría privilegiada siempre ha explotado a las masas oprimidas. Pero también existe otra verdad oculta a la mirada superficial: la mayoría cuantitativa siempre ha explotado, oprimido y perseguido a la minoría cualitativa, la individualidad espiritual. En la historia prevalece lo colectivo: el hombre de las masas y todas las instituciones sociales –Estado, derecho, familia, moral, dogmas y cultos religiosos- se adaptan a ese hombre de conciencia colectiva. Y este individuo del promedio, este hombre de las masas, es el que posee la hegemonía. En opinión de Berdiaev, todos los tipos del Estado, desde la monarquía absoluta hasta república socialista, necesitan del apoyo de las masas y se adaptan al hombre común y corriente. Según él, los Estados y las formas de gobierno no fueron creados para la aristocracia espiritual, y ella tampoco los necesitaba. Los santos, profetas, genios, hombres de intensa vida espiritual creativa no necesitan de los privilegios del Estado ni de las revoluciones. La estirpe de la aristocracia espiritual lleva la carga de la historia no para sí misma, sino se supedita al Estado, a las instituciones y a las tareas de la educación al pueblo. La elite espiritual, como todo género humano, tiene que llevar su cruz y servir a la causa de la liberación espiritual e iluminar a las otras capas sociales. Es aborrecible la soberbia de aquellos que pretenden pertenecer al mundo espiritual aristocrático, muestran desdén a gente común y se niegan a compartir su sabiduría. Pero también es amargo y trágico el destino de aquella aristocracia espiritual que no está adaptado al orden del pensar de la sociedad de masas. Frecuentemente, como lo demuestra la misma historia, a este tipo de gente lo desvalorizan y persiguen.

Berdiaev considera que entre la “gente democrática,” adaptada a las masas, también puede haber genios, héroes y santos, al igual que entre la “gente aristocrática de sangre” pueden encontrarse individuos mediocres que no corresponden al estatus de “aristócratas”. Sin embargo, el segundo tipo tiene una organización espiritual diferente: es más sensible, más complejo y fino que el primero. La gente de este tipo sufre de la realidad del “mundo”, de su crueldad y vileza, a diferencia de la gente del tipo “democrático” a quien, según el filósofo ruso, pertenece tales estadistas y revolucionarios como Cromwell, Bismark o Lenin. Esta insensibilidad, esta simplicidad psíquica se puede encontrar entre muchos maestros de la Iglesia que a veces se ubicaban en el tipo “democrático”, mientras que algunos representantes de herejías, por ejemplo, los gnósticos, pertenecían a la categoría “aristocrática”. La cuestión aquí no radica en si los gnósticos

tenían o no la razón. La Iglesia cristiana tenía todo el derecho de luchar y destronar su doctrina. Si hubieran triunfado los gnósticos, el cristianismo nunca hubiera vencido en la historia y se hubiera convertido en una secta aristocrática. Y sin embargo, destaca Berdiaev, los problemas que plantearon los gnósticos no han perdido su significado hasta hoy en día. Porque la verdad e incluso la verdad absoluta se refracta y se percibe de modo diferente, según la organización y el nivel espiritual del receptor. “¿Hace falta reconocer como absoluta e inmutable aquella forma de revelación cristiana que está dirigida hacia al hombre común y que percibe su organización anímica normal-mediana? ¿Debe el hombre más espiritual, que posee una organización más compleja y sutil, este hombre que tiene dones mayores de gnosis adaptarse a la masa promedia y rebajar su nivel espiritual en aras de la mayoría, en aras de la unidad de todo pueblo cristiano?” (Berdiaev, 2006: 12). El filósofo ruso considera que no todas las cuestiones de la conciencia cristiana deben ser resueltas según las demandas del cristianismo “democrático”. Se debe y se puede plantear algunas problemáticas de la doctrina cristiana con un espíritu más profundo. Según Berdiaev, la Iglesia tenía toda la razón cuando, apoyándose al dicho de San Pablo, trataba de alimentar a sus ovejas con leche y no con alimentos duros. Pero tal práctica eclesial no resuelve la cuestión sobre la posibilidad de otorgar otros tipos de “alimentación” para satisfacer el hambre espiritual de los creyentes que tienen demandas más exigentes. Estas necesidades no siempre corresponden a criterios de perfección y de santidad de la conciencia eclesial de los dirigentes de la Iglesia. Y esto es normal, porque en todos los tiempos existió y existe una jerarquía de niveles espirituales. “Existen hombres más “espirituales” y existen los hombres más “ánimicos” (Ibíd: 13) Esto no significa que los primeros sean más perfectos y más santos o que hayan obtenido más gracia en relación con los segundos.

Los hombres “espirituales” no tienen bases para enorgullecerse ante los hombre “ánimicos”, no son mejores ni tienen más méritos. En la mayoría de los casos son más desdichados, pues este mundo les carga mayor responsabilidad y se desgarran más frecuentemente por sus contradicciones internas y por la dificultad de alcanzar cierta comprensión por parte de los otros. Suelen ser más solitarios. Por ejemplo, la injusticia de los gnósticos antiguos consistía en su orgullo espiritual, ya que no podían entender que Cristo trajo una buena nueva sobre la salvación y la llegada del reino de Dios para todos. Para ellos, la raza de “pneumáticos” siempre fue superior a la de los hombres “ánimicos” y “carneles”, a quienes los pensaban incapaces de elevarse al mundo espiritual: los caminos a la redención y a la salvación estaban cerrados para ellos. La conciencia gnóstica consideraba que la

transformación de lo inferior en lo superior era inaccesible para los “ánimicos”, por eso los gnósticos nunca llegaron a ser cristianos verdaderos, se quedaron en un nivel de semi-cristianos; no conocieron el misterio de la libertad en Cristo ni tampoco el misterio del amor. Siendo dualistas, no entendieron la jerarquía verdadera en la que el nivel superior está vinculado con los niveles inferiores y sirve a la transformación y a la salvación total. La Iglesia condenó el orgullo de los gnósticos, su dualismo desesperado y su actitud poco fraternal hacia el mundo y hacia los seres humanos. Pero la conciencia eclesial dirigida por excelencia hacia el hombre común y corriente estuvo preocupada por su salvación y rechazó toda la problemática planteada por el gnosticismo y a cambio, afirmó y legitimó el dogmatismo. El mismo tema que preocupaba profundamente a los gnósticos fue declarado como no cristiano, como algo inadmisibile e ilegal para su análisis. Las cuestiones espirituales elevadas, las aspiraciones al conocimiento de los misterios cósmicos y divinos fueron adaptadas a la comprensión del hombre promedio. Y así fue creada la teología que, según Berdiaev, cerró la posibilidad de la gnosis suprema, y sólo algunos grandes místicos cristianos se abrieron paso a esas “fronteras fortificadas”. La negación de las problemáticas profundas de la conciencia cristiana se tradujo en obscurecimiento del espíritu.

Berdiaev sostiene: “El problema consiste en que debo revelar lo que Dios me ocultó. Él espera de mí un acto de libertad y de libre creatividad. Mi libertad y creatividad son mi obediencia a la profunda voluntad divina. Dios espera del hombre eso y no otra cosa cuando se habla sobre la voluntad divina. Quizá, convendría no ocuparse de la metafísica abstracta de Dios, sino de su psicología concreta. Probablemente, Dios sangra, al contemplar que la gente comprende y cumple su voluntad como si fueron esclavos. Por supuesto que la voluntad divina debe ser ejecutada por completo. ¿Pero de dónde proviene la seguridad que no existe la voluntad de Dios para que el hombre sea un creador libre?” (Ibid: 17).

#### **El espíritu de la libertad y la libertad en el espíritu**

Para Nikolai Berdiaev, la libertad se muestra y se demuestra sólo en la vida espiritual, no se deduce de la naturaleza de las cosas ni de los procesos objetivos. Ya que la libertad radica en el espíritu y no en la voluntad, el hombre se libera no por el esfuerzo de la voluntad abstracta sino por el afán de la conciencia íntegra. Según el filósofo ruso, la gente percibe el libre albedrío como un instrumento que le permite fortalecer su responsabilidad, justificar los méritos vinculados con las buenas obras y fundamentar el castigo en este mundo y en el más allá, por lo que tal interés es un asunto más bien utilitario y pedagógico y no espiritual. En opinión de Berdiaev, la

idea de libertad es un problema central en el cristianismo; sin ésta es imposible comprender la creación del mundo, la caída y la redención y tampoco se puede entender el fenómeno de la fe ni desarrollar la teodicea y menos aun fundamentar el sentido del proceso mundial.

Pero, al mismo tiempo, no es posible elaborar una definición positiva sobre la libertad, porque es la vida y como la misma vida es comprensible sólo en la experiencia e incomprensible en su misterio interno para las categorías de la razón. La libertad puede ser captada sólo en su dialéctica trágica, en la dinámica del espíritu, en su movimiento y en su transición a lo contrario. "La libertad es una dinámica interna del espíritu, un misterio irracional del ser, un misterio de la vida y del destino... Fuera del cristianismo no hay libertad, fuera del cristianismo el determinismo siempre alcanza la victoria" (Ibid: 149). Berdiaev sostiene que la libertad del espíritu no es un estado inherente al hombre como un ser natural: la libertad es la entrada al orden del ser espiritual y la salida del orden natural. Es como una autodefinition "desde dentro", contraria a toda definición "desde fuera". En su libertad, el hombre se define no desde su propia naturaleza sino desde su propia vida espiritual, a través de la energía de su espíritu.

En pos de san Agustín, Berdiaev destaca dos tipos de libertad: la irracional que precede al bien y al mal, y la racional que reside en el bien y en la verdad. La segunda se expresa en las palabras evangélicas: "Conoce la verdad y ésta les hará libres". Cuando decimos que alguien alcanzó una libertad auténtica, al vencer las tentaciones de las pasiones oscuras y someterlas a un principio superior espiritual, se trata de la segunda acepción del término "libertad". Cuando se dice que el pueblo se liberó de la esclavitud y alcanzó la libertad, también se trata del segundo tipo de libertad. Pero al lado de la libertad entendida como un triunfo de los principios y valores superiores de la vida, existe también, según Berdiaev, la primera libertad, de la cual parte el hombre para llegar a la verdad y al bien, y vencer al mal y superar la mentira. Esta libertad que se ubica en el fondo oscuro de la vida es una experiencia primordial, un abismo y una nada\*, un *Undgrund* de Jacobo Böhme que yace más profundamente que el

---

\* Aclarando el sentido del concepto "nada" como lo usa Berdiaev, Serguei Levitski escribe: "Según la doctrina tradicional, Dios creó el mundo de la Nada. Pues la Nada es un concepto necesario en la filosofía, igual que el cero en las matemáticas. Pero Nada no hay que comprenderla como el material con el cual Dios creó el mundo. Esto sólo significa que para la creación del universo Dios no tomó nada de fuera ni de dentro de sí mismo. Él creó el mundo como algo que nunca había existido antes. Pero Berdiaev trata la Nada precisamente como el material de la libertad, es decir, hipostasia la nada y comete un error clásico del cual advertía en su tiempo Platón en su diálogo *Gorgias*. En este aspecto provoca dudas la proclamación de la libertad como un Absoluto que no depende de Dios" (Berdiaev, Pro et contra, 1994: 504).



mismo ser y desde el cual éste se determina. A esta libertad irracional el hombre no es capaz de expresarla en conceptos, sólo puede sentirla en la profundidad de su ser. Esta libertad no es evidente, se refiere a una potencia, a un poderío oculto.

En la opinión de Berdiaev, este tipo de libertad lo expresó genialmente Dostoievski en su obra “Memorias del subsuelo”. El hombre es un ser irracional y aprecia más que nada la vida libre según su propia voluntad. El protagonista anónimo de Dostoievski está dispuesto a rechazar cualquier orden racional de la vida, cualquier armonía, si ésta le priva de su libertad de elección y si es coercitiva. Esta idea de libertad aplicada al cristianismo, Berdiaev la desarrolla en los siguientes términos: “Reconocer sólo aquella libertad que otorgue la Verdad de las escrituras y que este dada por Dios, y negar la libertad de elección y su aceptación interna conduce a la tiranía. La libertad de espíritu se sustituye por la organización del espíritu. La libertad superior y auténtica es posible sólo en Cristo y a través de Cristo. Pero Cristo debe ser aceptado libremente, a Cristo nos debe llevar un acto de libertad de espíritu. Cristo necesita de nuestra libertad, de nuestra aceptación de Él. Cristo deseó el amor libre de los seres humanos y, por ende, no puede coaccionar: Su Rostro siempre está dirigido a nuestra libertad. Dios espera del hombre el amor libre” (Berdiaev, 2006: 155).

El hombre espera la libertad de Dios, y Dios también abriga esperanza en la libertad del hombre: espera una respuesta libre a su llamada. La libertad auténtica es la que Dios exige de mí y no la que yo exijo de Él. La verdad divina me dará la libertad suprema. Pero yo necesito *mi libertad* en la aceptación de *su libertad*. La verdad divina no puede coaccionar, no puede dar libertad violando el *libre albedrío* del ser humano. No es suficiente aceptar la verdad, hace falta aceptar libremente a Dios quien otorga esa verdad. La salvación vendrá de la Verdad que nos otorgará libertad, pero la salvación coercitiva sin la libertad humana es imposible. La libertad en la aceptación de la Verdad existe antes de esa Verdad. La libertad no es idéntica al bien o a la perfección, éstos tienen que ser libremente alcanzados; tampoco es una exigencia al ser humano, quien puede fácilmente abdicarse de la verdad en aras de su tranquilidad, ya que difícilmente soporta la carga inmensa de su libertad y está dispuesto a quitársela o ponerla en los hombros de alguien más fuerte.

Berdiaev estaba convencido que la libertad presupone un ardor de espíritu que no es fácil que lo soporte la mayoría de los seres humanos, y llegaba a la conclusión de que la exigencia de esa libertad de espíritu (que conlleva la tragedia de la vida) no es una demanda humana, sino divina. Dios te exige al hombre un espíritu libre y aquí surge una paradoja: el hombre debe cumplir la

voluntad divina, pero esta voluntad radica en que el hombre tenga un espíritu libre. No es suficiente decir que el hombre tiene que ejecutar la voluntad de Dios, él debe intuir, adivinar en qué consiste esa voluntad. Y si ésta radica en la libertad humana, entonces la afirmación de la libertad del hombre equivale al cumplimiento del proyecto divino sobre el ser humano.

En opinión de Berdiaev, san Agustín en esencia reconocía sólo la segunda libertad, la que Dios le otorgó al hombre, ya que la primera fue perdida en la caída. Para Agustín, la libertad y la gracia eran conceptos contrarios: los pensadores de línea racionalista apoyaron la *libertad* y los de línea mística, la *gracia*. Pero, según Berdiaev, existe una *mística de la libertad* que no se reduce sólo a la razón. A la libertad se le contraponen no la gracia, sino la necesidad. El error de san Agustín en la solución del problema de libertad, tuvo consecuencias muy negativas en la historia de la Iglesia: condujo a la justificación de la coacción en los asuntos de la fe, a la negación de la libertad de conciencia, a la admisión de la posibilidad de ejecutar a los herejes, y trazó una vía que posteriormente llevaría a la fundación de la Inquisición. “En el camino de la negación de la libertad del espíritu siempre asecha el peligro de ser seducido por el espíritu del Gran Inquisidor. La teocracia católica y bizantina, igual que el socialismo ateo, se inclinan a la negación de la libertad del hombre, a la organización coercitiva de la vida humana en el bien, es decir, a la identificación de la libertad con la necesidad, tanto de la organización divina de la vida como de su organización social” (Ibíd: 159).

La Iglesia considera que durante la caída el hombre perdió su libertad primordial y puede recibirla otra vez sólo en virtud de la gracia divina. Pero, según Berdiaev, esta libertad es la segunda libertad, mientras que la primera se encuentra en el estado que San Agustín definió como *non posse non peccare*. Así que en el hombre existe una libertad que precede al acto de la revelación y de la gracia. El ser humano lleva en sí la imagen de Dios, es un proyecto divino, pero él no es divino por su naturaleza. El hombre carente de libertad sólo sería un *autómata del bien* y de la voluntad divina.

La libertad primordial, la libertad irracional y abismal por sí misma no es garantía para que el hombre escoja el camino del bien y que éste le conduzca a Dios y que, como resultado, triunfe la segunda libertad. Es decir, la primera libertad no presupone la vida en la Verdad ni en Dios, porque en la libertad radican diferentes potencias y son posibles diversas actualizaciones. La primera libertad puede llevar a los seres humanos por los caminos de discordia y rencor y puede también degenerar en la esclavitud o en la anarquía. Justamente con la primera libertad está vinculado el mito de la caída. Esta libertad constituye la separación del centro divino de la vida y

es la primera revelación de la dinámica del espíritu. La dialéctica de la primera libertad engendra la tragedia del proceso mundial y en ésta no existe una salida a través de la segunda libertad ni de la necesidad.

La segunda libertad, tomada por sí misma, tiene una dialéctica propia que es capaz de transformarse en su opuesto: la coerción y la esclavitud. En efecto, la segunda libertad sin la primera está preñada de coacción hacia el bien y la verdad, es decir, a la negación de la libertad del espíritu y a la organización tiránica de la vida en común. Si la primera libertad engendra la anarquía en la que ella misma perece, la segunda produce un orden autoritario-teocrático o socialista en el cual la libertad del espíritu se anula. Se reconoce sólo la "libertad" que se otorga por la organización coercitiva para escoger la verdad y el bien. Esa libertad deriva de la necesidad: para los creyentes de la necesidad divina que se revela a través de la gracia organizada, y para los socialistas de la necesidad de la sociedad organizada de la justicia. En ambos casos, el bien se percibe como algo automático. A este tipo de libertad le asecha la seducción del fantasma del *Gran Inquisidor* de Dostoievski que puede aparecer tanto con un ropaje de "derecha" como de "izquierda". La carga de la libertad se quita de los hombres en aras de su tranquilidad y su felicidad. Tanto el socialismo como la anarquía son consecuencia de la tragedia de la libertad. Si las revoluciones en la vida social empiezan con la afirmación de la primera libertad irrestricta, entonces terminarán con la afirmación de la segunda libertad ilimitada. La primera libertad conduce a la discordia y a la pugna generalizada, mientras que la segunda quiere someter esta discordia a la "verdad" y al bien coercitivos, conducir el mundo al orden, convertir por coacción la libertad en necesidad. Así que, según Berdiaev, la tragedia del proceso histórico se engendra por la dinámica interna de la libertad, por su capacidad de transitar a su contrario.

¿Y existe alguna salida, pregunta Berdiaev, de esta tragedia en la que la libertad se extermina a sí misma? ¿Cómo desintoxicar el veneno de la libertad sin limitarla con la violencia externa? ¿Cómo salvarla del mal que ella engendra sin exterminarla? Este tema encuentra su solución sólo en Jesús: sólo el Nuevo Adán elimina el veneno de la libertad sin exterminarla, mientras que en la estirpe del viejo Adán esa liberación era inalcanzable: la superación del mal siempre se acompañaba de un atentado contra la libertad. Con Cristo aparece la tercera libertad que combina las dos primeras: la gracia de Cristo es la iluminación de la libertad desde dentro sin la coerción ni la violencia externa, es la superación de la libertad maligna y de la necesidad benigna. Según el filósofo ruso, el misterio del cristianismo, como una religión divino-humana es, ante todo, el misterio de la libertad. Los

sistemas racionales metafísicos son impotentes para comprender y justificar la libertad de dos hipóstasis, divina y humana, que se encuentran en Jesús. La redención de Cristo es la liberación del mal en el hombre, pero no por la coerción sino por la gracia que es una fuerza que actúa desde dentro de la libertad humana. La fuente de esa libertad radica en Dios, pero no en Dios-Padre, sino en Dios-Hijo. Pero el Hijo no es sólo Dios, sino un hombre de espíritu. Y éste no es sólo género del Adán viejo, sino también del Adán nuevo, es el Cristo. "Obtener la libertad de Cristo no significa recibir la libertad del mismo Dios, sino obtener la libertad para dirigirse a Dios, para responder a la necesidad divina en el amor, a la libertad de ser hijos verdaderos. Esto ya no es un monismo ni dualismo, sino un misterio de lo divino-humano, un misterio de dos hipóstasis en Cristo, y por eso es un misterio de dos hipóstasis en el ser humano. El misterio de la libertad humana y la solución de la tragedia de libertad hace falta buscarlas en el dogma cristológico sobre la hipóstasis divino-humana de Cristo" (Ibid: 167-168).

En opinión de Berdiaev, el misterio de la cruz, el misterio del Gólgota es también el misterio de la libertad. El Hijo de Dios, que asumió la imagen de esclavo y fue crucificado, no coacciona con su poderío para ser reconocido. El hombre necesitó (y aún necesita) una hazaña del espíritu libre para reconocer en el Crucificado a su Dios. La mirada del hombre oprimido por las fuerzas externas de la naturaleza observa sólo el Crucificado afligido y desgarrado. La Verdad divina se presenta como impotente y débil. Para esta mirada, el sufrimiento del Crucificado parece la derrota ante el poderío del mundo. Y es por eso que el pueblo judío se negó a ver en tal Dios al verdadero mesías. Pero, en opinión del filósofo ruso, si el Hijo de Dios hubiera llegado al mundo en plena gloria y con toda su fuerza, como el rey del mundo, entonces, la libertad humana llegaría a su fin, y El Reino divino se realizaría sólo a través de la violencia y la coerción. La verdad crucificada no posee una coerción lógica o jurídica, sino aparece en el mundo como un amor infinito que necesita a su vez de la libertad.

La libertad del Nuevo Adán es una libertad positiva, interna, es un deseo de vivir para Dios y en Dios. La conciencia autónoma y heterónoma, en opinión de Berdiaev, es una conciencia todavía inmadura que no conoce la libertad del espíritu; es una carga y una obligación. También la libertad es una vida severa y difícil, mientras que la vida fácil es la vida en necesidad y en coerción. Más que eso, la libertad engendra sufrimiento y tragedia. En la conciencia heterónoma se representa Dios como un déspota que exige la obediencia absoluta de su esclavo, el hombre. El esclavo, según esta conciencia, debe cumplir la voluntad de su amo, no importa en qué consista, debe ejecutar todos los dictados de su Señor. La caída de Adán y Eva es la

infracción formal de la voluntad autocrática del amo de la vida, por violar la ley establecida por Él. Esta comprensión jurídico-formal de la “caída” también lleva a la interpretación jurídico-formal de la redención. Dios, como un déspota autocrático de poder ilimitado, exige del hombre el cumplimiento de su verdad, de una verdad que no necesariamente es comprensible para el hombre ni conmensurable con su naturaleza espiritual; el hombre debe ejecutar la voluntad de Dios, aunque este dictado sea absurdo y supere su naturaleza espiritual y no debe preguntar en qué se fundamenta. En realidad, el hombre en su comprensión de Dios no puede separarlo de la idea que tiene de Dios: de su sentido, del amor, de la verdad y de la justicia. La separación de estos atributos sería la conversión de Dios en un déspota autocrático. La discusión de que si Dios está sometido a la verdad y la justicia, como lo pensaba Platón, o si Dios es absolutamente libre, como lo consideraba Duns Escoto, es un dilema falso. Según Berdiaev, esta dicotomía es una separación que por sí misma es inseparable. “Dios no puede querer la mentira, el mal y la fealdad no porque Él esté limitado por la verdad, el bien y la belleza, sino porque Él es la Verdad, el Bien y la Belleza y la libertad, y la necesidad de la Verdad, el Bien y la Belleza son absolutamente idénticas. Dios no puede querer el absurdo porque Él es Sentido, porque el Sentido es una idea inmanentemente inherente a Él. Dios no puede querer la esclavitud, porque la esclavitud es maldad. Él puede querer solo libertad, porque la libertad es su idea” (Ibíd: 181).

El hombre no puede ni debe ejecutar la voluntad de Dios como un esclavo, porque no lo es; es un ser de espíritu libre. Si la libertad no puede ser contrapuesta a la gracia, tampoco puede ser contrapuesta a la humildad, ya que es un fenómeno del espíritu, una expresión de libertad. La humildad no es obediencia externa, sino iluminación interna del ser espiritual del hombre, es una victoria voluntaria sobre cualquier orgullo de autoafirmación es un camino de liberación del poder ajeno y despótico que lo esclaviza.

Otro problema que se encuentra en el centro de atención de Berdiaev es el de la libertad de conciencia y su relación con la tolerancia. Según el pensador ruso, este problema tiene una historia trágica y sangrienta: en aras de la religión de la libertad y del amor se desataron pasiones malignas, fueron quemados en las fogatas los presuntos brujos y herejes; durante las sangrientas guerras religiosas se derramó la sangre de miles de víctimas inocentes. Quien no cree y es indiferente a la verdad, le es fácil ser tolerante a cualquier fe. Pero ¿cómo unir una fe apasionada y fiel a la verdad con una actitud tolerante a una fe falsa y a la negación de la verdad? ¿Quizá, la tolerancia siempre es un índice de indiferencia? Según Berdiaev, a estas preguntas las responden positivamente aquellos cristianos que niegan la

libertad de conciencia y el principio de la tolerancia. Cuando el cristianismo fue perseguido defendía la libertad de la conciencia religiosa. Pero después de la conversión del emperador Constantino, cuando se transformó en una religión dominante, ya no se escucharon los argumentos en defensa de la libertad religiosa. Como muchas otras religiones, el cristianismo frecuentemente fue excluyente y no toleraba la propaganda de otras confesiones de fe, ni el escepticismo y menos aún el ateísmo. En opinión de Berdiaev, esta actitud debe ser superada. Los cristianos tienen que defender la libertad de conciencia y la tolerancia, aunque con criterios diferentes a los que utilizan los liberales y los escépticos que se basan en principios jurídicos formales. El cristianismo reconoce la libertad de conciencia y exige una actitud tolerante al alma humana, a su experiencia interna e íntima, porque la libertad constituye el contenido de la fe cristiana y porque, finalmente, el cristianismo es una religión de libertad. Dios mismo tolera el mal del mundo, incluso tolera en aras de la libertad a los más grandes malhechores y estúpidos. Según el filósofo ruso, la conciencia cristiana plantea la exigencia de libertad en un nivel más profundo que el que utilizan la conciencia liberal o irreligiosa. "La violencia sobre el alma humana en asuntos de la fe es una traición a Cristo, es la negación del mismo sentido de la religión cristiana, es la negación de la misma esencia de la fe... La negación de la libertad religiosa, la intolerancia fanática y la violencia en la vida espiritual nacieron de la idea de la salvación coercitiva que es contraria al sentido del cristianismo. Dios mismo pudiera salvar por medio de la coerción a todo el género humano y pudiera hacerlo mejor que la coacción a que recurre la jerarquía eclesial o el poder estatal. Pero Dios no quiere la salvación coercitiva, porque es lo contrario a su idea sobre el mundo y sobre el hombre... La coacción a nadie puede salvar, puesto que la salvación presupone un acto de libertad; la salvación es una iluminación que proviene de la libertad que surge desde dentro" (Ibíd: 186).

Berdiaev sostiene que desde el punto de vista de la fe cristiana, la tolerancia no es una indiferencia a los errores humanos ni a las creencias espurias, sino es una actitud cuidadosa a cualquier alma humana, a su vida espiritual y a su camino individual. El alma humana llega a Dios por vías complejas y tortuosas: a través de sufrimientos o por medio de pruebas trágicas. Nadie puede afirmar que posee la verdad y que el otro se encuentra en la oscuridad. Según Berdiaev, la sublevación del hombre contra la violencia en asuntos de la fe en la historia moderna, su motín contra la identificación de la vida espiritual con la vida laica es una rebeldía justificada. Porque el reino de Dios es imposible crearlo a través de la violencia, se le puede crear sólo en la libertad. El reino divino es un reino

divino-humano y sin el hombre y su libertad Dios no quiere crearlo. Por paradójico que parezca, la libertad es un destino, un *fatum* del ser humano, a diferencia del fanatismo que es una violación elemental a la higiene del espíritu, una demencia engendrada por la incapacidad del hombre-bárbaro a encajar en sí el pleroma celestial del cristianismo. No hay cosa más difícil para el ser humano que acepar la verdad sobre la libertad y conservar su fidelidad a ella. Su corazón arde, su cabeza se marea y le parece que el mal que hace, lo hace para el bien. “El mundo de Grecia antigua se encontraba en mayor equilibrio y estaba menos inclinado a la violencia que el mundo cristiano porque era incapaz de encajar en sí una verdad vertiginosa y paradójica sobre la libertad” (Ibid: 188). Esta verdad sobre la libertad incomprendible que no cupo en la conciencia humana fue la causa de aquella violencia que antes la humanidad había desconocido. “La verdad del cristianismo fue superior a las fuerzas de la humanidad” (ibídem).

Berdiaev sostiene que el espíritu de libertad que trajo al mundo Jesucristo está dirigido contra toda la tiranía tanto de derecha como de izquierda, contra la tiranía monárquica, aristocrática, democrática, socialista o anarquista. Pero este espíritu no es un espíritu liberal siempre vacío, formal e indiferente a la verdad, sino un espíritu bendito e iluminado por la libertad. La búsqueda del reino divino es, al mismo tiempo, un encuentro con la libertad que el hombre recibe no desde fuera, sino desde dentro. Berdiaev escribe: “La libertad en la vida religiosa es obligación, es deber. El hombre está obligado llevar la carga de libertad, no tiene derecho quitársela de encima. Dios acepta sólo a los libres, sólo a ellos los necesita... El hombre debe soportar la carga de la libertad para salvarse. La religión cristiana es la libertad en Cristo. La salvación coercitiva es imposible e inútil” (Berdiaev, 2005, 254).

#### **El mal y su redención**

El capítulo dos de la primera parte de la obra *La destinación del hombre*, Berdiaev comienza con la siguiente afirmación: “Al problema de la distinción y del origen del bien y del mal le precede otro problema: el de las relaciones que median entre Dios y el hombre, y entre la libertad divina y la libertad humana. El conflicto que reina entre el Creador y la criatura, conflicto bajo cuyo signo nos hallamos, se debe al mal y a su origen. No se trata únicamente del hombre que deforma por el mal, la imagen de la criatura, sino igualmente del que padece el mal en el mundo creado, del que lucha contra el Creador” (Berdiaev, 1947: 58).

Frente a las concepciones tradicionales que buscan reducir el mal al no ser, Berdiaev nos presenta una postura más radical. Parte de un modo semejante al que los pensadores eclesiásticos como san Agustín plantean el

problema. Si se acepta la presencia de un Dios, que por la revelación se manifiesta como bueno, ¿Por qué existe el mal -no sólo pasivo, sino activo y no sólo físico, sino moral-? Esta es una de las cuestiones más profundas e inquietantes para cualquier ser humano, especialmente para el creyente. Partiendo de esta perspectiva, se plantea la siguiente cuestión: "...Si el mal existe, la apología de Dios es inevitable, pues sólo ella puede resolver el problema del origen del mal. Incluso podríamos anticipar la siguiente paradoja y sugerir que la ética no es simplemente un juicio del hombre, sino también un juicio acerca de Dios. Porque los 'malos' odian a Dios y le reprochan que no les permita crear el mal, y los 'buenos' están prestos a detestarlo porque permite obrar a los 'malos', porque tolera la existencia del mal. La distinción del bien y del mal, que fue consecuencia de la caída, se convierte pues en el origen del ateísmo" (Ibíd: 58).

Si Dios existe, más aún, si ese Dios es considerado bueno ¿Por que permite la existencia del mal? ¿Por qué permite la acción de los malvados? Esta interrelación entre el origen del mal y su problemática, ha sido tratada filosóficamente por la llamada teodicea. Pero al pensador ruso no le parece adecuada la respuesta que la teodicea tradicional le ha dado al problema, ya que hace culpable a la criatura por el mal uso de la libertad que le ha sido dada por la divinidad misma. Esta argumentación -clásica para muchos- cuando es analizada a profundidad, presenta consecuencias radicales como la doctrina calvinista acerca de la predestinación del hombre. En efecto, si Dios confirió la libertad a su criatura y espera una respuesta, ¿acaso no sabe de antemano cómo va a responder, cómo va a reaccionar ante la opción de la posibilidad de salvación o de condena? ¿Entonces, no es una broma todo lo dicho acerca del amor y salvación de Dios para el hombre? Tales interrogantes son las causas "morales" del ateísmo, a decir de nuestro autor.

¿Cómo reconciliar el ser de Dios, portador omnipotente del bien y de la justicia, con la existencia del mal también como una fuerza muy poderoso en nuestro mundo? La fe en Dios o en los dioses surgió en la historia de la conciencia humana porque la humanidad experimenta grandes sufrimientos y siente la necesidad de liberarse del poder del mal. Pero al mismo tiempo, la existencia del mal, de los sufrimientos y suplicios que éste engendra, hace que la conciencia humana lo considere como un obstáculo principal para la fe en Dios y se incline a favor del escepticismo y del ateísmo. La existencia del mal lleva al problema de la justificación del sentido de Dios. Si Dios es un ser omnipotente y omnibondadoso, entonces, ¿por qué soporta al mal y admite su triunfo? ¿Quizá no sea Dios, sino el diablo el único Señor de este mundo?

En esta línea de reflexión, se desarrolla el famoso discurso de Iván Karamazov sobre la lágrima de un niño, razón por la cual el protagonista de



Dostoievski regresa su boleto de entrada al mundo de la armonía universal. Iván dice, con una ligera dosis de ironía, que tiene una razón común "euclidiana". Pero la paradoja consiste en que a esta razón le está dada no sólo la conciencia de sus límites, sino también la convicción de que su conocimiento contiene verdades, las cuales no pueden ser eliminadas por ninguna sabiduría neo euclidiana. A estas evidencias infalibles les pertenecen, entre otras, las vivencias de la culpa y la responsabilidad moral. Así, por ejemplo, nadie puede dudar sobre la inocencia de un niño, la injusticia de sus sufrimientos y, a la vez, la culpabilidad absoluta de aquellos que intencionadamente le hacen sufrir. Ninguna sabiduría superior puede eliminar esta verdad absoluta. Es decir, la razón del hombre le exige a Dios el consentimiento absoluto e incondicional con los juicios morales de aquél y con las acciones concretas que se desprenden de este consentimiento. Pero a diferencia de la razón humana, el espíritu divino, según Iván, es otro. Es objetivo e independiente y no se preocupa por lo que es importante para el hombre. Los ojos de Dios contemplan fríamente a los inocentes y a los culpables y no expresan ni piedad ni cólera. Pero ahí donde no hay ni indignación ni piedad, donde se contemplan con indiferencia a los inocentes y a los criminales, donde todos son iguales no puede encontrarse la verdad humana.

Iván desea la llegada de la armonía eterna y a la vez no puede aceptarla, porque significaría olvidar lo que no puede ser olvidado y perdonar lo que no puede ser perdonado. Dice: "Yo quiero ver con mis propios ojos al cordero tumbado junto al león y cómo la víctima revive y se abraza con su verdugo. Yo quiero estar allí cuando todos, de pronto, vengan a saber para qué pasó todo aquello. En este anhelo se fundan todas las religiones, y yo creo. Pero ahí están, sin embargo, los niños, ¿y qué voy a hacer con ellos entonces? He aquí un problema que no acierto a resolver. Por enésima vez lo repito: hay muchos problemas; pero yo he tomado solamente el de los niños, porque ahí se ve con claridad irrefutable lo que quiero decir. Oídme: si todos vosotros estáis obligados a padecer para con vuestro dolor comprar la eterna armonía ¿dónde poner ahí a los niños? ¡Decidme, por favor! De todo punto resulta incomprensible por qué habían de padecer también ellos y por qué había de comprar ellos también con su dolor la armonía. ¿Por qué hubieran de convertirse en material y fomentar a su costo, para que no se sabe quien, la futura armonía?... Y si es verdad, efectivamente, que son solidarios con sus padres de todos los crímenes de estos últimos, sin duda tal verdad no es de este mundo, y a mí me resulta incomprensible" (Dostoievski, 1991: 1064).

Iván presta atención a hechos terribles: crímenes cometidos contra débiles e inocentes ante los ojos de Dios omnipotente y omnibondadoso. La desgracia irreparable aquí, según su opinión, es doble: a los sufrimientos

injustificados de los niños torturados se les adiciona la culpa inexpiable de su atormentador. Iván no niega que Dios, que admitió que se realizaran tales acontecimientos lamentables, tome en consideración algunos objetivos que son desconocidos a los mortales. Puede ser que Dios también sufra, pero suprime su dolor y como un gran mudo no puede expresar su compasión a sus criaturas desdichadas. Como quiera que sea, Iván insiste que las intenciones de Dios nunca podrán compartirse con un hombre que tenga conciencia "euclidiana". Pero la cuestión reside no tanto en la irreparabilidad de los hechos trágicos ni en la venganza al torturador, sino en que los mismos intentos son aborrecibles. Al "permitir" las fechorías, Dios ya nunca podrá justificarlas o resolverlas de modo satisfactorio en un futuro: la unión del torturador con su víctima en aras de una armonía superior nada podrá hacer, sino adicionará a la vileza terrenal la hipocresía celestial.

A los ojos de Iván, Dios no es un ser omnipotente porque no puede erradicar los sufrimientos de los inocentes. En el mejor de los casos, Él puede restaurar la armonía *post factum*, como en el caso aducido por Iván. Si por otra parte, admitiéremos que todos estos acontecimientos fueron inspirados por Él *ad majorem gloriam dei*, entonces, tal Dios es inmoral, por lo menos, desde el punto de vista de la "razón euclidiana".

Contrariamente a su postulado inicial, Iván se abdica de su creencia en la eterna armonía que, según su opinión, es una tentación por medio de la cual Dios se mofa de las evidencias morales del hombre. "En tanto es tiempo, me daré prisa a prevenirme y rechazaré de plano esa suprema armonía. No valen las lágrimas de un solo niño martirizado, que se aporrea con sus puñitos el pecho y reza, encerrado en un lugar inmundo con sus no rescatadas lágrimas a su Diosito" (Ibíd: 1065). La construcción moral del mundo en el que de antemano ya están incluidos los dolores y sufrimientos de los niños, le parece a Iván una farsa sofisticada que cualquier hombre honesto debería rechazar. "...Demasiado caro ha tasado esa armonía: no tenemos dinero en el bolsillo para pagar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete. Y con sólo que sea un hombre honrado, me veré en la obligación de devolverlo lo más pronto posible... Prefiero quedarme con mi no vengado dolor y mi indignación insaciable, aún cuando no tenga razón" (ibídem).

Según Berdiaev, el intelecto euclidiano que se niega a comprender el misterio irracional del mundo y pretende crear un mundo mejor que el que fue creado por Dios, este intelecto no puede entender ¿por qué Dios omnipotente y omnibondadoso no creó un mundo sin sufrimientos y sin maldad? Pero el mundo bondadoso, el mundo creado según las recetas del intelecto euclidiano, se distinguiría del mundo malvado por la ausencia de libertad y porque el hombre se convirtió en un "autómata bondadoso". La

ausencia de libertad habría hecho imposible el mal y el sufrimiento, y por eso el hombre está dispuesto rechazar la libertad para evitar el suplicio y el dolor. Pero el mundo racionalizado euclidiano, en el que no existe el mal, estaría terriblemente dañado por exterminio de libertad, lo cual representaría un mal mayor. El mundo creado por Dios contiene el mal, pero en su base yace la libertad de espíritu, que es un signo de similitud del hombre con su Creador. Según Berdiaev, el problema de la teodicea se resuelve sólo en la libertad. El misterio del mal es también un misterio de libertad; sin libertad es imposible comprender el hecho irracional de la existencia del mal en un mundo creado por Dios. En el fundamento del mundo yace un abismo y de él brotan las corrientes oscuras de la vida. Todas las posibilidades están escondidas en ese abismo sin fondo que precede al bien y al mal, y en general, esa fuente misteriosa no puede ser racionalizada. La luz de la razón vence a la oscuridad, el cosmos vence al caos; pero sin el abismo de la oscuridad y del caos, la existencia de la libertad es inconcebible. Berdiaev escribe: "La libertad está en un abismo oscuro, en la nada, pero sin la libertad no hay sentido. La libertad engendra tanto el mal como el bien. Por eso el mal no niega la existencia del sentido, sino lo confirma. La libertad no está creada, porque no es la naturaleza, la libertad precede al mundo y radica en la nada primordial. Dios domina el ser, pero no tiene el poder sobre la nada ni sobre la libertad, por eso existe el mal" (Berdiaev, 2006: 194).

Así que la negación del mal significa la pérdida del espíritu libre, es la privación de la carga de la libertad. La ignorancia o la negación del mal conducen al hombre a la irresponsabilidad o a la frivolidad. La persona se forja en el proceso de distinción entre el bien y el mal, en la definición de sus límites. La indiferencia, la incapacidad de reconocer el mal sólo llevaría a la pérdida de la libertad del espíritu. Al negar el misterio irracional del mal, el racionalismo niega también el misterio irracional de la libertad. O como escribe Berdiaev, "a la conciencia racionalista le más difícil creer en el diablo que en Dios" (Ibíd: 194). Por eso las doctrinas racionalistas, al negar la realidad ontológica del mal, convierten el mal en el punto cero del bien o en el momento interno del desarrollo del mismo bien.

Según el filósofo ruso, el mal primordial tiene una naturaleza espiritual y fue concebido en el mundo espiritual. El espíritu que quiso ser como Dios y ascendió a las cimas de la jerarquía celestial, fue derrumbado al abismo del ser. El mito del "diablo" es un reflejo simbólico del acontecimiento sucedido en las cimas del mundo espiritual. La oscuridad se condensó, y la libertad dio una respuesta negativa a la llamada de Dios, a la necesidad divina del amor al otro. El ser humano también se desprendió de Dios junto con toda la jerarquía espiritual y fue seducido por las fuerzas superiores del

espíritu. El orgullo del espíritu no le ayudó al hombre a ascender a las cimas de la divinidad, sino, al contrario, le arrojó al mundo material, a la nada que no está en el poder de Dios.

En opinión de Berdiaev, la fuente del mal no radica en Dios y, a la vez, no existe ninguna otra fuente del ser y de la vida, sino Dios. Desde el punto de vista de la razón, no existen causas o fundamentos del mal, lo cual no significa que no exista, si existe, pero su fuente no es el ser, sino la nada. La conciencia cristiana no es monista ni dualista, ya que las dos niegan la libertad y no pueden entender la naturaleza del mal. "La comprensión del mal a través del misterio de la libertad es una comprensión supra racional y se presenta como una antinomia para la razón. La fuente del mal no radica en Dios, ni en el ser positivo que se encuentra junto a Dios, sino en la libertad irracional sin fondo que precede a cualquier definición positiva del ser y que yace más profundamente que cualquier ser. Por eso el mal no tiene fundamento y no se determina por ningún ser positivo, no nace de una fuente ontológica" (Ibid: 198-199). En opinión del filósofo ruso, una comprensión de este tipo se encuentra en las doctrinas místicas de Meister Eckhart y Jacobo Böhme. El abismo (*Ungrund* de Böhme) no es un mal, sino una fuente de cualquier actualización en el ser de cualquier vida; en ésta se esconde tanto la posibilidad del bien como la del mal. Y este abismo no iluminado por la luz de la razón, es la fuente de libertad. "La libertad, escribe Berdiaev, no es un ser particular al lado del ser divino, es aquello sin el cual el ser del mundo no tiene sentido para Dios y a través de éste se justifica el proyecto divino del mundo... Dios es omnipotente en relación al ser, pero no lo es en cuanto al no ser. Al principio fue Logos, pero fue precedido por la libertad. La libertad no es contrapuesta al Logos, pero sin libertad no existe el Logos del mundo, no existe el Sentido del mundo... El mal que surge del seno de la libertad, sin el cual no existe el sentido del mundo, no es un ser autónomo. El mal es el no ser, que hace falta distinguir de la nada primordial. Pero ese no ser existe y puede tener una fuerza enorme, la fuerza del mal. El mal es la mentira, la caricatura del ser, la perversión y su enfermedad" (Ibid: 199-200).

El mal seduce fingiendo ser bien. Por ejemplo, Marx consideraba que los fines que planteaba eran nobles, pero al mismo tiempo proponía vías y medios violentos para su realización. A través de la maldad (odio y rencor), a través de la discordia y de la venganza se debería llegar al reino de la armonía y de la camaradería de los seres humanos. Pero los medios destructivos vencen y se convierten en el único contenido de la vida, por lo que no existen los caminos malvados que se dirijan hacia el bien. La misma lucha contra el mal fácilmente puede convertirse en el mal. Por eso siempre

es recomendable empezar la lucha contra el mal con una autocrítica y superarlo en uno mismo. La fuente del mal es una libertad no iluminada por el espíritu; al principio el mal pretende alcanzar la libertad, pero luego la extermina y establece la tiranía. La consecuencia del predominio del mal es la descomposición del ser, la enajenación de sus partes aisladas y la violencia de una parte sobre la otra. Según Berdiaev, el mal llega cuando la parte inferior -corporal o animal- somete a la parte superior; cuando el cuerpo obliga al espíritu a servir a sus necesidades. El espíritu convertido en esclavo del mal determina su vida no a partir de su libertad, sino a partir de las fuerzas malignas que le dominan. Y sin embargo, el mal se determina no tanto por la naturaleza corporal del hombre, sino por la actitud de su espíritu. La esencia espiritual del ser humano está tergiversada, enferma, pero esto no significa que esté por completo exterminada. Después de su caída, el hombre no rompió definitivamente con Dios, no pertenece totalmente al reino del no ser, sino añora el ser. En su corazón, Dios lucha con el diablo. El hombre, aunque caído, no obstante, guarda semejanza con el Ser divino.

Según Berdiaev, a diferencia de las escatologías optimistas, el cristianismo nunca prometió instaurar el reino de la felicidad en la tierra. Y si la Verdad de Cristo no se realiza en el mundo, la culpa la tiene el hombre: la religión del amor no es responsable por el odio que prevalece en el mundo. Es incorrecto rechazar al cristianismo con el pretexto de la existencia del mal y de los sufrimientos. El cristianismo es una religión de libertad y por eso no admite la liberación del mal con métodos violentos. Esta liberación se realiza a través de la redención de Cristo. El Hijo de Dios desde el inicio está en el proyecto de la creación del mundo, y su Padre, Dios, quiere sufrir junto con Él. La idea del sacrificio de Jesús y el misterio de la redención con dificultad entran en la conciencia humana. Para los judíos la cruz es una seducción, para los griegos es una demencia y en el mundo cristiano la redención se comprende frecuentemente en sentido jurídico y formal, aunque el pecado no puede ni debe ser perdonado. "No es Dios quien es incapaz de perdonarle al hombre su pecado, sino el mismo hombre no puede perdonarse el pecado y la traición que le ha hecho a Dios y a su gran proyecto. Dios no conoce la ira y su perdón no tiene límite. Pero el hombre todavía tiene una naturaleza espiritual superior, similar a la divina, y ésta no se reconcilia con la vileza y con la caída, está ofendida por la traición del hombre antiguo, por su preferencia a la nada oscura ante la luz divina. El hombre anhela expiar su pecado, siente su impotencia, espera al redentor y al Salvador, para que le regrese a Dios. La naturaleza espiritual del hombre exige no el perdón del pecado, sino su superación real, su anulación, es decir: la transformación de la naturaleza humana y su

iluminación” (Ibíd: 210). Así que, en opinión del pensador ruso, el sentido de la redención radica en la llegada del Nuevo Adán, del Hombre espiritual y en el surgimiento del amor desconocido por el Adán antiguo, y no en el perdón. El sentido de la llegada de Jesús al mundo consiste en la transformación real de la naturaleza humana y en el establecimiento de una nueva estirpe del hombre espiritual, y no en la institución de la nueva ley que regule la relación entre Dios y el hombre. No sólo la naturaleza humana, sino el mundo entero cambiaron después de la llegada de Cristo. “La redención es la única teodicea posible, es la justificación de Dios y de la creación divina. Sin la libertad como abismo, como potencia infinita, no hubiera existido el proceso universal ni hubiera aparecido lo nuevo en este mundo” (Ibíd: 214).

Para vencer al mal, hace falta conocerlo y desenmascararlo. La ignorancia y la negación del mal ablandan la fuerza de su resistencia. Pero el mal influye no sólo a través de su negación, sino también a través de su exageración. Es un error crear una aureola alrededor del mal, pues en la lucha contra éste, el hombre se contagia e involuntariamente imita a su adversario. En la lucha contra el mal es fácil que pierda el bien. El diablo se alegra cuando inspira hacia sí un sentimiento diabólico. Cuando se lucha contra el mal con métodos malignos, entonces los medios de la lucha imperceptiblemente sustituyen aquella meta en aras de la cual se lleva la lucha. La obsesión contra el mal y la necesidad de usar la violencia, esclavizan al hombre y le impiden alcanzar el ensimismamiento. La verdadera higiene espiritual consiste no sólo en sumergirse en el mal, sino también en ver la luz del bien. No sólo la furia contra el bien, sino también la ira dirigida contra el mal, destruyen al mundo humano, lo cual no contradice la necesidad de luchar contra el mal con toda firmeza y decisión. Como afirma Berdiaev, el mal seduce al hombre, pero el mismo mal no es seductor. La seducción es una ilusión para esconder su verdadera naturaleza, por eso hay que desenmascararlo, quitarle todos sus subterfugios. Cuando hablan mucho sobre la seducción de la prohibición, involuntariamente el mal se glorifica. El mal es mal no porque esté prohibido, sino porque es el no ser. Cristo llegó al mundo porque en éste yace el mal. La redención, a la cual remonta la genealogía del nuevo género humano, se determina por la existencia del mal, puesto que sin el mal no hubiera existido la salvación, no hubiera venido Jesús ni hubiera aparecido el Amor celestial. Sin el mal, Adán y Eva hubieran vivido en el Edén y no hubiera llegado el Nuevo Adán. Sin el mal no hubieran sido descubiertas todas las posibilidades del ser, no hubiera llegado Cristo y no se hubiera manifestado la libertad superior. “El bien, que vence al mal, es un bien mayor que aquel que había existido antes de la aparición del mal” (Ibíd: 221) El carácter antinómico del mal es

incomprensible para la razón, ya que está vinculado con el misterio de la libertad y puede ser resuelto sólo en la experiencia espiritual. Cuando el hombre se dice a sí mismo: voy por el camino del mal para enriquecer mi conciencia y aumentar mi sentido del bien, empieza a concientizar al mal como un camino positivo hacia el bien y esto puede llevarlo a un callejón sin salida. "La experiencia del mal puede ser para mí la vía hacia bien, sólo si en esta experiencia descubro la mentira, la insignificancia y la ausencia del ser del mal y lo niego como un modo de enriquecimiento de mi espíritu, lo quemo. La experiencia del mal enriquece mi espíritu en cuanto pueda revelar al mal y negarlo... Lo que enriquece la vida espiritual no es el mal, ya que el no ser no es capaz de dar ninguna riqueza; enriquece la revelación inmanente de la vacuidad del mal; enriquece el sufrimiento en el que se quema el mal, la vivencia de tragedia, la luz percibida en la oscuridad. Cualquier presunción en el mal, la admiración del mal como una vía que encamina a un estado superior significa una derrota; el movimiento hacia el no ser priva al hombre de la experiencia enriquecedora. Conocer el mal significa conocer su no ser y por eso el conocimiento del mal no es su justificación" (Ibíd: 222). Sólo la revelación objetiva del mal, su crítica implacable y su exterminio en el espíritu de cada ser humano abrirá en la vivencia del mal el camino hacia el bien.

Según Berdiaev, el sentido del mal está vinculado con la libertad. Sin este vínculo es imposible la teodicea, así como es imposible justificar la creación del mundo por Dios. La inocencia coercitiva del Edén no tiene mucho valor y no se puede regresar a ella. En primer lugar, el hombre tiene que luchar contra el mal dentro de sí mismo, debe ser maximalista en la relación consigo mismo. Pero cuando el maximalismo se dirige contra el otro se engendra un falso moralismo. La ineficacia de casi todas las revoluciones sociales y políticas consiste en que quisieron exterminar sólo el mal externo y dejaron intacto el interno. Las revoluciones no vencen al mal, más bien lo distribuyen de una nueva manera y provocan otras manifestaciones. Las revoluciones puede tener consecuencias benéficas, pero el bien nace no de la energía revolucionaria, sino de la energía posrevolucionaria como resultado de la interpretación y la nueva explicación de la experiencia de la revolución.

### Conclusiones

Como hemos visto, el pensador ruso llegó a la conclusión que la libertad no fue creada por Dios: ésta radica en aquella "Nada", de la cual Dios creó el mundo. Esta Nada, que Berdiaev heredó del filósofo-místico alemán Jacobo Böhme, se interpreta como un "abismo sin fondo" que no quiere y no puede ser un simple No Ser, sino que anhela a convertirse en algo. En

este abismo reside la libertad en potencia, y ésta no es luz ni oscuridad, no es bien ni mal, más bien aparece como un fuego en la oscuridad, un fuego que tiende a iluminar el mundo. En la profundidad de este abismo en el que se oculta la libertad, se esconde también la posibilidad tanto del mal como del bien. Así que, en opinión de Berdiaev, Dios es omnipotente sobre el mundo creado, pero no en cuanto a la libertad, ya que no fue creada por Él, y tal interpretación le quita a Dios la responsabilidad de la libertad que engendra la posibilidad del mal.

En cierto sentido Berdiaev reproduce una famosa antinomia que surgió en el pensamiento antiguo: si Dios es omnipotente, lleva la responsabilidad por el mal que reina en el Universo, pero en este caso Dios no es una suma del bien. Si Él es omnibondadoso, entonces, la fuente del mal no radica en Dios, pero, en tal caso, Dios no es omnipotente. Parece que el filósofo ruso se inclina a la segunda parte de antinomia. Incluso en algún lugar afirmó irónicamente que Dios tiene menos poder que un policía. La teología tradicional “resuelve” dicha antinomia, señalando que el hombre abusó de la libertad creada por el Señor, lo cual conllevó el mal. Al refutar tal planteamiento, Berdiaev pregunta con razón: ¿Para qué Dios creó la libertad, si ésta le lleva al mal? Y considera que sólo su doctrina sobre la libertad no creada, que radica en un abismo sin fondo, da respuesta a esta interrogante. El mito de la caída es testimonio de la impotencia del Creador para prevenir el mal que se desprende de la libertad que Él no creó. Entonces, Dios desciende al mundo y aparece en la imagen del Redentor, como Jesucristo que se asume todos los pecados de los seres humanos. El Hijo de Dios baja al abismo sin fondo, al *Undgrund* para iluminarlo con su luz divina desde dentro. Esto significa, según Berdiaev, que Jesús aparece no en el poder o en la gloria, sino como una víctima. La crucifixión divina vence a la libertad meónica sin privar al hombre creado de la libertad no creada que es inherente a él.

Al reconocer la libertad como un gran valor humano, Berdiaev, a la vez, subraya que es una carga pesada, una cruz que presupone riesgo y responsabilidad. Ser hombre libre es más difícil que ser conformista u obediente pragmático adaptable a diferentes circunstancias sociales. Por eso muchos quieren no tanto ser libres, sino aparecer como libres; optan por imitar libertad y rehuyen a su expresión auténtica; prefieren esconderse o diluirse en la masa, pasándole la carga de su responsabilidad a los otros. Según el filósofo ruso, sin la libertad es imposible la creatividad, que es el tránsito del no ser al ser a través de un acto libre. Sólo de la libertad sin fondo es posible crear algo nuevo, algo que antes no existió. Pero siendo libre, el ser humano no debe caer en la tentación de ser titano, endiosarse a



sí mismo, olvidar que es un ser finito y que, por siguiente, tanto el mundo, como él mismo fue dado y no creado por él mismo.

La teodicea que construye el filósofo ruso no sólo conlleva a la negación del poderío divino, sino a la transmisión de la tragedia al seno de la misma Divinidad. Pero para Berdiaev, la tragedia en el interior de la divinidad no es un índice de su imperfección, sino, al revés, de su perfeccionamiento, porque en el aspecto ético, un Dios omnipotente y soberbio estuviera por debajo de un Dios sufriente. Al fin y al cabo, el origen del mal siempre estará como una “tragedia eterna” que no tiene ninguna explicación satisfactoria, salvo a través de la teodicea trágica. El pensador ruso se rebela contra la imagen en la existe un Dios-Padre como Autócrata omnipotente frente al hombre como su esclavo, cuyo deber primordial es la obediencia ciega a la voluntad de su Señor. Por la desobediencia a su “Padre” este Dios castigó a sus “hijos”, Adán y Eva, y los expulsó del paraíso. En esta comprensión de la esencia de la divinidad, la libertad del hombre está preñada de maldad. Según Berdiaev, tal imagen de Dios es la extrapolación de las ideas humanas, demasiado humanas a Dios; es la proyección de las tiranías terrenales al Reino del Cielo. En opinión del filósofo ruso, Dios es ante todo el símbolo del bien y la creatividad y no del mal y de la destrucción. La comprensión del hombre como esclavo de Dios-Padre contradice a la idea cristiana sobre el hombre como imagen y semejanza de Dios. Si el hombre fue creado por Dios y lleva dentro de sí su imagen, este mismo hecho ya excluye la actitud del esclavo al Ser divino; el mismo Creador quiere que su criatura sea libre, o como dice el mismo Berdiaev: “la idea superior del hombre es Dios, y la idea superior de dios es el hombre”.

#### ***Bibliografía***

- Berdiaev, N. A. (2005). *Filosofía de la libertad*. Jranitel, Moscú (en ruso).  
Berdiaev, N. A. (2006). *Filosofía del espíritu libre*. Jranitel, Moscú, 2006 (en ruso).  
Berdiaev, Nikolai. *La destinación del hombre*. José Janet, Barcelona, 1947.  
Berdiaev, N. A. (1994). *Pro et contra*. Antología compuesta por A. A. Yermichev. Instituto Humanitario Cristiano Ruso. San Petersburgo, (en ruso).  
Dostoyevski, Fiodor. (1991). *Obras completas*. T. III, Aguilar, México.

#### 5.4. El camino a lo sagrado: fe, cuidado y vida (Rubén Mendoza Valdés) Путь к священному: вера, забота и жизнь (Рубен Мендоса Вальдес)

*Resúme.* Священное было забыто за своими масками. Религия в качестве института и представления сущего, как детерминантов бытия, набрасывают завесу на священность. Снять эту завесу, прорваться к ее изначальному смыслу – задача мысли, которая стремится порвать с оковами детерминированности. Человек сегодня должен искать смысл священного, ибо только в этом горизонте он сможет найти свет, которым он осветит свое жизненное беспокойство и тоску. В данной статье обосновываются три пути, ведут к священному: вера, забота и жизнь.

*Resumen.* Lo sagrado ha sido olvidado detrás de las máscaras. La religión como institución y la representación del ente como determinación del ser condicionan el velo de lo sagrado. Desvelarlo, trascenderlo a su sentido originario, es tarea de un tipo de pensar que quiere romper con las condiciones de lo determinado. El ser humano debe hoy en día buscar el sentido de lo sagrado, pues en tal horizonte podrá encontrar una luz que ilumine la zozobra y la angustia de la vida. Se presentan aquí tres caminos hacia lo sagrado: la fe, el cuidado y la vida.

*The resume.* The sacred has been forgotten behind the masks. Religion as an institution and the representation of the body as a determination of being and living condition of the sacred veil. Disclose it, to transcend its original meaning, it's the thought that wants to break with the conditions determined. The human being must now search for the meaning of the sacred, for in that horizon will find a light that illuminates the anxiety and anguish of life. Presented here are three roads as routes for the sacred: faith, care and life.

#### Introducción

La cuestión de lo sagrado es un problema humano, por eso le concierne a la filosofía plantearlo. No se trata de definirlo sino de profundizarlo; es decir, penetrar hasta sus raíces. Si se quiere escarbar en pos de lo sagrado, habrá de pensarse que las raíces no forman parte de un tronco común: se extienden, más bien, a manera de rizoma; luego entonces, el núcleo de lo sagrado no es un elemento que determine su esencia. Eso significa que su determinación parte de varias posibilidades para su comprensión.

Ahora bien ¿cuáles son las posibilidades que conducen a pensar el sentido de lo sagrado? Parecería lógico fincarlo en la cuestión de dios y la religión; sin embargo no es así, pues estas dos líneas no son posibilidades sino derivados, como se verá más adelante. En este sentido, se parte de la idea, según la cual lo sagrado no es lo divino ni lo religioso. Lo sagrado es sagrado. Antes que la religión, la filosofía y la ciencia, está lo sagrado.

El siguiente texto enmarca la visión filosófica de tres pensadores. En primer lugar se retoma el concepto de lo sagrado en Sören Kierkegaard, bajo el aspecto de temor y temblor. A continuación se analiza el pensamiento heideggeriano respecto al sentido de lo sagrado, como un constante hacerse en el cuidado del ser en-el-mundo. Por último, se profundiza el pensamiento de María Zambrano en que se halla un sentido interesante de lo sagrado en

cuanto que es una forma de pensar y hacer la realidad de lo humano. Las tres posturas son atravesadas por el sentido de lo sagrado como una forma de acceso a lo sacro, a la unidad del caos: fe, cuidado y vida.

### La fe de lo sagrado

El ser humano posee dentro de sus posibilidades la virtud de la fe. No se diga de ésta que pertenece a una religión o a un ente determinado. Antes que la religión se concrete en una realidad, la fe es el lazo humano que la une con lo sagrado, con el mundo que pide ser interpretado. Decir que es una virtud, significa que es una fuerza que impulsa lo humano hacia el orden del mundo en la búsqueda de un sentido y de una certeza en quien creer. El orden de las cosas es producto de la fe en que el mundo puede ser de una manera y no de otra. Eso no significa que el mundo sea de una sola manera, sino que cada ser o grupo humano lo entiende desde su propia perspectiva de ser y estar en el mundo.

La vida humana, cuyo instinto se oculta detrás de la razón, busca un sentido al orden. Por eso tiene que creer de manera firme, antes que el caos de la indeterminación lo devore. No hay orden sin fe, y con ésta lo sagrado da vida al sentido del mundo. Kierkegaard refiere al respecto: "Si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento de todas las cosas se encontrase sólo una fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo, imposible colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación? Y si así fuera, si no existiera un vínculo sagrado que mantuviera la unión de la humanidad, si las generaciones se sucediesen unas a otras del mismo modo que renueva el bosque sus hojas, si una generación continuase a la otra del mismo modo que de árbol a árbol continua el pájaro el canto de otro, si las generaciones pasaran por este mundo como las naves pasan por la mar, como el huracán atraviesa el desierto: actos inconscientes y estériles; si un eterno olvido siempre voraz hiciese presa en todo y no existiese un poder capaz de arrancarla el botín ¡cuán vacía y desconsolada no sería la existencia!" (Kierkegaard, 1994: 69).

La idea del abismo es el origen de la angustia humana. Aquello que no tiene fin y fundamento se torna desesperación, temor y temblor de lo inasible. Lo indeterminado persigue y arrastra al hombre hacia la zozobra. La duda lo congela en la soledad infinita de lo desconocido. Kierkegaard admite que ésta es la condición del ser humano; frente a ésta se levanta la mirada tratando de hallar una piedra donde la existencia se sostenga firme y segura, antes que el absurdo lo carcoma. Lo sagrado aparece así como una condición necesaria de la existencia humana. Y ante éste, la creencia y el respecto se guardan. Sagrado es aquello que da consistencia a la existencia.

El pensamiento se guarda de pensar en una realidad sin fondo. El trasfondo de toda posibilidad de pensar se liga al sentido de una realidad con sentido: las cosas tienen sentido porque devienen de un fondo sagrado, de éste emanan los significados y las condiciones de vida para todo aquel individuo o grupo que anhela vivir. En lo sagrado se espera unir lo finito con lo infinito, lo imposible con lo imposible, lo humano con el todo: "Es humano lamentarse, es humano afligirse, pero es más grande creer y más exaltante contemplar a quien cree" (Kierkegaard, 1994: 72).

En el panegirico de Abraham, Kierkegaard pone de manifiesto que éste creyó en virtud del absurdo. Lo insentido al final lo adquirió. El ser humano recupera lo divino en la medida en que rompe con el absurdo; la fe en lo sagrado le devuelve la certeza a la duda. Por eso, cuando el ser humano va más allá de la fe pone en duda su origen divino. Origen como trasfondo de donde viene la posibilidad de afirmar que las cosas se relacionan con lo humano en el hecho de adquirir ahí su existencia.

La fe se mueve, dice Kierkegaard, de lo infinito, de donde deviene, a lo finito, donde recae. La infinitud es el trasfondo de lo finito. El ente humano presente en la finitud frente a lo infinito, se torna ciego a tan inmensa imposibilidad de ser, pero halla en ella el encuentro con su existencia en un hecho finito: la idea de dios y la creencia en este, se concretizan en un hecho de re-ligación, de unión. La religión aparece así como un hecho en donde lo infinito y lo finito se encuentran en el instante de la existencia humana. Lo sagrado hace acto de presencia en un hecho concreto. Los dioses brotan, la religión se vive, el mundo vive. Todo ello por la presencia de lo sagrado.

El acceso a lo sagrado es un movimiento de resignación de lo finito a lo infinito: quien se pierda en esta infinitud estará en presencia de aquello que da sustento a toda religión, y en ello hallará el motivo de su existencia: "Sólo en la resignación infinita me descubro en mi valor eterno: sólo entonces, en virtud de la fe, podré tratar de hacerme con la existencia de este mundo" (Kierkegaard, 1994: 111). La fe es la certeza interior que anticipa de antemano la infinitud, lo sagrado. La verdad de lo temporal se halla en el fundamento de lo eterno. Lo absurdo deviene fundamento. Por virtud del absurdo se recupera aquello a que se renuncia. El tiempo de lo sagrado es el instante. Lo infinito y lo finito se tocan en el instante.

El objeto de la fe es el ser eterno, la resignación infinita conduce a la fe; es un asalto por el cual lo humano se liga con lo sagrado, desde una creencia en la posibilidad del ser infinito. "La fe comienza precisamente allí donde la razón termina" (Kierkegaard, 1994: 120). En la finitud de lo sagrado el ser humano adquiere la seguridad, su existencia se asume segura. La fe resulta la expresión más alta del ser humano. Lo sagrado es la relación íntima entre

la interioridad del ser humano y lo infinito. Y por lo sagrado el hombre se entiende a sí mismo y a los demás: “Lo que yo considero genuinamente humano es la pasión, en la que cada generación comprende plenamente a los otros y se comprende a sí misma” (Kierkegaard, 1994: 120).

#### El cuidado de lo sagrado

El humanismo pensado por Heidegger es la relación esencial entre el ser que se dona al pensar, el cual asume, sin voluntad ni decisión; lo que se deja donar es lo que caracteriza la esencia de lo humano. Este “sin voluntad ni decisión” significa sin representaciones determinadas; es decir, creemos que relacionar simplemente representaciones es pensar, pero, ¿qué hay detrás de tales representaciones? Eso, precisamente, nos da que pensar. El humanismo tradicional se forja en un simulacro de representaciones, imágenes e íconos que marcan lo que debe “pensarse” de tal o cual forma; por eso mismo, se torna en un espejismo que guía la conducta humana y a la sociedad atraída por éste.

El humanismo considerado en sentido tradicional arroja graves consecuencias, la primera de ellas es el olvido de lo sagrado. Toda representación, siendo la guía de un pueblo o grupo humano, lo somete a la pasividad del pensar, pues en sí, la representación implica el sentido de seguridad y estabilidad de la vida. Lo posible de ser pensado, en este sentido, está “ya” determinado. La vida adquiere con ello un carácter de ente determinado: la tranquilidad del desierto se torna feliz ante la ilusión del espejismo. El ser-humano se asume así en un sujeto-objeto frente al mundo de la representación. El pensar ya no es digno de ser pensado; el *Ethos* asume un modo de vida “determinado” a expensas de la representación de lo ente. Ya nada pasa, todo ha pasado, ya nada queda, todo está hecho. La ciencia moderna, la tecnología, el arte, la ética, la religión ya no piensan, sólo producen en serie lo que ya está confeccionado en cierta representación. La vida olvida su *Ethos* originario en la visión técnica del mundo: todo bajo la misma medida. En ese sentido, Heidegger se pregunta, ¿acaso pensamos en nuestro tiempo?, y responde: “Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos” (Heidegger, 2005: 17).

¿Por qué no pensamos? ¿Acaso la ciencia no piensa? Pensar no es definir las características de un ente o de una representación; tampoco se trata de razonar o resolver calculadoramente un problema. Hemos confundido, con el auge de la ciencia, el pensar con lo pensado. Se nos ha enseñado, bajo la mirada técnica de la vida, a pensar a partir de representaciones dadas. Tal como en el caso de la geometría analítica, la cual parte de principios, axiomas y postulados determinados. Por eso no hemos aprendido a pensar sino a combinar representaciones. No se aprende a pensar a partir de una

definición, así como tampoco se aprende a nadar definiendo el nadar mismo. A pensar se aprende pensando. Pensar no es un razonar sobre la razón. El problema es que no pensamos. Pero no porque se haya destruido el pensamiento sino porque el no-pensar permite que el desierto crezca. Sobre las ruinas del pensamiento puede florecer el pensar; sobre lo desértico nada florece: “La desertización de la tierra puede ir de la mano con la meta de un alto estándar de la vida para el hombre, lo mismo que con la organización de un estado uniforme de dicha para todos los hombres” (Heidegger, 2005: 28).

En la medida en que el hombre se detiene (olvida el pensar) ante la representación en el camino del pensar, esta forma de acceder al ente de la representación se convierte en una forma de hablar; y se corre el riesgo de generalizar y concretizar de manera permanente la determinación de la representación. “Esa manera de hablar actúa en las patentes descripciones del estado actual del mundo” (Heidegger, 2005: 39). La representación frena el camino al ser una percepción que actúa en la razón; se propone fines, establece reglas y normas que guían la conducta humana. Este modo de considerar la conducta humana se oficializa en la ética, pero ésta sólo es posible si considerásemos al hombre un “animal racional”: un animal que representa y no un ser que se-hace pensando. El animal racional busca estabilizar el mundo en una estructura universal puesta para todos los hombres, considerando que las circunstancias deben ser universales; el afán de universalidad y comodidad universales aparecen en la forma de una ética de la vida. Lo no pensado es qué hay detrás de tales parámetros, puesto que son impuestos por el hombre desde una intención determinada.

La ética entendida en el sentido de un condicionamiento del hombre se torna “voluntad”; el hombre-sujeto determina y dispone lo ente a partir de un fin o meta determinada: produce de manera calculada la vida. La voluntad que mueve la vida tiene un fin determinado: una representación determinada. Contrario a eso, es hora de pensar que la vida, el hacerse-humano no puede depender de una representación determinada, sino más bien de un camino indeterminado. El hacerse humano no depende de la voluntad; más bien, surge del dejarse donar del ser en el pensar. “La voluntad es de esa manera un representar que en el fondo pospone todo lo que pasa, está y viene, para denigrarlo en su condición y finalmente descomponerlo” (Heidegger, 2005: 61). La voluntad decide, el hombre que piensa, que se hace-humano, escucha el sentido de la donación del ser; *juega* con la indeterminación de la vida.

¿Qué podemos decir, entonces, del pensar que no es una representación? Cuatro aspectos: 1) el pensar no conduce a ningún saber, a diferencia de las ciencias; 2) el pensar no trae una sabiduría útil para la vida; 3) el pensar no

resuelve ningún enigma del mundo; y, 4) el pensar no confiere inmediatamente ninguna fuerza para la acción. “Todo camino del pensar *transcurre* siempre ya de la relación entera de ser y esencia del hombre, pues en caso contrario no es ningún pensar” (Heidegger, 2005: 105).

Ahora bien, ¿qué nos llama a pensar? El destino del ser nos da que pensar. El mundo (entendido heideggerianamente) es “ya” el destino del ser; mundo entendido como ser-en-el-mundo y destino que no viene sino que ad- viene *en* y *con* el mundo, indicando con ello lo que somos y hace posible la ex-sistencia del hombre, quien al interpretar en su existencia el mundo deja donarse al ser en el pensar. ¿Qué nos hace pensar? La pregunta “¿qué significa pensar?” refiere ¿qué nos llama a pensar? No se trata de la pregunta ¿Qué es pensar?, como si el pensar fuera un ente sino de aquello que origina y permite pensar. “Lo que nos llama al pensamiento nos da qué pensar” (Heidegger, 2005: 121). En el camino del pensar no simplemente debe repetirse la palabra; antes bien debe escucharse su llamado. La palabra, el habla no es en su esencia sonora, el decir de la palabra es la expresión, el advenimiento no sonoro ni sensible del ser al pensamiento. La palabra dicha implica un mundo de significación no de representación: “Lo no sensible en las palabras es su sentido, la significación. Por eso se habla de actos que confieren sentido, que dotan de sentido al sonido. Entonces las palabras están llenas de sentido o tienen una mayor significación. Las palabras son algo así como un cubo o un tonel, de las que se puede sacar significación”. (Heidegger, 2005: 124).

Las palabras emanan sentido; emanar significa, contrariamente a una significación dada, fluir, dejar ser siendo; pensar la palabra significa emanar sentido como fuente del pensamiento. El pensar que emana deja de ser pensamiento para convertirse en un estanque de aguas tranquilas, las cuales sólo suelen cambiarse cuando su hedor es insoportable para regenerarse en otro estanque condenado a lo mismo.

El habitar, *Ethos*, del hombre recibe su medida desde el ser. En la medida en que el ser humano abre la apertura al ser en la existencia, en esa medida existe. Existencia y destino del ser constituyen el habitar del hombre. El habitar es el camino desde el cual se inicia la posibilidad del ser-se humano: del hacerse humano. “El habitar de los mortales tiene su propio lugar. Pero su ubicación no es determinada primeramente por los lugares terrestres que carecen de senderos. Es otro el que lo mide y abre. Por primera vez, a partir de allí recibe su medida el habitar de los mortales” (Heidegger, 2005: 161). La medida del hombre es la posible donación del ser. La única medida la da el ser que se dona al pensar y se vive en la existencia.

El camino hacia el pensar que piensa lo merecedor de pensarse es el del pensamiento que piensa sin conceptos y sin medidas de representación. En

el pensar del ser aparece la medida fluctuante del ente, y no en el ente. En ese sentido, el ser es lo que le da presencia al ente: presencia de lo que se presenta. Recordemos que el ser y el ente no son lo mismo en tanto diferencia ontológica, pero ambos se copertencen en una relación esencial. Y, desde esta presencia (lo que se destina al pensar) habla la relación ontológica en su diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia no es una representación, es una posibilidad del destinarse del ser en la *presencia*. “Y en medio de ella habla el mandato que llama a la esencia del pensamiento” (Heidegger, 2005: 199). Lo olvidado en el pensar ha sido dicha diferencia; en la representación como fundamento de lo conocido, se con-funde el ser con el ente, olvidándose el sentido del ser y quedando como principio atemporal el ente; por eso, la metafísica tradicional ha preguntado por el ente y no por la diferencia ontológica.

La diferencia entre una ética tradicional y una ética originaria, se desprende de que la primera busca principios supremos que determinan la acción humana, ya sean objetivos, subjetivos, autónomos o heterónomos, mientras que una ética originaria sólo encamina la acción humana a ser pensada desde la *apertura*, desde aquello que se deja ser-en-el-mundo, porque es pensado y no representado: la ética originaria a falta de una representación sólo es un camino que se habita y construye en lo sagrado. Únicamente en el pensar de la diferencia ontológica se llega a la libertad; en el pensar el sentido y el destino del ser aparece la libertad de lo libre, “para que allí pueda habitar lo humanamente libre”. (Heidegger: 2005, p. 207). Pensar la diferencia entre el ser y el ente es dar libertad al uso de las cosas, sólo ahí se da el hecho de lo sagrado. “A pensar aprendemos cuando atendemos a aquello que da que pensar” (Heidegger, 2001: 96).

Pensar el ser es ya abrir paso al destino del ser; eso significa que no el mundo óptico de la representación sino el mundo que dice algo más al pensar; no el conglomerado de representaciones sino aquello que ve tras éstas un sin número de posibilidades para hacerse-humano: la *apertura*. Pensar, en este sentido, como medio de la donación del ser, es lo que hace *hacerse* al hombre y sobre el cual construye y habita la posibilidad de lo sagrado. El camino del pensar es la vía principal que abre nuevas perspectivas al *Ethos* humano. Eso significa que, si la ética tradicional había reparado en la representación, es hora de encaminar al hombre sobre un nuevo sentido de la ética y de lo sagrado, a través de nuevas vías, de otras formas de acceder al mundo. No se trata de destruir para hacer desierto, necesitamos destruir para construir: reconstruir. Se trata de recuperar lo humano, no de destruirlo.

¿Qué se quiere decir con eso del *Ethos* de lo sagrado? El modo de ser-humano se construye desde la interpretación de lo sagrado, es decir desde el



sentido del mundo, desde su ser-en-el-mundo. El ser humano habita desde su modo más originario de ser, su *Ethos*; y, se hace humano en la medida en que su pensar, piensa la donación del ser como algo sagrado. El hacerse humano no es una decisión voluntaria sino una posibilidad de todo hombre. No nos decidimos a ser humanos, ya lo somos en tanto tenemos la posibilidad existencial de resolvernos a ser-humanos. Y no nos decidimos voluntariamente a ser-humanos porque este *hacerse* no es una representación óptica que nos lleve a serlo, es una posibilidad en cuanto que la existencia siempre está siendo indeterminada, arrojada a la posibilidad del tiempo, es un haber-sido-ya-futuro. Para la existencia no hay representación a menos que se deje de pensar como tal y se *desapropie* de su sentido en la forma de un ente pasivo frente a las representaciones.

El hombre es en la medida en que habita: en esa medida podemos pensar en la ética como el *Ethos*: el modo de ser del hombre es *Ethos*. “El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres somos en la tierra, es el *Buan*, el habitar”. (Heidegger, 2001: 109). Este habitar no es una representación, es un modo de ser entendido sólo en la manera en que no se deja determinar como un ente. Lo habitual del hombre es construir, hacerse-deshacerse constantemente. El habitar es la experiencia plena del ser del hombre. Construimos en la medida en que habitamos y en la medida en que habitamos y construimos: cuidamos. “El rasgo fundamental del habitar es cuidar (mirar por)”. (Heidegger, 2001: 110). Habitar —dice Heidegger— es cuidar la cuaternidad del ser: la unidad de cielo, tierra, lo divino y los mortales. Esto que los hombres desde tiempos ancestrales han denominado *lo sagrado*, que no es ni dios ni una religión sino aquello que esencia todo dios y toda religión. Lo sagrado es la esencia de la religión. “Cuidar (mirar por) quiere decir: custodiar la Cuaternidad en su esencia” (Heidegger, 2001: 111). Es decir, cuidar significa en su sentido originario: dar unidad de sentido a aquello que nos aparece en su carácter de ente.

Habitar la Cuaternidad implica que los mortales habiten en la medida en que salvan la tierra cuidando el sentido del ser. Los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo (velando por la unidad del sentido). Los mortales habitan en la medida en que esperan lo divino como sagrado. Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia hacia la muerte. Habitar significa, por eso, dejar que las cosas sean en su unidad, en su *Ethos* de lo sagrado pretende dejar que las cosas sean pensadas en su unidad. La cosa, *das Ding*, es lo no tematizado, lo más originario, aquello con lo cual nos la vemos sin problematizar su estar-ahí; aquel útil, que como tal sólo es, a partir de otros útiles, en un complejo remisional de sentido; y ésta es precisamente la unidad que difiere según el sentido del ser.

En el mundo hay cosas: el barro es una cosa que sirve (útil) para moldear un jarro (otra cosa); éste a su vez sirve (útil) para contener vino (otra cosa), el cual se deriva de la vid (otra cosa), etc. Todo por *mor* del hombre. Las cosas son para el hombre, y en él adquieren su sentido. La esencia de la cosa es “cosear”, así como la esencia del martillo es “martillar”, y la de la mesa el “mesear”, la esencia del jarro es la “jarrosidad”, es decir, la coseidad del jarro radica en que es una posibilidad de ser recipiente. Pensar la cosa como cosa significa acercarnos a su esencia en la región de su presencia. “Pensando la cosa como cosa, cuidamos de la esencia de la cosa llevándola a la región desde la cual ésta esencia. Hacer cosa es acercar el mundo. Acercar es la esencia de la cercanía. En la medida en que cuidamos de la cosa como cosa, habitamos la cercanía” (Heidegger, 2001: 133). La cosa deja de ser pensada en su esencia cuando se deja representar en un objeto, el cual aparece definido y tematizado, determinado para ya no ser pensado. La cosa deja de ser cosa cuando el pensar del ser ya no responde a su esencia, en tanto que el pensar ya no piensa el ser sino una representación como objeto.

La dignidad de la vida radica en su esencia, y lo que permite a la vida aparecer en su sentido es la llamada del ser a hacerse-mundo, a mundear, al cosear de la cosa. La dignidad de lo sagrado consiste en que su existencia se haga con-el-mundo y en-el-mundo. La dignidad de la vida se posibilita únicamente en la esencia, en el pensar el sentido del ser. La vida de lo sagrado no sólo se dignifica por el cúmulo de enseres materiales, ideales, valores o del saber que se adquieran, radica, antes que todo lo anterior, en la posibilidad de habitar construyendo, coseando la esencia de las cosas que no son representaciones. La esencia de lo sagrado se olvidó cuando la cosa (*Das Ding*) pasó a ser objeto de la representación, pues entonces no se vive para la cosa sino por los objetos que la determinan. Lo sagrado radica en el habitar, construir y cuidar así el mundo que mundeia y de la cosa que cosea en su esencia. Hoy en día, vivir para el objeto no significa cuidar de su esencia, más bien quiere decir consumirlo y tratarlo para producirlo según un esquema determinado. El gran peligro de nuestro tiempo estriba en que cada día el objeto, que debería ser simplemente un medio para el hombre, se vuelve contra el hombre determinándolo y oponiéndose a su esencia propia. En ese sentido, la ciencia aniquila la esencia de la cosa con la aparición del objeto. La cosa interpela al pensar; el objeto lo reprime. La cosa hace morar al ser, por eso pensar la cosa es hacer morar al ser: habitando el ser el hombre lo piensa en su esencia. En la cosa se hace mundo. La medida del cosear está en la escucha del ser; ser que no es cosa ni pensamiento ni acción. Lo sagrado no se funda en una característica determinada del ser humano, se abre en aquello que hace posible pensar toda característica que le da sentido.

### Vivir lo sagrado

Lo sagrado piensa María Zambrano es una forma de acceso al mundo; un viviente hábito de vida, es la relación primigenia entre el hombre y su mundo (Primigenia no significa el origen en el tiempo histórico o pasado, al principio de los tiempos, sino que es el ámbito originario ente todo ser humano y su mundo; una forma de su "estar-en-el-mundo). Relación que no contraponen dos elementos, el humano y el natural, sino que más bien constituye la esencial relación indisoluble entre ambos. "Pues que el ver desde dentro, si se cumpliera, no sería una visión subjetiva, sino una visión producto de una mirada que unifica trascendiendo lo interior y la exterioridad" (Zambrano, 1973: 9). Lo sagrado se desprende del modo de vivir el mundo. Lo sagrado no es una forma de cultura, es el principio de toda cultura. Bajo esta perspectiva, ¿cuál es el sentido de lo sagrado? ¿Qué busca el hombre con lo sagrado? ¿Por qué hay "cosas" sagradas?

Desde su aparición el ser humano se encuentra ante la naturaleza en un estado de indeterminación; su instinto, al lado del resto de los animales no parece ser muy eficiente para cubrir sus necesidades. El hombre es un ser de sentimientos y pasiones, miedos, odio y solidaridad. Estas cualidades no son culturales (se condicionarán culturalmente con el tiempo), son posibilidades propias del hacerse-humano. El ser humano es un ser de movimiento constante, nervioso y frágil ante el contacto con los otros y con su mundo.

La necesidad de sobrevivir conduce al hombre, a través de un largo tiempo, a desarrollar un modo de acceso al mundo muy peculiar, el pensamiento, el cual frente al instinto, quien vincula de una manera determinada las acciones de los animales, contrariamente acerca al hombre al mundo de una manera diferente por el camino de la indeterminación y la incertidumbre. Quizás aquí el ser humano posibilite una de sus más esenciales formas de ser: la indeterminación. De esta manera, el mundo (Universo, Naturaleza, Cosmos), ya no aparece como algo seguro, ahora el hombre tiene que buscar su seguridad, un sentido, bajo el cual pueda vivir por algún tiempo en este camino de la indeterminación.

La seguridad y el sentido del mundo dependen de la unidad de sus elementos. La unidad es seguridad, el caos aterra al hombre. La unidad es lo sagrado. Unificar el sentido del mundo y de la vida significa asignarle un sentido sagrado. La unidad de las fuerzas cósmicas determina lo sacro. Pero, ¿qué significa unidad de lo sagrado? La unidad no representa la aniquilación de los elementos; más bien refiere una interrelación en la cual lo uno y lo diverso se conjugan en el juego, las partes se contraponen dando origen a unidades, las cuales se contraponen para generar unión y división. La unidad es, como decía Empédocles, la lucha entre el amor y el odio. La unidad es el

*Lógos* del devenir heraclíteano. Lo sagrado es, de esta forma, el juego de la relación entre los elementos que se unen y se separan para dar vida. Tal como en el cuerpo las células mueren para generar vida. Lo sagrado es algo vivo, porque es el constante devenir que permite el movimiento en la perspectiva actuante de la unidad: de la unidad del cuerpo y del mundo. Lo sagrado está en la unidad de lo diverso. El sentido de tal unidad constituye lo sagrado. Conservar la unidad implica pensar lo sagrado. "La realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga. Lo demás le pertenece" (Zambrano, 1973: 33).

De acuerdo con lo anterior, ahora pensemos que en toda cultura, a lo largo de la existencia humana, ha llevado lo sagrado a una forma de concreción. Lo sagrado es lo más universal de toda posibilidad humana a lo largo de la historia. La manera en que lo concretiza depende de cada pueblo o cultura. Y la forma primera de concretizar lo sagrado es la religión: religare. El estar-ligado a... significa la forma de vivir lo sagrado. Hegelianamente podríamos hablar de un desarrollo de la religión, pero bajo la perspectiva del sentido de lo sagrado aquí tratado, la religión no depende de un desarrollo sino de una visión de lo sagrado. La religión es una forma de acceder a lo sagrado. Y a la vez, concretiza su religación con los dioses o con algún dios. De esa manera, lo sagrado se concretiza en la realización de la relación religión-divinidad, conformando el sentido de una cultura, del hacerse humano. María Zambrano dice al respecto: "Una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre, de la relación declarada y de la encubierta, de todo lo que permite se haga en su nombre, y aún más, de la contienda posible entre el hombre, su adorador, y esa realidad; de la exigencia y de la gracia que el alma humana a través de la imagen divina se otorga a sí misma" (Zambrano, 1973: 27).

De esta manera surge la representación que guía el modo de comportamiento y la acción humana de un pueblo. Lo que detrás de toda representación religiosa o divina se halla es lo sagrado. El trasfondo de toda religación con lo divino es lo sagrado. Pero, cabe aclarar, que lo sagrado no es lo religioso. Lo sagrado es lo sagrado. El sentido sacro de la vida es un modo de acceso al mundo que se olvida ante la concreción de lo religioso y lo divino. "La estancia de lo sagrado, de donde salen las formas llamadas dioses, no se manifiesta un día u otro; es consustancial con la vida humana" (Zambrano, 1973: 235). El auge de la representación de la divinidad y de la religión ha provocado el olvido y el sentido de lo sagrado, confundiéndolo con tales concreciones.

Lo sagrado se oculta tras la máscara de lo divino. Los dioses, que en toda cultura aparecen como creadores, dadores de vida, justicieros y dueños del destino de los hombres, se enmascaran; se colocan la máscara que oculta lo

sagrado. ¿No acaso significa esto la profanación de lo sagrado? En cierta forma sí, pero lo sagrado no puede escapar a dicha profanación. La incertidumbre humana va más allá de todo intento por quedarse en lo sagrado; en otras palabras, lo sagrado implica su propia profanación y está condenado al enmascaramiento de su sentido. “La presencia de los dioses pone una cierta claridad en la diversidad de la realidad ya existente desde el mundo sagrado más primitivo y paradójicamente permite que vaya surgiendo el mundo profano” (Zambrano, 1973: 42).

¿Eso significa entonces que ya no pensamos lo sagrado? Efectivamente, pensamos la representación de lo sagrado, su enmascaramiento, pero no su posibilidad de unidad del mundo y de la vida. La representación determinada por la religión en la figura de la divinidad no permite pensar lo sagrado. Los pueblos, una vez establecida la religión y el culto al dios, se olvidan de pensar lo sagrado. Es decir, ya no tienen la posibilidad de interpretar el mundo de una manera diferente. Y no sólo la religión, sino también el uso de la razón instrumental y el auge de la ciencia han enmascarado lo sagrado. El dios abstracto y absoluto del filósofo y el dios ateo de la ciencia se han consagrado bajo la máscara de un dios.

Por ejemplo, con la filosofía aristotélica, el *Nous*, que no es el dios de una religión, se coloca bajo la mirada del filósofo, inaugurándose con ello la forma onto-teo-lógica de entender el mundo. El Renacimiento se encargó de desconocer al dios de la religión oficial para entenderlo como el dios cósmico, panteísta, el dios Naturaleza que permite, a la vez, al hombre, endiosarse bajo la máscara del Sujeto. Se ven aquí tres máscaras de dios: la Inteligencia Suprema, la Naturaleza y el Sujeto. Más adelante con la filosofía de Hegel, dios adquiere la máscara del Espíritu Absoluto, y posteriormente con la filosofía de Comte, la máscara de la Ciencia. María Zambrano considera que tanto el idealismo como el positivismo han intentado liberarse de lo divino. Pero aún con estos dos intentos el hombre se niega a padecer de lo divino, y le consagra nuevas máscaras que den razón de lo sagrado.

Lo sagrado no es divino, más bien, lo divino es sagrado. Cuidar lo sagrado significa vivificar las máscaras de dios. Vivificar no es contemplar y adorar. Vivificar las máscaras de dios significa desenmascararlas en el camino de la trascendencia a lo sagrado. Desenmascarar no quiere decir salir de un error, destapar el equivoco; es la posibilidad de pensar lo sagrado: partir de una nueva máscara. Lo sagrado no es un rostro enmascarado, es el lugar para toda máscara. Vivir sin máscaras de lo sagrado es negar la posibilidad de contemplar un rostro. Enmascarar-desenmascarar son posibilidades de lo humano.

Lo sagrado, como visión unificadora del mundo, es *Lógos*, vida que se acerca a “un sentido”. La visión unificadora del mundo ante lo sagrado no

cesa en una representación eterna y atemporal de lo sagrado. La religión y la divinidad, cuyo origen fundamental es lo sagrado se desplaza en la distensión del tiempo. En otras palabras, sólo hay religión y divinidad porque lo sagrado implica el tiempo. Lo sagrado no es presente, ni pasado, ni futuro; es el instante de posibilidad de ser. La religión y la divinidad son la concreción de pasado, presente y futuro, porque en esa distensión la religión es, fue y será, pero lo sagrado se deja ser siempre.

### **Conclusión**

¿Cómo poder acceder hoy en día a lo sagrado? Se puede decir, bajo una mirada, que se encuentra fuera de contexto. Sin embargo, está para ser pensado en todo momento. Y aunque lo sagrado no es medible y no se presta a ser objeto de representación técnica del sujeto, necesita ser pensado hoy en día, tanto como hace cinco mil años. Eso no significa que tengamos que hacer una filosofía de la religión o una nueva onto-teo-logía.

Pensar lo sagrado implica acudir al llamado de nuestra esencia, es decir, a la relación entre lo humano y el mundo: la indeterminación, la cual, por ser incertidumbre necesita ser pensada constantemente. El sueño de la certeza del sujeto moderno debe ponernos alerta ante el olvido de lo sagrado. Pensar lo sagrado significa reivindicar nuestra situación de seres humanos con el mundo de lo vivo y lo no-vivo. Nos llama a pensar lo humano. Creer que lo sagrado es cuestión de creencias y prácticas religiosas significa su olvido mismo. Pensar lo sagrado es reivindicar la relación íntima entre el hombre y el mundo de posibilidades, no aquel de objetos determinados, de entes configurados en la condición de una acción de poder; un mundo en el cual todos sus elementos, humanos y no-humanos, confluyen en una diversidad de sentidos. Un mundo que se abre en todas sus riquezas ante el pensar humano.

### **Bibliografía**

- Heidegger, Martin. (2005). *¿Qué significa pensar?* Trotta, Madrid.  
Heidegger, Martin (2001). *Conferencias y artículos*. Serbal, Barcelona.  
Kierkegaard, Sören. (2007). *El concepto de angustia*. Alianza, Madrid.  
Kierkegaard, Sören. (1994). *Temor y temblor*. Fontamara, México.  
Zambrano, María. (1973). *El hombre y lo divino*. F.C.E, México.

## 5.5. Mircea Eliade: Fenomenología de la religión

(Mariano Rodríguez González)

Мирча Элиаде: герменевтика религии

(Мариано Родригес Гонсалес)

**Resumen.** En este trabajo trazo algunas de las posturas en las cuales Mircea Eliade se apoyó para elaborar su análisis de lo sagrado. Me remito a la más inmediata orientación que marcó profundamente su enfoque metodológico: la fenomenología de la religión. Este método, que intenta captar lo específico de la religión, trata de comprender el núcleo irreductible y esencial que hay en las múltiples manifestaciones religiosas registradas en la historia.

**Резюме.** В настоящей работе я развиваю некоторые позиции, на которые опирался Мирча Элиаде при разработке анализа священного. Я ссылаюсь на те предшествующие ориентации, которые наложили глубокую печать на его методологический подход к феноменологии религии. Этот метод, стремится схватить специфику религии и понять самое глубокое и существенное ее ядро, которое проявляется в многочисленных религиозных манифестаций, зафиксированных в истории.

**The resume.** In this work outline some of the positions in which Mircea Eliade relied in preparing its analysis of the sacred. I refer to the immediate direction that profoundly influenced his methodological approach: the phenomenology of religion. This method, which attempts to capture the specificity of the religion, trying to understand the essential and irreducible core that is in the many religious events in recorded history.

Las grandes personalidades del siglo XX que ha generado horizontes inéditos en la renovación de la cultura contemporánea ha sido, sin duda, Mircea Eliade, que además de tener una autoridad mundial en la historia de las religiones, y de haber contribuido especialmente en la rehabilitación del estudio del mito y del símbolo, ha sido esencialmente multidisciplinar, ya que su talento no se restringió a la producción científica, sino también a la literatura, la antropología, la sociología, la psicología, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, la fenomenología, la filosofía de la historia, la antropología filosófica y muchas otras disciplinas que en uno u otro aspecto están en deuda con él.

La obra de Mircea Eliade se encuentra inscrita dentro de la denominada historia de las religiones, en la cual ha otorgado un serio rigor a sus principios, métodos y enfoques, de manera tal que algunos reconocen que puede llegarse a elevar esta nueva área al estatus de ciencia es, en gran medida, por los aportes de este pensador. Como por ejemplo H. Cox señala que "si la historia de las religiones posee hoy una metodología, se lo debe a Eliade. Y si hubiera que señalar una primera figura indiscutible en este campo, habría que elegirle a él, pues los historiadores de las religiones siempre recurren a él" (Cox, 1980: 42). También Douglas Allen

ha llegado a señalar que a Eliade “se le considera generalmente como el principal y más escuchado de todos los historiadores de las religiones, y su autoridad en materia de interpretación de mitos y símbolos es universalmente reconocida (Allen,1998: 29).

Para reconocer la valides de la afirmaciones anteriores es exigible escudriñar el vario linaje del que es participe en un haz de asimilaciones e influencias la obra de Eliade para, de ésta manera, poder determinar el perfil metodológico del enfoque de este autor en el análisis del fenómeno religioso. Intentaremos, pues, hacer patente en éste artículo los antecedentes teórico-metodológicos gracias a los cuales, Eliade, al dejarse influenciar e incidir desde una u otra dimensión, reelabora y reinterpreta las perspectivas anteriores y cercanas dentro de un marco más general que da pie a una reflexión eminentemente filosófica, no sólo en la denominada antropología filosófica sino en la ontología misma.

La más inmediata orientación que ha marcado profundamente el enfoque metodológico de Eliade es la denominada fenomenología de la religión. Esta tendencia, que intenta captar lo específico de la religión, emplea el método fenomenológico en su estudio y trata de comprender el elemento irreductible y esencial que hay en las múltiples manifestaciones religiosas registradas en la historia. De esta manera se logra descubrir lo sustancial que configura la identidad de este fenómeno peculiar, distinguiéndolo de alimento toda la existencia humana, y de la cual depende ésta en todos sus aspectos: la comunicación del hombre con Dios (Wach: 1967: 56) Con esta intención Wach analiza las diversas manifestaciones en las que se advierte un carácter derivado, obra de un principio dinamizador basado en la relación del hombre con la trascendencia sin otra finalidad que la adoración. Este carácter o dimensión es considerado por Wach objeto de verdadera ciencia.

Los momentos de este enfoque metodológico, que constituyen otros tantos elementos integradores en el análisis que hace este autor de la intencionalidad, son estos cuatro: observación del hecho a través de sus manifestaciones, aportación del elemento sentimental (empatía), intencionalidad del sujeto y profundización en el dato contemplado. De esta manera obtiene un conocimiento sistemático coherente del fenómeno religioso que le permite definirlo como experiencia humana peculiar. Eliade retoma de este autor su idea de que la estructura intencional de la conciencia hacia lo trascendente en un elemento irreductible de la conciencia y del modo de ser del hombre en el mundo. De ésta manera orienta Eliade a descubrir la intencionalidad específica de lo religioso.

G. van der Leeuw, figura señera de esta tendencia, centra su atención en la comprensión del hecho religioso estudiado en sus manifestaciones, pero



prescindiendo de todo prejuicio valorativo y normativo. Para este autor, “la fenomenología no es ni metafísica ni captación de la realidad empírica. Toma en cuenta la reserva, la epojé, y su comprensión del suceso depende de su ‘poner entre paréntesis’. La fenomenología sólo se ocupa de fenómenos, es decir, de lo que se muestra; para ella no hay un ‘detrás’ del fenómeno” (Van der Leeuw., 1970: 647). Su cometido es descubrir la significación profunda del hecho desde la vivencia del sujeto dada a conocer a través de sus manifestaciones. A pesar de todo, el fenomenólogo de la religión tiene que recorrer los caminos y avatares de la misma para captar su sentido mediante signos, con vistas a explicar el *logos* o razón formal de la actitud religiosa. Se trata de una búsqueda de sentido pero sin interpretar ni valorar, sino comprendiendo y dando testimonio de lo entendido. Su itinerario se ajusta a estos pasos: descripción exhaustiva del fenómeno (ritos, cultos, etc.) vivencia del mismo, suspensión de juicio de valor, aclaración del contenido, comprensión profunda del dato. De esta manera el hecho percibido se convierte en dato que habla al que lo contempla mostrándole que el hombre se dirige a una meta superior trascendente en todas sus acciones.

Busca lo irreversible. La religión se muestra como la ampliación de la vida hasta sus más lejanas fronteras. El hombre religioso busca en su vida y dentro de ella una superioridad ya sea para utilizarla, ya sea porque desea adorarla. Aunque este procedimiento es válido para establecer una verdadera ciencia de la religión, hay que reconocer que su ahistoricismo le impide captar con exactitud la estructura de la actitud religiosa, ya que, como cualquier otro hecho humano, el religioso reviste una configuración histórica innegable necesaria para su discernimiento. Eliade viene a ampliar el enfoque de Van der Leew, tratando de hacer una síntesis entre lo histórico y lo a-histórico, lo descriptivo y lo comprensivo, el dato y la interpretación de su sentido, la esencia y su manifestación.

Rudolph Otto es uno de los autores que mayor influencia han ejercido en el estudio de religión y con mayor medida Eliade se encuentra en profunda deuda con él, aun sin preocuparse de su fundamentación metodológica. Lleva a cabo un análisis riguroso y profundo de la experiencia religiosa, examinando su evolución desde los grados inferiores hasta sus formas más elevadas y haciendo especial hincapié en los medios de expresión y en la relación con lo racional. Participa de las dos corrientes más importantes de su época: la historia y la teológica dialéctica, y centra su atención en la experiencia vivida con el fin de escrutar lo religioso como dato primordial. Para ello hace uso de tres principios fundamentales: ideas independientes de toda experiencia (postulado kantianos: Dios, alma y libertad), el misterio (lo inefable) como ámbito de la religión y el símbolo como medio de expresión.

Apoyado en estos presupuestos, el autor alemán descubre en el hombre un sentimiento connatural de dependencia de un Ser supremo. Dios, constitutivo de la religión (Otto, 1985: 82)

Otto completa su análisis con un estudio de la religiosidad de la humanidad donde encuentra un elemento común fundamental en las grandes religiones históricas: lo sagrado. Realidad misteriosa que, descubierta por el hombre, produce en él un sentimiento de sumisión y de atracción que caracteriza a la actitud religiosa. El autor considera esta realidad (sagrado o *numinoso*), como categoría a priori que se explicita en el contacto del sujeto con la realidad sin que medie ninguna reflexión mental. Obedece a una especie de instinto se presenta como un dato primigenio, irreducible a la experiencia sensible y no deducible por vía racional. Otto lo explica diciendo que en el mundo religioso el primer dato es el espíritu pensante dotado de una disposición innata que no necesita demostración. Con sus propias palabras: “De esta especie es lo *numinoso*. Irrumpe de la cognoscitiva más honda del alma, pero no antes de poseer datos y experiencias cósmicas y sensibles, sino en éstas y entre éstas. Pero no nace de ellas, sino merced a ellas... Pero en el espíritu, eso que es dado primeramente y que ha de servirnos para la explicación, es el mismo espíritu racional con sus disposiciones, fuerzas y leyes, que tengo que dar por supuestas pero que no puedo explicar a la vez” (Otto, 1985: 82).

A pesar de la claridad de estas expresiones, el procedimiento de Otto no está exento de dificultades. En primer lugar, no se ve clara la relación de este a priori con lo sagrado en cuanto realidad trascendente. Tampoco cabe el recurso a una revelación originaria o irrupción de lo divino en la conciencia humana, como pretende Otto, ya que sería una afirmación completamente gratuita y tautológica. De Otto Eliade retoma su antirreduccionismo y la noción de lo sagrado como ambivalente y paradójico. Pero va más allá de Otto al superar la noción irracional de lo sagrado al inscribirla, no como una parte de ella, o como una faceta de la misma, sino como un elemento estructural que la hace constituir como tal. En Eliade, lo sagrado se inscribe en el comportamiento global del hombre.

Como nota común de los tres autores podemos señalar el binomio esencia-manifestación, tomado como base de la ciencia de la religión. Los tres son tenidos por fenomenólogos de la religión porque captan la esencia misma de la vivencia del sujeto valiéndose del poder intencional de la conciencia que detecta un sentimiento de dependencia común subyacente a todas sus manifestaciones.

Junto con la fenomenología Eliade retoma también elementos del estructuralismo, a pesar de que elabora agudas críticas a ésta postura. Los

representantes de esta tendencia sobrevuelan el dato histórico y hacen hincapié en los elementos que integran el hecho religioso con vistas a determinar cuál de ellos es susceptible de saber científico. Con esta intención descubren que el hecho religioso es una estructura que se mantiene idéntica a través de las variantes históricas, sociales y culturales. La invariación consiste en el hecho de que los actos religiosos son vividos siempre y en todo lugar como repeticiones de gestos primigenios de los dioses. Hombre religioso es aquel que concibe su vida entera como reactualización de lo que sucedió antes, *in illo tempore y ab initio*. Este elemento, que aparece en todas las religiones, reviste la universalidad y necesidad suficientes para fundar el conocimiento científico del hecho. Lo característico, por lo tanto, de la religión es la repetición o reproducción como elemento invariante.

Así lo ha visto G. Dumézil, para quien la repetición es el patrón o arquetipo establecido como punto fijo proyectándose bastante lejos en la prehistoria. Por eso dice que lo que interesa en el estudio de la religión. “son las estructuras, los mecanismos, los equilibrios constitutivos de toda religión. Se ha llegado a la idea de que una religión es un sistema, distinto del polvo de sus elementos” (Eliade, 1981: 13). Esta idea es compartida por M. Eliade, que presenta a la religión como reproducción de un acto primordial o repetición de un ejemplar mítico. Este elemento sirve de base para su estudio a nivel científico. “El hombre arcaico no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro que no era un hombre... El acto no obtiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueva una acción primordial” (Eliade, 1990: 49).

Trasladada esta concepción al plano de lo religioso, el rito es concebido como repetición de un arquetipo con el que se pretende coincidir, algo que hay que imitar y reproducir. ‘Asistimos, por así decirlo, al mismo acto que se realizó *in illo tempore*, en el momento de la aurora cosmogónica’ (Eliade: 1992: 43)

Los seguidores de esta tendencia estudian el hecho religioso separando su estructura íntima de sus condicionamientos históricos y de sus formas de expresión. Se quedan con lo que permanece, con lo invariable; por eso tienen mucho de exegetas que intentan revivir formas de existencias pasadas deudoras de Alguien cuyos gestos repiten y actualizan. Aunque tienen en cuenta los datos históricos, los juzgan insuficientes porque no son más que medios o vehículos del elemento de repetición que los caracteriza como religiosos.

Antecedente inmediato de esta tendencia es el comparativismo, procedimiento empleado ya por algunos historiadores grecorromanos y renovado con algunas variantes por la Ilustración. Últimamente fue introducido por de forma definitiva en la historia de las religiones por Max

Müller, que extrapola las semejanzas de orden lingüístico al campo religioso con el fin de detectar una unidad estructural. Como señala M. Meslin, la comparación de mitos, de rituales y de epopeyas revela una semejanza estructural de pensamiento y de conducta que se proyecta en la reflexión sobre el mundo concepción de la divinidad.

En cuanto a los representantes de la corriente estructuroológica, especialmente Eliade y G. Dumézil, debemos de reconocer que se esfuerzan denodadamente por identificar las estructuras religiosas que consideran atemporales en sí mismas. Por eso, en opinión de Eliade, el estudioso de la religión “está obligado a aislar la estructura del comportamiento religioso tal como se deja captar entre multitud de situaciones’ en oposición a lo profano” (Eliade, 2000: 254).

Eliade es una figura emblemática no solamente dentro de su disciplina como historiador de las religiones, sino en toda la cultura en general, ya que de su obra no sólo aporta un nuevo enfoque metodológico adecuado para descubrirle al hombre moderno el sentido de los fenómenos religiosos, sino que dicho aporte se inscribe en la crisis generalizada de la misma noción del hombre moderno, el cual se ha definido a sí mismo como un ser que se afirma a partir de una actitud sustitutoria ente todo vínculo con lo trascendente, es decir se hace a sí mismo completamente en la medida en que se desacraliza a sí mismo y desacraliza el mundo, camuflando y transponiendo lo sagrado en lo profano. Y precisamente es ésta noción del hombre moderno la que se analiza críticamente a la luz del estudio del hombre en sus dos modos existenciales de ser en el mundo: el hombre desde su apertura de relación con lo sagrado y el hombre profano que cierra el ámbito de lo sacro. El aporte de Eliade se inscribe, pues, precisamente en el viraje profundo en que el ánimo general de nuestra época se está orientado hacia una regeneración estructural de la tan ramificada erosión de sentido y de espiritualidad que internamente ha convulsionado a nuestra cultura. Michel Meslin nos señala que: “toda la obra abundante y fértil de Mircea Eliade, se sitúa en la línea de prolongación de la de R. Otto y en el marco de un análisis fenomenológico de la religión. Pero en reacción contra el teólogo alemán, Eliade estudia las modalidades de la experiencia religiosa, en la medida en que difiere de toda gestión racional y no sólo en el piano de la conciencia individual. Por el contrario, intenta captar la experiencia de lo sagrado en su oposición a lo profano a través de la totalidad de sus manifestaciones. Yendo más lejos que Van der Leeuw, Eliade se esfuerza por estructurar los diferentes tipos e fenómenos religiosos inscribiéndolos en el comportamiento global del hombre” (Meslin, 1990: 151).

Y partiendo, precisamente, del enriquecimiento de las premisas metodológicas de éstos autores, Eliade elaboró una sistemática morfología de lo sagrado, que se manifiesta en un sistema coherente de *hierofanías* que nos ofrece las múltiples y variadas experiencias religiosas que nos ofrece la historia descubriendo en ese terreno inagotable de diversidad ciertas constantes, condicionamientos, y estructuras homólogas que hace posible discernir modos originarios en los que el hombre se funda a sí y al mundo a partir de su relación con lo sacro, por lo que pone más en relieve el carácter específico y constante de la experiencia religiosa que en analizar sus variaciones.

Como ya se mencionó anteriormente el enfoque fenomenológico de Eliade es el resultado de una prolongación y ampliación de los aportes fenomenológicos de la obra de R. Otto y Van der Leew. Estos autores buscan investigar la esencia y estructura de los fenómenos religiosos. Otto ha mantenido dos aportaciones metodológicas complementarias: su postura experimental, que implica la determinación de las estructuras esenciales de la experiencia religiosa y su actitud antirreduccionista por la cual la experiencia religiosa recibe el carácter de *numinoso* (del latín *numen*, dios). En lo sagrado cree Otto poder desvelar las estructuras fundamentales de los fenómenos religiosos bastando lo que había en común entre ellos y este término común a todos es lo *numinoso*. Otto se proponía definir una estructura fenomenológica universal a la experiencia religiosa y hacerla en términos que permitieran al fenomenólogo analizar y organizar las diversas manifestaciones religiosas concretas. Esto mismo se propone Eliade al atribuir a las estructuras simbólicas universales bases fenomenológicas y por eso hace suyas la mayor parte de las ideas de Otto en materia de análisis estructural, sobre todo a las relativas a la estructura trascendental: lo radicalmente distinto: lo sagrado y su estructura ambivalente (Allen, 1998: 58)

Otto también determina como enfoque básico metodológico el antireduccionismo, y para esto toma como presupuesto básico y necesario el carácter a priori único de lo *numinoso*. Al igual que Otto, Eliade rechaza toda interpretación unilateral como ocurre frecuentemente cuando se adopta un punto de vista puramente racionalista e intelectual y la estricta negativa a reducir el fenómeno religioso a la simple interpretación que de él hacen el análisis lingüístico, la antropología, la sociología, la psicología o cualquier otra actitud historicista. Lo sagrado entendido como categoría a priori del espíritu racional que no puede darnos ninguna experiencia ni ninguna historia. Por otra parte Eliade detecta un punto débil en Otto que demerita su antireduccionismo y que pueden considerarse como concepciones demasiado estrechas de sus actitudes fenomenológicas. Cometió Otto el error de asimilar lo religioso a lo irracional y como consecuencia limitó su

marco hermenéutico no siendo lo suficientemente amplio como para dar cuenta de la diversidad y complejidad de los fenómenos religiosos. Lo sagrado es captado para Otto por un sentimiento específico, el *sensus numinis* o sentido de lo *numinoso*. Característica de este sentimiento es su condición no racional y la polaridad de lo tremendo y lo fascinante. Este sentimiento no se reduce a un acto de sentir, es una categoría a priori de la afectividad, análogas a las categorías a priori del entendimiento de Kant, que hace que el sujeto esté dotado de una estructura afectiva, con alcance cognoscitivo, innata y formal que sería el origen de la religión.

Es evidente que hay una utilización consciente por parte de los estudiosos de la religión a que nos venimos refiriendo de una serie de términos del vocabulario de la fenomenología de Husserl. Entre éstos son de subrayar: los de la 'intuición de la esencia' o 'reducción eidética', *epoché*, suspensión de juicio, puesta entre paréntesis de la existencia real de lo que se muestra o 'reducción fenomenológica'; intencionalidad de la conciencia, referencia noesis-noema, y determinación consciente de los diferentes mundos vitales, ámbitos o sectores de la experiencia. Igualmente se ha señalado de Mircea Eliade que era un 'fenomenólogo' que su postura ofrece una fenomenología, sin embargo ninguno de sus comentaristas ha llegado nunca a establecer una correlación entre su metodología y la fenomenología filosófica.

El primero y más inmediato problema que se nos plantea al estudiar de manera seria y profunda el fenómeno religioso es la ubicación de la perspectiva desde la cual se pretende abordar tal fenómeno. Para tal efecto Eliade, partiendo de la premisa según la cual 'es escala la que hace el fenómeno', nos acota en el prólogo de la obra *Tratado de Historia de las Religiones*, dos señalamientos esenciales que es necesario tener en cuenta para la investigación en éste ámbito: a) ...un fenómeno religioso no se nos revelará como tal más que a condición de ser aprehendido en su modalidad propia, es decir a escala religiosa. b)...pretender perfilar este fenómeno (religioso) mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte, es traicionarlo, es dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreductible, es decir, su carácter sagrado"(Eliade, 1997: 21)

Estas dos acotaciones nos demarcan el ámbito en que debemos de ubicar la perspectiva de análisis para arribar a la realidad en su más iluminadora proximidad mantenido una intimidad respetuosa del carácter esencial e intransferible de su naturaleza, la cual, para ser explicada no puede por lo tanto ser legible en otros códigos que le son ajenos. Debemos, pues tener un principio rector para el estudio del fenómeno religioso, y junto con ello el problema de lo sagrado: debe ser analizado en sí mismo, desde su propia naturaleza, sentido y estructura; debe centrar el marco de referencia para

poder construir cualquier fundamentación seria en torno al fenómeno religioso y su experiencia a partir de su propia modalidad de ser, volcarse y avocarse en su fuente elemental e irreductible que le da origen y sentido: lo sagrado y su experiencia.

Según esto las filosofías de la religión contemporáneas desde el psicoanálisis, el marxismo, la antropología y arqueología, el estructuralismo, e incluso las filosofías del lenguaje, que han pretendido explicar el fenómeno religioso, su estructura, origen y sentido a partir de aspectos ajenos al mismo, tales como lo económico, lo político, lo social, artístico e incluso aspectos puramente antropológicos y arqueológicos o étnicos, han develado sólo y exclusivamente dimensiones en las cuales se manifiesta y perfila lo religioso, pero no nos muestran ni en su unidad ni en su naturaleza real el fenómeno de lo religioso en sí. Por lo que, si no caen en error al interpretar la presente realidad a partir de otras, si caen por lo menos en un reduccionismo ciego que en vez de beneficiar la claridad del horizonte en cuanto tal, lo nubla y oculta a través de un filtro extraído de redes propias de otras capas del espíritu humano.

En este punto se asume expresamente el perfil metodológico de la concepción de Eliade como un esencial antireduccionismo que presupone que para comprender integralmente al fenómeno es necesario mantener en exigible complementariedad a las diversas áreas que abordan algún aspecto particular del fenómeno en cuestión: el hombre. Eliade no dudará en emplear las aportaciones de la antropología o la psicología, siempre que encuentre en estas u otras áreas un complemento para entender en profundidad al hombre y a su religiosidad. Las necesidades de la interpretación inducen al estudioso a traspasar los lindes de su disciplina si estos constriñen la investigación. La posibilidad de establecer comparaciones debe permanecer siempre abierta, liberando al hombre de ser entendido únicamente como un objeto de la antropología, la sociología, la psicología, etc. Ello no quiere decir que el historiador de las religiones renuncie a plantear los problemas que afecten a la religiosidad desde su propio ámbito pues, "en la medida en que son factibles las consideraciones generales sobre el comportamiento religioso del hombre, nadie está en mejores condiciones para hacerlo que el historiador de las religiones. A condición, naturalmente, de conocer a fondo las investigaciones efectuadas en todos los sectores de su disciplina y de saber integrarlas" (Eliade, 1995: 249)

Por lo tanto, la atención prestada no va en detrimento del plano peculiar que debe mantener el historiador. Integrar los resultados en una perspectiva más amplia es posible siempre que se obtengan tras un fenómeno en su propio plano de referencia. El análisis comparativo que hace Eliade de las

diversas *hierofanías*, la manifestación de la sacralidad en los diversos niveles de la realidad, nos habrá de dar las bases para explicar la dialéctica de lo sagrado y las estructuras en las cuales se constituye lo sagrado. Tal es lo que hemos de exponer en el presente análisis del Tratado de la Historia de las religiones. Los beneficios de éstas expectativas son los siguientes: a) "No nos obliga a definir a priori el fenómeno religioso, y sin embargo el hilo conductor de ésta perspectiva consiste en reflexionar sobre la morfología de lo sagrado; b) El análisis de cada grupo *hierofanías* nos ayuda a desglosar de una manera natural las modalidades de lo sagrado y al como se integran en un sistema hacer comprender la manera como se integran en un sistema coherente, desbrozará al mismo tiempo el terreno para las discusiones finales acerca de la esencia de la religión; c) El examen simultáneo de las formas religiosas 'inferiores' y 'superiores' pondrá en evidencia sus elementos comunes, y con ello evitará cientos errores que pueden imputarse a una óptica 'evolucionista' u 'occidentalistas'. d) no se fragmentarán excesivamente los conjuntos religiosos... e) se evidenciara una modalidad de lo sagrado, una serie de relaciones del hombre y lo sagrado y, dentro de éstas relaciones, una serie de momentos históricos" (Eliade, 1997: 21).

De ésta manera se puede tener la confianza de no perderse en la laberíntica complejidad de los hechos religiosos y de dilucidar las estructuras fundamentales a partir de las cuales lo sagrado se instaura y sus modalidades morfológicas en las que se enmarcan las relaciones del hombre (conciencia) y lo sagrado.

El hecho de que enriquezca su hermenéutica valiéndose de disciplinas complementarias nunca dio lugar a que Eliade se convirtiese en un científico reduccionista, sino que precisamente con ello busca contrarrestar la tendencia, tentación, del intelecto humano para reducir la realidad en el afán de explicarla a un determinado ámbito. De ahí que sus interpretaciones y su propio pensamiento se resisten en todo momento a ajustarse a un solo campo como ámbito explicativo de los fenómenos religiosos. Lo que significa aportar por una vía que deje atrás la autosuficiencia que a veces puede sentir el historiador, fenomenólogo o filósofo de la religión. Así pues Eliade destaca que "el reduccionismo como método general para aprehender ciertos tipos de realidad puede contribuir a solucionar algunos problemas al hombre occidental, pero no posee valor como instrumento de hermenéutica, sobre todo en el caso de las culturas arcaicas, pues la creatividad del hombre primitivo es religiosa por excelencia" (Eliade: 1995, 15).

Analizar e interpretar al hombre de las sociedades arcaicas exclusivamente desde la psicología, la sociología o la economía, es olvidar que su conducta y toda su vida en su conjunto están determinadas por su religiosi-



dad. Así, cuando un psicólogo pretende explicar un acontecimiento mitológico reduciéndolo a un proceso del inconsciente el historiador no puede estar de acuerdo con él. Para ilustrar esta actitud se remite a una interpretación de los universos oníricos mitológicos. “En los universos oníricos, encontramos los símbolos, las imágenes, las figuras y los acontecimientos que constituyen las mitologías. Descubrimiento debido al genio de Freud y sobre el cual todas las psicologías profundas han tratado desde hace medio siglo. Existe una posibilidad de homologar la función de las figuras con el resultado de los acontecimientos sobre planos paralelos de la actividad inconsciente y de la religión y de la mitología. Pero no debemos confundir la homologación con la reducción. Cuando el psicólogo explica una Figura o un acontecimiento mitológico, reduciéndolo a un proceso inconsciente, el historiador de las religiones vacila en seguirlo...” (Eliade, 1987:10).

Dentro de su metodología destaca esta dialéctica entablada entre la aportación de una serie de ciencias complementarias y las disciplinas que por excelencia deben interpretar los hechos religiosos. Toma de las primeras aquello que puede ser revelador para la interpretación de los hechos religiosos pero deja atrás sus contradicciones y limitaciones. Y todo aquello guiado por una directriz: “...un fenómeno religioso no se nos revelará como tal más que a condición de ser aprehendido en su modalidad propia, es decir a escala religiosa...pretender perfilar este fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte, es traicionarlo, es dejar escapar lo que precisamente hay en él de único e irreductible, es decir, su carácter sagrado”(Eliade:,1981: 21).

Muy emparentada con su posición antirreduccionista está u extremado respeto por la interpretación de un fenómeno en sí mismo. Sin los condicionamientos adyacentes que puedan inducir a una equívoca lectura. Actitud que debe ser entendida como derivación de la *epoché* fenomenológica husserliana, ya que existe una afinidad formal. De hecho se trata, como ya se mencionó, de una nueva estrategia para reivindicar la irreductibilidad de los hechos religiosos siendo, al mismo tiempo, un importante valuarte contra el reduccionismo. Toda apreciación de un fenómeno debe atenerse a su propia naturaleza. Sólo suspendiendo el juicio que se puede tener normalmente de un fenómeno y poniéndolo por así decir ‘entre paréntesis’, el fenomenólogo intenta descubrir y precisar la significación, cualquiera que sea la forma en que se presente.

Disminuir su alterabilidad es una de las garantías hermenéuticas que nos reporta la aplicación del método fenomenológico al estudio de los hechos religiosos. Se trata de respetar los documentos en sí mismos, atendiendo al momento histórico y al contexto en que se está manifestando, pero sin per-

mitir que tales circunstancias empañen la búsqueda del conocimiento. De esta forma, además de superar cualquier burdo etnocentrismo, se consigue una aproximación a la experiencia original que detentaba el creyente. El problema está precisamente en el esfuerzo que el hermenéuta debe realizar para romper las barreras que lo separan de una cultura alejada espacial y temporalmente, barreras que su propia cultura ha creado. Eliade propone una solución: 'No ha más que un medio para comprender un fenómeno cultural extraño a nuestra coyuntura ideológica actual que es descubrir el 'centro' e instalarse en él, para acceder, desde ahí a todos los valores que rige... La misma iniciativa metodológica se impone para todos los fenómenos culturales exóticos o arcaicos: antes de juzgarlos, importa comprenderlos bien...' (Eliade, 1996: 9).

La tarea del investigador que aplica la hermenéutica y la fenomenología no es la de juzgar los hechos o las religiones para distinguir su verdad o falsedad sino la de interpretar con el máximo de garantías. Lo que implicará un cierto descriptivismo por el que ha sido criticado en ocasiones. Pero en definitiva, quien sale ganando es la propia objetividad de la hermenéutica fenomenológica. El respeto y admiración, pues, que adopta ante las creaciones ética, artísticas o institucionales de los primitivos no responde a un sentimiento de compasión, ni a un quimérico gusto por lo exótico.

La actitud dialógica es lo que ha de predominar en el análisis hermenéutico y fenomenológico de las obras en las que está depositada la fase primigenia de las creaciones que el espíritu humano ha ido desarrollando. En la actitud de seria humildad y respeto ante el diálogo sostenido con las sociedades arcaicas se afianza un encuentro maduro y desprejuiciado en el pensamiento de Eliade con los máximos representantes de la cultura occidental que abren nuevos caminos para la comprensión del hombre ofreciéndonos mundos semidesconocidos que todavía tienen mucho que enseñarnos.

No se puede poner en duda el hecho de que se puede abordar el fenómeno religioso desde diferentes ángulos; pero importa ante todo considerarlo en sí mismo, en lo que tiene de irreductible y de original. No es tarea fácil, porque se trata, si no de definir lo religioso, al menos de circunscribirlo y de situarlo en el conjunto de los demás objetos del espíritu. Por elemental que sea ninguna fórmula puede aplicársele a la laberíntica complejidad de los hechos y es precisamente la complejidad laberíntica de los hechos lo que no admiten fórmula ni definición alguna la que interesa en la fenomenología hermenéutica de Eliade. En realidad tenemos que habérmolas, parafraseando a nuestro autor, con una masa polimorfa y a veces caótica de gestos, de creencias y de teorías, lo que constituyen lo que podría llamarse el fenómeno religioso.

Ante la pregunta ¿qué es religión? no podemos aventurarnos a atrapar su naturaleza con una definición preliminar del fenómeno religioso, sin antes hacer un estudio y análisis de las heterogéneas modalidades de la manifestación de lo sagrado, de las diversas *hierofanías* por las cuales se constituye la religión como tal. Si se quiere mostrar lo que son y lo que revelan los hechos religiosos es necesario recurrir a la *hierofanía* como núcleo constitutivo de aquel. El doble problema que Eliade se plantea en el proyecto del Tratado de historia de las religiones es la cuestión que interroga por qué de la religión y la cuestión que interroga por la posibilidad de la historia de las religiones. Para tal efecto se asume una actitud escéptica ante la utilidad de cualquier definición preliminar del fenómeno religioso y más bien se adentra a sondear ante el material existente del hecho religioso, a saber las diversas manifestaciones de lo sagrado consideradas éstas bajo el término de *hierofanías* en el sentido más amplio, que de cualquier manera hemos de precisar. Eliade se opone a hacer una exposición de los fenómenos religiosos que parta de un esquema abstracto o construido formalmente por la razón tal como el que está terminado por el tránsito de lo 'simple a lo compuesto', el cual cae en el error 'evolucionista' de que la conciencia religiosa parte desde las *hierofanías* más elementales y embrionarias hasta la noción monoteísta de Dios, lo cual ya da por sentado arbitrariamente una hipótesis que no pasa de ser indemostrable, a saber la idea de que el desarrollo de la conciencia de lo sagrado pasa de lo simple a lo compuesto. Para Eliade no se encuentra en ninguna parte una religión simple, reducida hierofanías elementales.

Para concluir en bueno hacer las siguientes observaciones: Eliade ha ignorado la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios, sin embargo no hay hoy un pensador que tenga un sentido tan profundo de la muerte de Dios en el mundo moderno como el que evidencia Eliade. Define al hombre moderno así: como al hombre que ha negado lo sacro. La originalidad del hombre moderno, su comparación con las sociedades tradicionales consiste precisamente en su determinación a considerarse a sí mismo como un ser puramente histórico, en su afán de vivir dentro de un mundo fundamentalmente desacralizado. Por un ser puramente 'histórico' Eliade entiende un modo de existencia radicalmente profano, un modo de existencia radicalmente profano, alejado él mismo de la trascendencia, y de ha sumergido en el instante temporal inmediato 'histórico' 'historicidad' equivale a una total inmersión en el tiempo histórico, inmersión enteramente aislada de cualquier otro sentido o cualquier realidad que pudiera caer más allá. Mundo desacralizado equivale a mundo profano. El hombre moderno quiere vivir en un mundo profano, en un mundo en cuanto profano. Ya Heidegger ha mostrado como 'mundo', como 'mundaneidad' en cuanto resultado de un modo exis-

tencial del ser del hombre en el mundo. Nietzsche: el hombre moderno no puede ser el mismo, no puede ser verdaderamente hombre sino únicamente siendo el asesino de Dios.

El análisis de Rudolf Otto sobre lo sagrado como lo totalmente Otro es el producto de una específica situación histórica y existencial moderna: solo el hombre moderno puede percibir lo sacro como lo totalmente otro. Habiendo apartado de su horizonte todo lo trascendente, el hombre moderno ha elegido un modo de ser enteramente inmanente, y así puede percibir lo sacro como lo Otro. Lo sacro y lo profano son dos modos de ser en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre en el curso de la historia. Así lo sacro y lo profano son dos fenómenos humanos creados por la elección existencial del hombre. En el hombre moderno el tiempo pasa a constituir la más profunda situación existencial del hombre, es decir, los problemas que absorben al hombre contemporáneo son creados por su ligazón contra el tiempo.

Eliade piensa que es la condición humana y, sobre todo, la temporalidad del ser humano la que constituye el objeto de la más reciente filosofía occidental. Es esta temporalidad la que hace posibles todos los otros 'condicionamientos' y la que, en último análisis convierte al hombre en un 'ser condicionado', en una serie indefinida y evanescente de 'condiciones'.

La experiencia moderna de la 'historicidad' es la fuente de la ansiedad y del terror del hombre moderno; porque si el terror (*Angst*) es el resultado de un encuentro con la Nada (kierkegaard y Nietzsche), es el producto de la disolución de todo lo que el conocimiento religioso conoce como ser.

Para ilustrar la alienación del hombre moderno respecto de lo sacro Eliade nos invita a medir la distancia que separa a la experiencia religiosa primitiva de la experiencia moderna de los 'fenómenos naturales' basta con imaginar una concepción no limitada a los elementos eucarísticos del pan y del vino, sino extendidas a todo tipo de sustancias. El 'mundo' aparece como naturaleza (el ser existe o la entidad) sólo a raíz del eclipse de lo sagrado, sólo cuando se pierde la religiosidad del cosmos, lo que el hombre moderno entiende por conocimiento 'objetivo', por realidad verdadera, ha sido creado por un alejamiento faústico frente a lo sagrado y a lo trascendente. El 'hombre histórico', el hombre que es en la medida en que él se hace a sí mismo dentro de la historia (mito del eterno retorno) se ve obligado a auto-identificarse con el momento histórico (historicidad): encadenado a un destino que sólo puede ser trágico, porque ha escogido (elección de un modo profano) una autonomía absoluta que termina por encerrarle en un instante concreto. La elección del hombre arreligioso asume una nueva situación existencial; se autoconsidera meramente como el sujeto y agente de la historia y rechaza toda vocación a la trascendencia. Dicho con otras palabras el

no acepta ningún modelo de humanidad, fuera de la condición humana, tal y como puede ser vista en las diversas situaciones históricas. El hombre se hace a sí mismo completamente en la medida en que se desacraliza a sí mismo y desacraliza el mundo. Lo sacro constituye el principal obstáculo para la libertad. El hombre no llega a ser el mismo si no se desmistifica totalmente, el hombre no llega a ser totalmente libre hasta no haber matado al último dios (lo sagrado y lo profano). Existe pues una dialéctica de lo sagrado y lo profano, y esta se entiende como el acto en que ninguno de ambos elementos puede llegar a ser plenamente al margen de una total negación del otro. Y precisamente por esto la misma 'realidad' asume un significado y un valor completamente diferente de acuerdo con la 'opción' existencial del hombre. También para la India la 'realidad profana' equivale al 'ser situado'. Lo que la moderna filosofía occidental denomina 'ser situado', ser constituido por la temporalidad y la historicidad, tiene su contrapartida en la filosofía india en la existencia en el 'maya'. Si podemos homologar ambos horizontes filosóficos, el indio y el occidental, todo lo que la india ha enseñado acerca del maya tiene hoy para nosotros una cierta temporalidad. Esto resulta evidente el Bhagavad Gita. Su análisis de la existencia humana es llevada a cabo en un lenguaje que nos es familiar, maya no sólo es ilusión cósmica, sino sobre todo historicidad; no sólo existencia en el eterno devenir cósmico sino sobre todo existencia en el tiempo en la historia.

La dialéctica consiste en lo siguiente: así como la existencia profana del hombre moderno es creada por una abolición de lo sacro, las expresiones más profundas de la experiencia religiosa deben culminar en una abolición de lo profano. Para la, por ejemplo, la existencia el tiempo, es ontológicamente una no-existencia, una no-realidad (yoga). La elección existencial del hombre moderno es una caída en la existencia profana. Es decir el hombre arreligioso ha perdido su capacidad para vivir la religión conscientemente y en consecuencia su capacidad de comprenderla y de asumirla. Desde esta problemática es Eliade va a pensar el tema de lo sagrado.

De esta manera se puede decir que el hombre moderno encuentra cada vez más paradójica la secularización, lo que implica que lo mítico-religioso no puede ser nunca abandonado. Al luchar por liberarse de lo sagrado, sin darse cuenta, repite el gesto inmemorial de sus ancestros: paradójicamente la historia de lo sagrado es en gran medida la historia de la huida de lo sagrado. Esto porque lo sagrado es, en tanto que manifestado, paradójico. El principio: el ser de una cosa se da por las condiciones de su manifestación, no deja de ser aplicado a lo sagrado. Y por Eliade llega a preguntar: ¿lo profano es solamente lo sagrado desacralizado? Entendemos que la

oposición profano/sagrado es un dato inmediato a la conciencia, por ello, el segundo ayuda al hombre a situarse en el mundo.

El binomio sagrado-profano es rasgo común de todo fenómeno religioso. La religión es la experiencia de lo sagrado: la sacralidad es ante todo real en la percepción de su portador. Cuanto más religioso es el hombre, más real es lo sagrado para él. La tendencia a consagrar su vida completa es porque huye de la irrealidad, de un devenir falto de significación.

Una perfección juzgada sobrehumana, extraña, insólita, cualquier cosa que rebase el mundo familiar y las contingencias ordinarias, sirve de punto de partida. Se busca *otra cosa* fuera del medio que nos rodea, más duradera, absoluta. Oponiendo lo sagrado y lo profano hemos oído subrayar especialmente el empobrecimiento del espíritu acarreado por la secularización de un comportamiento religioso. Lo sagrado es un mundo de energías, donde se activan fuerzas primarias, una fuente de eficacia, realidad y sentido; en cambio, lo profano es una nada activa que se envilece y pierde la plenitud conferida por el primero.

Para Eliade la experiencia más profunda de lo sagrado está vinculada a una concepción cíclica del tiempo, el mito del eterno retorno, la repetición de los arquetipos originales. Las razones por las que las sociedades arcaicas se remiten al eterno retorno, no tanto suscitado por sus fuerzas conservadoras como por la voluntad colectiva de reglamentar todas las acciones por modelos arquetípicos derivados de un tiempo primordial al que se accede a través de los mitos. Todo esto lleva a Eliade a hacer una fenomenología del hecho religioso, y aplicando un enfoque hermenéutico para el análisis de las estructuras simbólicas de dicho hecho, nos podrán dar las claves para comprender más cabalmente esa relación tan entrañable en toda cultura y que constituye el telón de fondo de toda creación de valores y formas de vida: la relación del hombre con lo sagrado.

#### **Bibliografía**

- Allen, Douglas. (1998). *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Cristiandad, Madrid.  
 Cox, Harvey. (1980). *Las religiones en sus textos*. Cristiandad, Madrid.  
 Eliade, Mircea. (1981). *Tratado de Historia de las religiones*. Cristiandad, Madrid.  
 Eliade, Mircea. (1990). *El mito del eterno retorno*. Alianza, Barcelona.  
 Eliade, Mircea. (2000). *Mefistófeles y el Andrógino*. Alianza, Madrid.  
 Meslin, Michel. (1990) *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Cristiandad, Madrid.  
 Eliade, Mircea. (1995) *Introducción a las religiones de Australia*. Amorrortu, Buenos Aires.  
 Eliade, Mircea. (1987) *Mitos, sueños y misterios*. Piados, Barcelona.  
 Eliade, Mircea. (1996) *Herreros y alquimistas*. Alianza, Madrid.  
 Otto, Rudolfo. (1985). *Lo Santo, lo irracional y lo racional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid.  
 Van der Leeuw, G. (1970). *Fenomenología de la religión*. FCE, México.

## 5.6. “La teología histórica” y el papel de la Iglesia en América Latina

(Marco Antonio Monroy Jiménez)

«Историческая теология» и роль церкви в Латинской Америке

(Марко Антонио Монрой Хименес)

*Resúme.* Настоящая статья имеет своей целью раскрыть отношения между «исторической теологией» и ролью католической церкви в борьбе за историческую справедливость. Следуя размышлению сальвадорского мыслителя Игнасио Эльякурриа, я охватываю обе темы, так как он был сторонником этой теологии.

*Resumen.* El presente artículo, tiene como objetivo mostrar la relación que existe entre la «teología histórica» y el papel que tiene la Iglesia católica en las luchas por la justicia social en América Latina. Siguiendo la reflexión del pensador salvadoreño Ignacio Ellacuría, abordaré ambos temas, dado que él fue un propulsor de esta teología.

*The resume.* This article aims to show the relationship between “historical theology” and the role the Catholic Church in the struggle for justice in Latin America. Following reflection of the salvadorian thinker Ignacio Ellacuría, will address both issues, since he was a proponent of this theology.

Aunque los teólogos de la liberación han abordado la historización de la teología y con ello el nuevo papel que la Iglesia debe tener en América Latina, es pertinente explicarse la «teología histórica» desde uno de sus más ingentes continuadores y promotores: el pensador centroamericano Ignacio Ellacuría. Para eso es necesario aclarar la diferencia entre «teología histórica» y «teología de la liberación», que radica en que la primera se enmarca en la teología fundamental y la segunda, partiendo de los contenidos concretos de la teología histórica y en un marco de teología sistemática, se conoce como reflexión desde la fe para la liberación de la persona. Es decir, en cierto modo, la teología histórica es un método de trabajo que Ellacuría expuso para tratar de desarrollar la teología de la liberación. Haciendo hincapié en que la teología de la liberación es una «teología histórica», que no hay que entender como una historia de la teología. Para explicar ésta, Ellacuría se fundamenta en otra categoría primordial en su pensamiento: «la realidad histórica». Sin embargo, hay que tener en cuenta que el alcance teórico no se acota sólo a su pensamiento, sino que se aprecia también en el fondo de la teología de la liberación realizada por otros teólogos.

De la teología histórica se parte como fundamento para proponer el papel de la Iglesia católica en América Latina, lo que justificaría una *praxis* en la teología histórica. Por lo tanto, este artículo expondrá -cifándonos al pensamiento ellacuriano- inicialmente, la realidad histórica, después a la teología histórica y por último al papel que debería tener la Iglesia en América Latina.

La realidad histórica para Ellacuría es, en pocas palabras, la forma más alta y última de la realidad y en donde se hacen presentes otras realidades que conforman la realidad intramundana. Esto hace que esta realidad que es la historia pase a considerarse como una totalidad y unidad de la realidad, porque asume en su proceso a las realidades conformantes de lo intramundano. Por intramundano entiende lo que está dentro del mundo —el mismo prefijo lo dice—. Por mundo entiende —siguiendo a su maestro Xavier Zubiri— «la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de realidad... El mundo es la respectividad en el orden de la realidad en cuanto tal» (Zubiri, 2008: 427). Conforme a la respectividad, se puede decir que es un carácter interno de la realidad misma, donde la realidad es vertida a otras realidades y no es considerada aisladamente. Esto servirá para decir que la realidad es una unidad de realidades, porque son respectivas entre sí.

En la ‘realidad histórica’ se da la unidad de la realidad intramundana. La muestra de que hay una unidad física en la intramundanidad, está en la respectividad de las cosas reales, pues antes de estas, está la unidad que ante todo es física. Lo es precisamente porque las realidades en tanto a tales son respectivas y esto no es sólo una tesis metafísica, sino la respectividad es física. Para Ellacuría, en esta unidad o totalización, se da tanto las identidades como las diferencias, las cuales podrán ser: contradicciones, oposiciones, negaciones, etc. La realidad histórica es dinámica. Como cualquier dinamismo, no es primariamente movimiento ni proceso, pero no se da sin ellos. El dinamismo se puede caracterizar como un dar de sí de la realidad, que implica un desdoblamiento en la realidad entre lo que es ese sí mismo y lo que puede dar, pero siempre como un dar de sí, de modo que el dar no desarticule el sí mismo, sino que lo mantenga en una tensión unitaria, lo cual implicará un cambio superador.

La realidad histórica no es unívocamente dialéctica. Con esta afirmación no se niega lo dialéctico en el dinamismo intramundano, sino que se evita las reducciones de que lo dialéctico es de la misma forma, es decir, va contra los usos mecánicos y formalistas que se pudiera hacer de la dialéctica —diferencia radical con respecto a la manera de entender la dialéctica de los post-hegelianos y post-marxistas—. Ellacuría con esta aclaración señala las diferencias existentes entre dinamismo y dialéctica. Al igual que el dinamismo, la dialéctica considera la unidad de todo lo real y el movimiento de todo lo real —salvo que en la filosofía zubiriana, el movimiento presupone el dinamismo de lo real—. Lo específico de lo dialéctico, que lo hace diferente al dinamismo, es la existencia de contrarios como principio del movimiento y la negación en el movimiento y la constitución de la unidad.



El dinamismo estructural afirma «cada cosa real es primariamente una unidad en la cual las partes reciben su realidad del todo, aunque ellas mismas constituyan esa realidad del todo... Cada cosa real es originariamente dinámica...no hay que buscar un principio distinto para el dinamismo del principio que explique la realidad» (Ellacuría, 1999: 35). El dinamismo se da no sólo en cada cosa real, sino en la totalidad de la realidad intramundana que forma una unidad física.

Esta última característica muestra el carácter procesual y ascendente de una realidad que para Ellacuría es la historia. Es la realidad misma – conforme a la filosofía de Zubiri- como totalidad dinámica, estructural y en algún modo, dialéctica, donde se están dando formas superiores de realidad, en las cuales las superiores se apoyan en las inferiores de las que provienen y éstas se hacen presentes en aquéllas. Un ejemplo de la comprobación empírica es la teoría de la evolución. Ahora bien, esto es posible porque la realidad es una formalidad que en sí misma admite grados, modos o formas de realidad. Consiguientemente, algunos de los procesos reales no sólo dan paso a realidades nuevas, sino que dan paso a nuevas formas de realidad. Esto significa un proceso en el cual la realidad va dando de sí formas de realidad superiores a partir de las inferiores. La novedad y superioridad no estriba en dejar de ser, sino en elevar lo que ya era a ser una forma nueva de realidad. Por ejemplo, la materia. Sin dejar de ser ella y gracias a su dinamismo, aparece en un momento determinado como materia viva, donde la pura materialidad misma se presenta como viva, sin que la vida deje de ser algo estrictamente material. Es una nueva forma de materialidad y una nueva forma de realidad. Esto implica que en las formas superiores de realidad se hacen presentes y en actualidad todas las formas anteriores de realidad, más aún, sin dejar de ser lo que son pasan a ser otra cosa, en virtud de la unidad del todo del cual forman parte. Precisamente el aspecto aportativo de Ellacuría radica en distinguir que la forma más lograda de realidad en la realidad es la historia. Y es que esta realidad histórica engloba todo otro tipo de realidad. Esto hace que se le considere como una unidad, totalidad, dinámica y dialéctica de la realidad. Pero también no hay que olvidar que se dan las máximas posibilidades de lo real. Esto permitirá que el hombre ejerza su opción de elegir su manera de vivir.

Pero aunado a la realidad histórica y como momento de ella, está lo trascendental que tiene la historia: su trascendentalidad. Trascendentalidad entendida como un no salirse o un más allá de la historia. En un modo zubiriano, es estar en esta realidad, pero ir dentro de ella, nunca salirse, sino permaneciendo en la historia se va a lo trascendental de ella. Es ver la trascendencia como algo que trasciende *en* y no como algo que trasciende *de*,

como algo que impulsa *a más* pero no sacándolo *fuera de*, como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene. Aquí, Ellacuría se adhiere a Zubiri al considerar que en la realidad y en ella se va a Dios. Pues con esta concepción es cuando se alcanza históricamente a Dios —y personalmente— nunca abandonando lo humano y la historia, sino que se está abondando en la historia y con ello en la realidad. «Puede separarse Dios de la historia, pero no puede separarse de Dios la historia. Y en la historia la trascendencia hay que verla más en la relación necesidad-libertad que en la relación ausencia-presencia» (Ellacuría, 1993: 328). Con esto se plantea la relación de Dios con la historia.

La historia por la presencia trascendental de Dios en ella, existe una unidad real en la historia de Dios y el hombre, es decir que no hay porque dividir la historia en dos: profana y de Dios. No hay sino una sola historia, misma que sólo es divisible teóricamente. A partir de esta afirmación se proyecta la utopía del Reino de Dios en una realidad histórica latinoamericana profundamente religiosa. Por lo tanto, la historia es una unidad que conlleva tanto lo divino y lo humano. Aunque esta trascendencia que tiene la realidad, Ellacuría la presenta en la historia, hay que recordar que dentro de su pensamiento, el momento superior de la realidad es la historia, con esto se puede diferenciar un poco de Zubiri, que al respecto de Dios, considera que se va hacia él en la realidad, en ella y con tortuoso esfuerzo y finitud de la inteligencia sentiente y en sus momentos va hacia lo trascendental *en* la realidad para tratar de entender la totalidad de la realidad que es Dios. Ellacuría toma a la historia como esa realidad total para encontrar que es un lugar teofánico, como lugar privilegiado de la manifestación y autodonación de Dios. Aunque para algunos pueblos les ha parecido mejor acercarse a Dios a través de la naturaleza o a través de la experiencia interior subjetiva, la historia los engloba, enmarca y potencia. Pues la historia como realidad superior que abarca otras realidades tanto naturales como humanas, es una totalidad, es un lugar donde Dios se muestra. Precisamente es la historia que no se puede separar en dos historias. Es la realidad histórica que como unidad engloba tanto la naturaleza, la sociedad e individuo como en ella se muestra Dios. De aquí, la importancia teológica que tiene la historia como lugar donde se da la revelación y donación de Dios, a pesar de que en ella no pueda darse de una vez por todas es el lugar de encuentro con él. Esta trascendencia de la historia que queda mostrada como una única historia entre lo profano y sagrado, es lo que llama historia de Dios.

Como el hombre participa personalmente de su propia vida y posee libertad para actuar en esta realidad, se han objetivado estructuras sociales e históricas donde se ejerce un poder en contra de los hombres ocasionando

una injusticia estructural, a esto le llama dentro de la teología de la liberación, «pecado estructural». En esta historia de Dios se ha objetivado el pecado estructural como parte del proceso histórico. Ante esto se busca la salvación de la historia haciendo presente el reino de Dios tal como lo revela Jesús. Esta presencia -y aquí el pensamiento ellacuriano entronca la *praxis* cristiana con la realidad histórica-, deberá ser histórica, que se dé y opere en la historia y busque su transformación, que dentro del proceso histórico se dé la posibilidad de transformarse «esta puesta en marcha del reino lleva como uno de sus elementos esenciales el comprometer la causa de Dios con la causa del hombre... será Dios en los pobres el que salvará la historia, pero en unos pobres reales que operarán sobre ella» (Ellacuría, 1993: 365). Es desde los pobres, los cuales sufren la injusticia estructural, donde se parte para ir concretizando el Reino de Dios.

Lo anterior posibilita que la reflexión en torno al Reino de Dios se realice prácticamente en la historia. Con ello la teología sufre un cambio en la manera de considerar lo histórico. Esto quiere decir que la reflexión acerca del conjunto de la fe cristiana parte desde la historia vivida, una reflexión que intenta integrar las problemáticas históricas, que conlleva lo político, económico, social, y que intenta percibir cómo se realiza el reino de Dios en esta historia conocida. «Se trata de una teología en la que el teólogo sabe que está reflexionando acerca de una historia de salvación, y sabe que lo hace en el interior de una historia humana... No se trata sólo de una «teología de la historia», expresión utilizada por no pocos teólogos europeos anteriores y contemporáneos de Ellacuría... sino que reflexiona acerca de la salvación en la historia incorporando el presente sociopolítico a esa reflexión. La historia no es sólo objeto material, sino también contexto de esta disciplina. Por ello hablamos de “teología histórica”» (Sols Lucia, 1999: 328-329).

Como esta teología histórica es precisamente teología, ahora la Revelación será histórica, la salvación será histórica, la historicidad de las teologías encontrará acomodo en la realidad actual y las verdades teológicas lo serán también. La historicidad de la Revelación encuentra fundamento en que la revelación se ha dado en la historia y como historia. Respecto a la salvación histórica se puede ver en dos sentidos, siguiendo el pensamiento ellacuriano, en cuanto que tiene historia ella misma y en cuanto afecta a la historia, pues no hay que olvidar la unidad histórica entre lo profano y lo sagrado. En cuanto a la historicidad de las teologías: «Ellacuría defiende que toda reflexión teológica está condicionada por su tiempo, por su lugar, sea o no consciente de ello el teólogo. La teología de la liberación lo reconoce abiertamente y expresa sin tapujos cuál es el lugar desde donde se construye, el de las mayorías oprimidas en búsqueda de liberación» (Sols Lucia, 1999: 284).

La explicación de la historicidad de las verdades teológicas sería que no hay verdad teológica ajena a lo histórico, lo anterior significa que toda reflexión teológica tiene que partir parte darse en el «aquí» de la historia. Por lo tanto las verdades que pudiera percibir está teología tendría a lo histórico como trasfondo. Ahora bien, si la teología histórica tiene como objeto realizar en la historia la dimensión del Reino de Dios, esto la dotaría de un momento interno utópico, entendido como una proyección para cambiar la estructura de la realidad histórica ámbito donde se da la injusticia o violencia estructural que afecta a las mayorías, convirtiéndolas en pobres tanto física como moralmente. Este momento utópico de la teología histórica estaría proyectado desde y para la historia. La teología histórica posee un momento utópico, pues actúa a favor de los oprimidos en busca de una realidad social más justa. La unicidad de una historia, posibilita que la teología histórica sirva como momento estructural para una proyección utópica de una realidad histórica, donde la justicia pueda reinar sobre todos.

Ahora bien, se puede notar que esta concesión de una única historia es cuestión de fe, en cuanto se ve que la donación de Dios en Cristo que se patentiza en la nueva realidad del Reino de Dios, se concretiza en la transformación de la injusticia estructural en que se ha venido procesualmente concretizando la historia. Así, la teología histórica ante una realidad que demanda soluciones y proyectos dadores de sentido y no anonadamientos o aflicciones ante la situación injusta de esta realidad histórica, propone el vínculo radical entre la fe y la realidad histórica, para buscar soluciones, propuestas y proyecciones utópicas que lejos de alimentar esperanzas alienantes, plantee la transformación desde los cimientos de la realidad latinoamericana. Así, la utopía posee en la profecía su innegable juez crítico y constante medio por el cual la utopía no deberá convertirse en una ideología como encubridora de intereses propiciadores de la injusticia estructural, tampoco la utopía proyectaría una fantasía que velara la realidad y esto porque la utopía parte de esta realidad. Aunque Dios no se dé completamente en la historia, por ser una realidad que sobrepasa la historia, es esta historia profana y sagrada que se da en la realidad histórica, por eso no es un salto brusco hablar de estas historias, pues son una, nada más que vistas desde diferentes momentos. Esta historia de Dios es la realidad histórica vista trascendentalmente.

La teología histórica exige como parte de la misión de la Iglesia católica en América Latina una *praxis* de liberación como momento procesual en la historia. Como esta teología es histórica por lo tanto su *praxis* deberá serlo. Esta teología da precisamente el fundamento de que es en la historia y en ella, a los pobres a los que tiene que dirigirse la misión de la Iglesia. Si se da

una teología histórica también debe darse una Iglesia que parta y se dirija a la realidad histórica en que está situada, por eso una Iglesia Latinoamericana tendrá que voltear a su historia y percatarse de los pobres a los que su misión como Iglesia deberá realizar una contribución a la justicia estructural, con ello se está pensando en el reino de Dios. Todo esto apunta a una primera afirmación, una teología histórica desencadena en una Iglesia de los pobres. Precisamente la relación que guardan ambas categorías está en que la historia las une, el primero como un planteamiento teórico y el segundo como una praxis que resulta de aquél. Ahora bien, qué misión debe tener esta Iglesia.

Pero antes de desarrollar el papel de la Iglesia, es necesario nombrar dos sucesos históricos en América Latina: el surgimiento de la la teología de la liberación y su impacto en la Iglesia tradicional, que queda demostrado en una tipología eclesial que ante problemas comunes que vive esta región se irán constituyendo visiones de cómo debería comportarse la Iglesia. Este comportamiento está dado por el modo de concebir la teología que tiene lo eclesial ante problemas que la realidad histórica le va mostrando. La teología de la liberación es una manera de hacer teología que no todos los grupos eclesíasticos seguirán, y por lo tanto, otros se mantendrán en una teología de corte más conservador. El otro serían las comunidades de base, como la expresión de que la religiosidad en Latinoamérica se vive en comunidad, y que esto revitaliza la religiosidad del mundo. Estos sucesos eclesiales se contraponían a una eclesiología de corte tradicional que daba y da la espalda a la realidad histórica latinoamericana. En esta contraposición eclesial se daba también una contraposición entre teologías, por un lado la tradicional o de corte europeo y por otro lado, la teología histórica, siendo un aporte latinoamericano. Esto queda mostrado en una tipología de la Iglesia que es necesario recuperar para ver contra que, tanto la teología histórica como la Iglesia comprometida con los pobres, pudo proyectarse como un contradecir de lo pasivo y a veces colaborador que es y fue la Iglesia tradicional de la injusticia en los pobres.

La Iglesia en Latinoamérica es una institución conformada por la existencia de tres grupos El primero, un grupo de la Iglesia como: obispos, sacerdotes, fieles —pertenecieron a este grupo, por lo regular, las clases adineradas que juntaban riqueza y fe cristiana-, movimiento religioso que se rigió por el principio «cualquier cosa antes que el comunismo». Este grupo eclesial veía con desprecio al comunismo, porque según ellos, era ateo, materialista, predicador de la lucha de clases y colocaba dentro de su abstención a participar en grupos o acciones con tintes comunistas, a las situaciones que vivían bajo las ideas comunistas. Aunque este grupo

reconoce la injusticia social y con ello la negación del reino de Dios, prefieren tolerar esta injusticia y seguir clamando al cielo por una salvación que no haga poner en acción a la Iglesia - pues esta, sólo se encarga de la salvación individual- a aceptar un régimen comunista. Pues su justificación era en que un capitalismo si hay posibilidad de cambio, pero en el comunismo no lo hay. Acusaban al marxismo de que estaba infiltrado en una parte de la Iglesia centroamericana, en aquella que denunciaba a los ricos y proclamaba el derecho de las mayorías populares a buscar su propia liberación y resistir la violencia que les hacían. También hacían responsables a lo que se llama Iglesia popular. Pues estos no supieron acercarse a los dueños de los medios de producción y ricos para pedirles conversión, en cambio se acercaron a los pobres para impulsarlos en la revolución.

El segundo grupo fue en donde estuvo la mayor parte de la Iglesia en Centroamérica, su principio fue «ni esto, ni lo otro», ni injusticia estructural, violencia, pero tampoco el comunismo, el marxismo-leninismo; este grupo no legitimaba la intervención norteamericana, ni el envío de las armas, ni las acciones de la CIA, ni grupos paramilitares que se daba en Centroamérica. Pero tampoco aceptaba colocarse del lado de Guatemala o Nicaragua, porque esa parte contraría impondría un marxismo que no sería bueno para la Iglesia. Podría decirse que una buena parte de la Iglesia en Centroamérica, se acerca a esta posición, aunque con distintos matices. Esta Iglesia, que no tiene claro ni esto ni lo otro, ni visualiza qué es lo que históricamente hay que hacer para traer la justicia y la paz a los pueblo. Evangeliza de modo que su anuncio va más allá del horizonte capitalista y del horizonte comunista, denuncia lo que unos y otros hacen de gravemente contrario a la fe cristiana. Aunque es una Iglesia en la cual predomina la prudencia ética sobre el profetismo evangélico, con frecuencia hace las cosas bastante bien y contribuyen en alguna medida a la mejora de la situación. Esta fracción de la Iglesia miró con rechazo la violencia revolucionaria, que aunque patentizaba como justa no se la considero viable para conseguir los fines de justicia que se proponía el mismo grupo revolucionario. Por último, un tercer grupo, en donde hubo otra parte de la Iglesia, cuyo principio era «hay que correr los riesgos que sean necesarios para terminar con la situación de injusticia y violencia que domina en Centroamérica». Entre esos riesgos estuvo el acceso al poder de los grupos revolucionarios, si es que eran capaces de terminar con la injusticia y la violencia. Pero si esto trajo males políticos o ideológicos, fueron un precio penitencial que se debió pagar. Porque para este grupo, todos los males políticos son inferiores al mal casi absoluto que predomina y predominó en esta zona: la insatisfacción de las necesidades básicas materiales. Desde esta

perspectiva, una fracción de la Iglesia vio con simpatía los movimientos revolucionarios, como contradicciones principales del capitalismo dominante. Por esto no fue del agrado de las nunciaturas, de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), pero fue tolerada por algunos obispos, comunidades de base, teólogos de la liberación y por sacerdotes y religiosos comprometidos.

Esta es la Iglesia perseguida, que tuvo decenas de sacerdotes y religiosos asesinados, centenares de catequistas y delegados de la palabra muertos, torturados, encarcelados, desaparecidos. Esta es la Iglesia que ha conmovido e interpelado al mundo, la Iglesia que ha causado escándalo a los poderosos y esperanza a los humildes. Este pequeño grupo de la Iglesia, comprometido con los pobres y con la causa popular se le nombró: Iglesia de los pobres. Antes a esta Iglesia se le llamaba, peyorativamente, Iglesia popular. Sus críticos entendieron que la Iglesia popular se contraponía a la jerarquía, a la infiltración por la lucha de clases y la excesiva identificación con la labor política de los movimientos revolucionarios. Por eso, para evitar equívocos, se le nombró Iglesia de los pobres, por su preocupación directa a los pobres. La iglesia de los pobres considera a éstos en su pobreza material como lugar de santificación y evangelización, ve en ellos uno de los lugares privilegiados para el encuentro de Jesús y para la tarea histórica que le compete a la Iglesia –su misión–, proclama la anterioridad del reino de Dios sobre la institucionalidad eclesiástica, rechaza la mundanización de la Iglesia en su historización por el mundo occidental capitalista y se coloca al servicio preferencial por los pobres en sus tareas liberadoras –como fermento educativo, ético, esperanzador, a los grupos que buscan su salvación–. Este grupo no negó ni niega la jerarquía de la Iglesia, aunque no dejó de realizar críticas a su modo de ser y de actuar. Respecto a la acusación de infiltración marxista a este grupo, Ellacuría en sus trabajos sobre método teológico afirma: «aunque se utilicen elementos del análisis marxista como otros utilizan elementos del análisis capitalista, sin que por eso sean tildados de todos los males que acompañan históricamente al capitalismo; nada de esto supone ruptura con la necesaria institucionalidad de la Iglesia» (Ellacuría, 2000b: 831). Lo que en el fondo debe mover a la Iglesia es el evangelio y el Jesús histórico, independientemente del instrumental teórico de que se sirva: marxista, capitalista. En el pasado la Iglesia se sirvió de la filosofía aristotélica para montar sus análisis teológicos.

La Iglesia de los pobres no se reduce a los teólogos de la liberación y por lo tanto a su teología; clero, religiosos y laicos, aunque no hayan estudiado o conocido la teología de la liberación participaron y fueron parte de ella, porque su misión desde la iglesia fue la liberación de los pobres. La teología

de la liberación pertenece a la Iglesia de los pobres. Como toda Iglesia posee una teología desde la cual se construye tanto su misión, pastoral, moral, etc. Para una Iglesia Latinoamericana donde la mayoría son pobres, le corresponde que se germine dentro de ella, una teología propia y original. Esta reflexión desde la fe sobre la realidad y acción histórica del pueblo latinoamericano es: la teología de la liberación. La teología de la liberación sería aquella reflexión desde la fe sobre la realidad y la acción histórica del pueblo de Dios. «Una teología que parte de hechos históricos y que pretende llevar a hechos históricos, de modo que no se contenta con ser una reflexión puramente interpretativa; se alimenta de la persuasión creyente, en la presencia de Dios dentro de la historia, presencia operativa que, si bien debe ser recogida desde la fe agradecida, no por ello deja de ser acción histórica» (Ellacuría, 2000b: 453-454).

Pero como cada teólogo abraza una interpretación de lo que es esta teología, aunque en la mayoría de sus pensamientos contengan puntos parecidos, para Ellacuría la teología de la liberación no es una teología de lo político, sino como una teología del reino de Dios. «La distinción de objetos materiales entre una T1 que tratara los temas clásicos de Dios, Cristo, Iglesia y una T2 que tratara los temas más directamente humanos y, o políticos no es en sí aceptable, aunque consideraciones secundarias puedan insinuar ocasionalmente separaciones metódicas. La teología de la liberación, en efecto, trata primariamente de todo lo que atañe al reino de Dios, sólo que enfoca todos y cada uno de sus tópicos, aun los más elevados y aparentemente separados de la historia, sin olvidar nunca y frecuentemente con atención muy especial, a su dimensión liberadora» (Ellacuría, 2000a: 538-539).

Por lo tanto, esta teología es parte de una Iglesia que es característica primordial de una región donde lo imperante no sólo para la Iglesia, sino para cualquier habitante de esta zona, es la liberación de los pobres, principiando con la liberación de las necesidades básicas. Pero lo que no debe olvidarse es la influencia que la teología de la liberación ha tenido en Latinoamérica. Como este es un tema que desborda el objetivo de este artículo y tratarlo desde Latinoamérica es una labor de investigación que no corresponde aquí. Damos por hecho que en Latinoamérica esta teología se diluyó desde laicos hasta comunidades de base. La influencia de la teología de la liberación se dio con mayor presión en los años setenta y ayudó a que las comunidades campesinas tomaran conciencia de la injusticia y de la necesidad de su liberación. Para la Iglesia Latinoamericana y la religiosidad de esta zona, las comunidades de base son «pequeños grupos reunidos libremente para vivir su fe y emprender acciones consecuentes; además se consideran “base” porque son elementos básicos o cédulas originarias del



organismo eclesial» (Ellacuría, 2000b: 476), surgieron como un impulso de esperanza y de religiosidad que esta presente en los pobres, precisamente su fundamento: la opción preferencial por ellos. Ahora bien, estas comunidades representan la superación del verticalismo, el individualismo como forma excluyente de plantear las relaciones del hombre con Dios y el colectivismo institucionalizado como forma negadora de las relaciones interpersonales. Esta superación se da por lo que tienen de comunidad. En ésta se trata de dar la superación del individualismo y de ser tratado como un objeto que se puede intercambiar, para dar paso a constituirse en una fuerza social para defenderse de la presión social. En estas comunidades se reúnen los que no tienen poder eclesiástico, económico y político, los oprimidos o desconocidos. En el campo, estas comunidades fueron un principio de organización popular o grupos de masas, aunque no desde una perspectiva primariamente política, sino cristiana. Como algunos de sus miembros tienen contacto con la teología de la liberación, se ha logrado una toma de conciencia sobre la propia situación de los integrantes, dando por ello una esperanza a su liberación. Para los teólogos de la liberación estas comunidades son una nueva forma de eclesiogénesis. Es como debió ser y hace siglos no ha sido la Iglesia, una comunidad de pobres. Precisamente ante este panorama de la teología de la liberación y con ello de la teología histórica como teología fundamental de la liberación es el de su *praxis*, es decir, la Iglesia.

El papel de la Iglesia desde una teología de la historia tiene como misión, dados sus recursos y capacidades como institución religiosa: la liberación de la mayoría o pobres que se le presentan en la realidad Latinoamericana. La forma en que se da la Iglesia a favor o pasivamente en apoyo de la injusticia, es lo que hay que cambiar en un compromiso hacia los pobres y su liberación. Esto es la esperanza que toda teología trata de impulsar en el hombre. La importancia de tratar a la Iglesia en este artículo —únicamente su misión— queda mostrada en que es y en ciertos momentos fue en Latinoamérica una de las fuerzas sociales más importantes al momento de mover conciencias y a la hora de poner su peso moral a favor de una u otra solución coyuntural. Lo es, sobre todo, al momento de influir como fermento entre un pueblo fundamentalmente creyente y practicante. La importancia sobre las conciencias que tiene este organismo social es un elemento que hay que tomar en cuenta al momento de revisar la historia de las ideas en América Latina, pues si su misión desde una teología de la liberación y específicamente desde el pensamiento ellacuriano es tratar de historizar el reino de Dios por medio de la salvación de los pobres y con ello su liberación, entonces su impacto sobre las conciencias de los pobres, la hace ocupar un lugar importante de estudio a la hora de revisar la realidad histórica latinoamericana.

El papel que pueda jugar la Iglesia de los pobres puede presentarse como la misión que esta realidad social debe tener para buscar la liberación de los pobres. Esta Iglesia que no es la oficial, sino la que aspira y trata de hacerse desde una reflexión teológica como la teología de la liberación, es la que Ellacuría propone como la iglesia que se *debería* darse en Latinoamérica, porque es desde la opción preferencial por los pobres donde la nueva iglesia debe reestructurarse. Todo esto supone una nueva eclesiología que la teología de la liberación confronta con la tradicional. La categoría de la liberación desde los pobres es una distinción que esta nueva eclesiología contrapondrá a la Iglesia tradicional que impávida y a veces cómplice de la dominación promovía y promueve -sin quererlo y a veces queriéndolo por apoyar ciertos intereses- la injusticia social.

La liberación es vista desde la Iglesia como una salvación del pecado estructural que es causado por una civilización de la riqueza, haciendo que la mayoría se considere como pueblo crucificado. Categoría que utiliza la teología de la liberación para designar aquella colectividad que siendo la mayoría de la humanidad debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría, que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, dada su efectividad histórica, debe estimarse como pecado. Todo es visto a la luz de la revelación del Dios-hombre, pero con consecuencias profanas y públicas. De aquí, que si repercute y es repercutida por lo social y público, inmediatamente adquiere una dimensión política -como se verá es la mutua configuración entre la realidad histórica y la Iglesia, porque a la realidad histórica le pertenece lo social y lo público-. Pero como lo político se da y es parte de lo histórico, la Iglesia también será portadora de una salvación histórica. Todo lo que haga para cumplir su misión de salvación tendrá que concretizarse en la historia. Aunque no lo desarrolle en este trabajo. La raíz teológica del cambio de una Iglesia que se abstiene de cambiar por una *praxis* a favor de los pobres, por una que sí lo hace y es una Iglesia de los pobres, está en la relectura del cristianismo desde una historia de la salvación y, consecuentemente, desde una salvación en la historia. Estas dos categorías, son el fundamento teológico de la afirmación que sostiene que la misión de la Iglesia tiene que estar historizado. «El reconocimiento del carácter histórico de la salvación hace ver que el mensaje cristiano puede y debe ir cambiando históricamente para seguir siendo fiel a sí mismo. Hace ver, asimismo, que el mensaje de salvación debe encarnarse en la historia y debe realizarse en la historia, debe tomar carne del mundo con sus esperanzas y gozos, con sus tristezas y angustias, como lo había hecho el Salvador mismo» (Ellacuría, 2000b: 615).

En la Iglesia se historiza y se comunica a cada hombre la presencia y la interpelación de la palabra histórica de Dios. «La historización exige encarnación, en el tiempo y en el lugar, y en el condicionamiento de cada tiempo por cada lugar, porque no todos los que vivimos en el mismo siglo vivimos en el mismo tiempo» (Ellacuría, 2000b: 565). Esto hace que deba hablarse de una Iglesia Latinoamericana donde la realidad histórica muestra a los pobres. Precisamente el tiempo y el lugar de esta región es de pobreza, por eso si la Iglesia quiere realizar una misión a la altura de estos tiempos tiene que ser una Iglesia de los pobres, que parta y derrame su misión en ellos. Los pobres son la mayoría en América Latina, de modo que, en buena medida, constituyen su definición: pobres de salud, pobres de educación, de vivienda, de intervención en su propio destino. «Por ello, la Iglesia latinoamericana, por la universal vocación del evangelio y por la histórica llamada de la región en la cual vive, debe ser ineludiblemente Iglesia de los pobres. Si así lo fuera, potenciaría una nueva forma histórica de cristianismo» (Ellacuría, 2000b: 570). Otra manera de verlo es a partir de la miseria, del hambre, de falta de vivienda y recursos mínimos, enfermedad, por causa de la opresión y represión, a quienes sucede esto, en razón del pecado estructural, es a quienes debe llamárseles pobres.

¿Por qué partir y considerar a los pobres como cosa esencial para la iglesia? De una manera inmediata sería porque su señor –Jesús– los considero dentro de su misión y porque los pobres al igual que Él, son sufrientes de la injusticia y el desprecio de los poderosos, además son el lugar de presencia de Cristo. Aunque esta respuesta necesite una aclaración mejor y fundamentada teológicamente, esto escapa de este trabajo. Ahora bien, una Iglesia que ignore a los pobres –como se da en su mayoría– no es una Iglesia latinoamericana. Hay que tener en cuenta que este *debería ser* de una Iglesia es un problema eclesiológico. Si en concreto se dio y se da una Iglesia con descuido de los pobres y de la realidad histórica circundante es algo que los teólogos de la liberación combatirán y criticarán, presentando una revisión de la eclesiología. Todo esto hace que haya una tensión entre una nueva eclesiología que es la teorizada por la teología de la liberación y una eclesiología tradicional representada por el olvido o despreocupación del pobre por una teorización más abocada a cuestiones teóricas con claro olvido del oprimido o de intereses institucionales por la supervivencia de la Iglesia oficial. Como ejemplo podemos referirnos a la liturgia que se da en la Iglesia católica, pues ha estado montada sobre la otra vida, es decir, la salvación se daría en la otra vida. «La salvación de esta vida se refiere de manera predominante, cuando no exclusivamente, a lo que en ella hay en la otra vida. Por lo tanto, atiende a lo moral y a lo religioso, habiendo reducido

previamente las dimensiones de lo moral y lo religioso. Lo importante es la otra vida, y lo que ésta dice en relación con la otra es más bien lo interior, lo segregado. 'Retirémonos de este mundo, anticipando así la entrada en el otro, en la morada eterna'. ...La liturgia usual ha endulzado espiritualmente las tremendas cargas sociales de la pobreza» (Ellacuría, 2002b: 34).

La propuesta de la teología de la liberación es como *debería ser* o cuál es la misión de la Iglesia en esta región, apoyándose en una eclesiología latinoamericana y en el testimonio de que sí hubo y hay iglesias comprometidas con los pobres y en las comunidades de base se proyecta una Iglesia comprometida con la salvación del pueblo crucificado. No toda la iglesia es así, pero estas excepciones marcan una esperanza en una nueva iglesia. Por lo tanto ante lo dicho hay que esclarecer la dimensión política de la Iglesia y su misión. Dejemos de lado para este artículo toda la justificación teológica de la razón de ser de una Iglesia latinoamericana y su plenitud y salvación como carisma y signo. En este momento, sólo interesa mostrar su misión para poder considerar su pertinencia en una proyección utópica de alcance latinoamericano.

Para que la Iglesia latinoamericana cumpla con su misión de salvar a los pobres, primero tiene que convertirse en pobre. Esto quiere decir, que su lugar de reflexión y ayuda sea con los pobres, desde, con y para ellos. Esto hará que la Iglesia entre en contradicción con los opresores de la mayoría y sea perseguida, con lo cual se probará que es la continuadora veraz de la palabra y de la promesa de su fundador. Con lo cual la iglesia se concebirá como lugar de salvación. Esta salvación no sólo se considerará por la teología de la liberación de una manera interna, eterna e individual de los pecados, sino que también de una manera social de pecados históricos, los cuales condicionan políticamente el comportamiento de las personas y el significado de sus acciones, es decir, no se ahonda la dimensión cristiana de la acción temporal, se mira por la organización misma de la Iglesia, por su cuerpo sociológico e institucional, que por las personas y las comunidades de personas. Así lo declara Ellacuría con respecto de la misión de la Iglesia: «En ella no resplandece como lo principal la dedicación al mundo de los pobres, ni puede decirse que articule su tarea en orden a la liberación de toda forma de opresión. ...la Iglesia en América Latina ha estado y está en la línea del poder y de la riqueza, al servicio de los más privilegiados. ... Donde lo peor no es que la Iglesia corra el peligro de mundanizarse [ ], sino que considera la mundanización imprescindible para la eficacia cristiana, es decir, la utilización en orden a la evangelización de aquellos modos con los cuales el mundo parece triunfar: poder, riqueza...» (Ellacuría, 2000b: 579).

En cambio lo que se propone como misión de la Iglesia es también una tarea secular —por los medios que utiliza— y política —la mutua configuración que se da entre la Iglesia y la realidad histórica—, pero movida y orientada por un dinamismo no mundano, no de la riqueza, del poder y de la opresión, sino por un dinamismo cristiano de la pobreza, del servicio y la liberación. Esta acción de la Iglesia sobre lo secular queda justificada desde la perspectiva teológica como una erradicación que debe hacer la Iglesia del pecado en el mundo. Este pecado es diagnosticado en lo secular, porque en ella se encuentra alojada la civilización de la riqueza y todas sus consecuencias. Además tanto lo secular como lo religioso se encuentran en la misma historia, pertenecen a ella. Por eso sí la Iglesia se desatendiera de lo secular, dejaría de ser histórica y de vislumbrar una salvación que se da aquí en este mundo, con los pobres, y esta realidad social se desenvolvería marginando a la realidad histórica, cosa que no es posible, pues la Iglesia pertenece a la realidad histórica —cabe apelar a la tradición que la historia le ha ido donando a la iglesia—. De ahí que haya nacido una teología como la latinoamericana en clara oposición con el peligro secular de la riqueza como primariedad de esta civilización. Donde su idea principal es la salvación en la historia, hecha presente como liberación de todas las opresiones que alienan al hombre y a los pueblos.

Pero no es suficiente que la Iglesia pretenda quitar el pecado del mundo. La salvación cristiana no consiste en la ausencia del pecado, sino en la plenitud de la vida. Es la promoción del hombre nuevo en la tierra nueva, como 'signo escatológico' de lo que vendrá, pero que no es un esperar a que llegue una tierra nueva, sino un proyectarlos y construirlos en una praxis que se tratará de historizar. Pero no le corresponderá crear los modelos técnicos, sino más bien el sentido de su creación y utilización, pues la Iglesia no es la masa, sino «la levadura de la masa». Lo que demuestra que no debe quedarse en una pura denuncia profética y apocalíptica. Ante esto, es menester recalcar que dentro de esta proyección de una misión de la Iglesia nunca deberá olvidar su contribución a la destrucción de las estructuras objetivas del pecado —pecado objetivado—. Y con esto contribuir a la liberación del hombre.

La liberación que tratará de predicar y realizar la Iglesia de los pobres es una liberación del pecado estructural que una civilización y dentro de ella la misma realidad histórica de cada país está promoviendo. Hay recordar que esta misión de la Iglesia de los pobres por una liberación de la opresión es una de los axiomas de la teología de la liberación. Ésta ha introducido en su magisterio, reflexión y práctica el tema de la liberación. Pero hay que notar que también lo ha descubierto fuera de ella misma en un primer momento.

Lo ha descubierto no tanto en la escucha del clamor de los pueblos y de las clases oprimidas, sino en los movimientos sociopolíticos de liberación, que habían recogido ese clamor y la habían articulado en distintas formas de lucha política. Entre esos movimientos no puede desconocerse la importancia de los movimientos de inspiración marxista. Ante esta concatenación de referencias por impregnarse del ideal de la liberación, Ellacuría lo retoma y lo discute dentro del marco de referencia de la teología de la liberación. La manera de cómo lo desarrolla dentro de su pensamiento, da su cierto grado de originalidad a esta categoría dentro de su pensamiento. Una característica de esta manera de tratar esta categoría sería, como parte importante de una proyección utópica tanto de corte cristiano, como de un modo secular.

Ahora bien, este predicar y realizar es cuanto se muestre el carácter de pecado de ciertas estructuras y comportamientos. Esta liberación es ante todo, lo que pueda estimarse como opresión injusta de la plenitud y dignidad humana, liberación de toda forma de injusticia, liberación de las necesidades fundamentales como el hambre, enfermedad, ignorancia, desamparo, también liberación de las necesidades subjetivas falsas, impuestas por una sociedad de consumo, que aprisiona al hombre a la necesidad suscitada artificialmente y su satisfacción. Por lo tanto la Iglesia trabajará por la liberación con el horizonte puesto en la libertad —hay que recordar que sin liberación no hay libertad—. Para Ellacuría, la libertad define a fondo, si no total y formalmente, el ser de la persona humana, y define también, en otro plano paralelo, la esencia del cristianismo, libre de la ley, que oprime al hombre desde fuera, libre de la concupiscencia, que oprime al hombre desde dentro, y libre de la muerte como opresión total y permanente. Sólo así alcanza la plena liberación del pecado que posibilitará la libertad total.

Pero hay que recordar que esta libertad pretendida en los hombres, concretamente está referida al hombre individual. Por lo tanto, la misión de la Iglesia no se entiende si no toma en cuenta las estructuras sociales que están integradas por personas y comunidades; de ese modo su misión la tiene que realizar a partir de la proyección del mensaje evangélico desde el hombre individual, coadyuvando al proceso de liberación de las estructuras que posibilitan y desenvuelven al individuo, pero que si no se libera al individuo, no se puede proyectar utópicamente una tierra nueva, porque si el hombre es oprimido, cómo se puede pensar en una estructura justa. Y si sólo se proyecta la salvación de cada hombre, desatendiendo a sus estructuras sociales, políticas y económicas, cómo se puede salvar el hombre, si éste está vertido en estas estructuras. Por lo tanto la Iglesia atenderá la salvación del individuo, como a las de las estructuras sociales, esta es la misión de la Iglesia. La liberación cristiana será una liberación redentora, una praxis secular y cristiana.

También Ellacuría remarca la necesidad de que no realizará la Iglesia su misión de libertad si ella misma no promueve, dentro de sí misma, la plenitud de la libertad. Es en la Iglesia donde debe darse y verse qué libertad le es posible al hombre. La Iglesia debe empezar a liberarse a sí misma, hasta verse limpia de toda mundanidad: libre de riqueza, honor y mando; libre de avaricia; libre de temor y servilismo, libre de configurar su jerarquía y sus modos de gobierno. Aunque es consciente que falta mucho para lograr que toda la Iglesia latinoamericana sea libre a sí misma, dentro de la proyección existe incardinada una esperanza en que se siga los pasos de Oscar Romero y que al momento del descontento de la Iglesia por lo que les sucede a los pobres, lleve en germinación el crecimiento y la construcción de una Iglesia de los pobres.

La misión que la Iglesia trata de emprender debe de atenerse y manifestarse en todo lo que hace y dice, en la presencia histórica de Jesús. «No tiene que inventar muchas cosas, tiene tan sólo que acomodar a su propia circunstancia histórica lo que fue la vida de Jesús. Lo que se ve de la Iglesia debe ser, en cuanto sea posible, lo mismo que se veía en aquel Jesús, que envió Dios al mundo como salvación» (Ellacuría, 2000b: 644). Este fundamento que es el Jesús histórico para la Iglesia de los pobres, posibilitará que su misión no se desborde por ayudar al pueblo crucificado como: apoyando la violencia descontrolada y radical de grupos terroristas o guerrillas extremistas que busquen su interés particular, olvidando a los pobres, inmiscuirse en procesos electorales a favor de un candidato, ni aconsejar a los más necesitados a que tengan paciencia, pues su sufrimiento en esta vida les acarrearán gloria en la eternidad, ni será aconsejando a los poderosos a que traten con mayor benevolencia a quienes tiene oprimidos, sino acompañar y servir como fermento a la liberación de las mayorías. Uno de estos fermentos, es la concientización de los pobres para que estos se liberen. Otro fermento, es el acompañamiento moral del pueblo crucificado, ya sea en grupos de masas o apoyando sus demandas, siempre y cuando sean para liberarlos de su pobreza.

Se puede mentar que la Iglesia está en terrenos seculares, pero si en el fondo se sigue pensando en que la Iglesia está desarraigada de la historia, pero como no está y es parte de ella, es erróneo suponer que toda acción de Iglesia es secular. Esto es porque, la historia posee una clara dimensión política, mostrada en lo social y público en que discurre como proceso. En Latinoamérica, la Iglesia se ha preocupado de la realidad histórica y ha contribuido a configurarla; ella, asimismo, ha sido configurada por las distintas formas en que la realidad histórica se ha ido presentando en su incesante proceso. Este mutuo influjo de la realidad histórica sobre la Iglesia y de ésta sobre la realidad histórica es lo que

Ellacuría llama la dimensión política de la Iglesia. Esta dimensión, la cual afecta necesariamente a su misión, hace que ésta se presente de modo cambiante, según los distintos momentos de la historia. Y esto no sólo por el cambio de la historia, sino por la autocompresión misma de la Iglesia y por sus diversos modos de acceso a la realidad histórica. Por ejemplo: no es lo mismo una Iglesia de Europa con su misión de combatir la secularidad del pueblo y el abandono de la Iglesia, que una Iglesia Latinoamericana con la misión de la liberación de los pobres —misión que debería tener toda Iglesia de América Latina y no sólo algunas—. Pero para mostrar como la dimensión política se da en la Iglesia detenidamente considero que si la Iglesia pretende quitar el pecado debe historizar su propósito, al hacerlo tiene que actuar en un momento de la historia, que es lo público y social, no quedarse en el plano individual. Al actuar en lo social y público adquiere una dimensión política —pues está interactuando con la realidad histórica, configurándola y configurándose por ella—. Como actúa directamente en la historia puede considerarse secular, pero hay que recordar que la historia en Ellacuría mantiene tanto lo secular como lo sagrado en un mismo plano, no hay separación. También hay que considerar que la Iglesia no sólo trata de proseguir la historia de la salvación sino que con ello está pasando por la salvación de la historia, al hacerlo está considerando su dimensión política. Cualquier acción de la Iglesia u omisión, tendría una repercusión sobre la realidad histórica, una repercusión política. Ahora bien, ésta es anterior e independiente de los medios que busque la Iglesia para realizar su misión. Con esto quiero decir, que no hay que confundir la dimensión política que conlleva la Iglesia en su historia y, lo secular. Por eso me refiero a lo político, pues éste no se reduce a secular, en cambio los medios que la Iglesia proponga para llevar a cabo su misión de liberación, puede que sean seculares. En cambio, la acción que lleve a cabo la Iglesia es cristiana porque contribuye a que se historice Dios. La secularidad se puede dar en los medios en que se desenvuelva su misión. Estos medios que pueden ser seculares, los ha utilizado la Iglesia inmemorialmente para hacer visible y eficaz su misión. Por ejemplo: hospitales para mostrar su misión en el cuidado de los enfermos, la caridad, colegios y universidades, promoción de obras temporales de asistencia para significar su preocupación por las necesidades materiales de los hombres.

Desde el mensaje evangélico la Iglesia tiene como misión: recuperar la totalidad del evangelio y la totalidad del Jesús histórico, porque «es esto lo que principalmente debe anunciar al mundo, con la fe inquebrantable de que en Jesús está la salvación del mundo...» (Ellacuría, 2000b: 513); anunciar la totalidad del mensaje a las personas a quienes quiere salvar; «inquirir desde el evangelio en los signos de los tiempos cuáles deben ser las formas concretas que debe adoptar para hacer creíble y eficaz su mensaje de salvación» (Ellacuría, 2000b: 513). Todo esto



en un plano de predicación, que forma parte de su misión. Pero no se reduce la misión de la Iglesia al cambio de estructuras sociales y económicas como fermento a todos los factores que quieran la liberación de las mayorías –grupos de masas, universidad, intelectuales, entre otros grupos–, si no que no puede olvidar el cambio de las personas. Para eso hay que considerar dos supuestos que dentro del pensamiento ellacuriano harían partir el cambio personal: primero, la persona no es sin más resultado de las estructuras, por lo que no se perfecciona por efecto mecánico de las estructuras cambiadas, sobre todo si el cambio afecta tan sólo a las estructuras socio-económicas; segundo, la llamada a la conversión personal, la espiritualidad, tal como la hace la teología de la liberación, se convierte en un aporte fundamental: La conversión personal pretende ser total en cuanto la liberación no es sólo socio-económica, sino total. «El cultivo de la espiritualidad, tal como es entendida por la teología de la liberación, no sólo plenifica, sino que orienta el cambio estructural» (Ellacuría, 2000a: 491).

Como lo ha venido haciendo la Iglesia, en atender el cambio personal para una salvación, en el pensamiento ellacuriano debe junto con esto, atenderse a la salvación del pecado estructural, porque tanto lo personal como lo estructural están imbricados y son respectivos, esto es porque si no se da uno no se da el otro y viceversa. Hay que aclarar que tanto el cristianismo y la Iglesia –la de los pobres y la conservadora del *status quo*- no tienen soluciones únicas ni técnicas para erradicar la objetivación del pecado del mundo. Pues hay realidades independientes de la voluntad de las personas, que condicionan las posibles soluciones, dentro de la realidad histórica, las soluciones están condicionadas por el carácter mismo de la unidad estructural, sin que esto suponga pasividad, sino atención al análisis técnico de la situación y sus soluciones. «Hay campos enteros en los que el cristiano no tiene una palabra específica o única, porque si la Iglesia es depositaria de la historia de la salvación, no es depositaria única de la salvación en la historia» (Ellacuría, 2000a: 695). Esta salvación puede venir de personas que aunque no sean creyentes contribuyen de una manera ética a la liberación de las mayorías. Tanto lo secular y religioso cuando luchan a favor de los pobres pueden considerárseles como factores para ir historizando desde un ámbito teológico la salvación de los muchos y con ello concretizando el reino de Dios. Aunque la Iglesia no sea la única depositaria de la salvación, una de las misiones principales de esta institución social es servir de fermento para cualquier manifestación social que busque la liberación. Esta fermentación conlleva dos aspectos: primero, la concientización del pueblo para su liberación por los medios de que la Iglesia dispone, nunca apartándose del evangelio y del Jesús histórico. Segundo, mantener en una línea ética a los grupos o actores sociales que busquen su liberación. Esto quiere decir, que la Iglesia se mantendrá justo

a estos actores siempre y cuando, estos busquen la liberación para las mayorías y no una liberación para un grupo que vele por su interés, y que además, tendrán que servir como una conciencia ética para que los actores no violen los derechos humanos y no se salgan de su propósito de buscar la liberación, y por lo tanto se apeguen a los valores cristianos. Ante lo dicho, queda claro que aunque no se reduzca la salvación histórica a la Iglesia, ésta sirve para completar y proyectar una salvación de la historia como una totalidad estructural y con ello una justicia estructural que derivaría en una liberación del pueblo crucificado.

### Conclusiones

La teología histórica es uno de los fundamentos de la teología de la liberación latinoamericana, pues plantea a la historia como lugar teológico desde donde se tiene que reflexionar la realidad histórica a partir de la fe. La reflexión teológica de Ignacio Ellacuría se entiende como teología histórica y puede ser considerada como su aporte más importante dentro de la teología. Todo esto dota a la teología de la liberación de una serie de implicaciones que la hace ser una teología histórica y, por ende, política. La reflexión teológica realizada como 'teología histórica' tiene importantes implicaciones para la Soteriología, la Escatología, la acción Pastoral, pues el sujeto desde donde se reflexiona es la realidad cotidiana de los pobres.

La teología histórica como teología política no se puede construir sin considerar lo hecho por el hombre subsumido por una unidad total dinámica de realidad que es la historia. Esta historia como la máxima realidad aporta a la teología un caudal de posibilidades que son factor de posibilidad ante la injusticia en que viven la mayoría de los latinoamericanos. Esto se ejemplifica en el papel que tiene que hacer la Iglesia con los pobres, pero siempre acotado con las posibilidades con las que cuenta y tiene plenitud de tener. La «teología histórica» se presenta como crítica de la reflexión teológica de corte europeo que adjudicándose la potestad universal de dilucidación de la fe perdió la dimensión de la historia como lugar teológico.

### Bibliografía

- Ellacuría, Ignacio. (2000a). Escritos Teológicos I. UCA, El Salvador.  
 Ellacuría, Ignacio. (2000b). Escritos Teológicos II. UCA, El Salvador.  
 Ellacuría, Ignacio. (2002a). Escritos Teológicos III. UCA, El Salvador.  
 Ellacuría, Ignacio. (2002b). Escritos Teológicos IV. Editores, El Salvador.  
 Ellacuría, Ignacio. (1999). Filosofía de la realidad histórica. UCA, El Salvador.  
 Ellacuría, Ignacio. (1993). *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación.* (2 tomos). UCA, El Salvador.  
 Sols Lucía, José. (1999). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría.* Trotta, Madrid.  
 Tamayo, Juan José. (2002). *Panorama de la teología Latinoamericana.* Verbo Divino. Estella-Navarra.  
 Zubiri, Xavier. (2008). *Sobre la esencia.* Alianza, Madrid.

## 6. SECULARIZACIÓN, LAICISMO Y PSEUDO RELIGIÓN 6. СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ, СВЕТСКость И ПСЕВДОРЕЛИГИЯ

### 6.1. El por qué de un Estado laico (Roberto Blancarte)

#### Почему государство является светским (Роберто Бланкарте)

*Resúme.* Автор определяет светскость как процесс перехода от священной легитимации к ее демократическим формам, и это позволяет понять, что светскость, в строгом смысле этого слова, - это не то же самое, что отделение государства от церкви. Далее следует анализ значения светского государства, связанного с правами человека, вообще, и сексуальными, и репродуктивными правами, в частности; затрагиваются принципиальные риски, которые осложняют современную демократию и, как следствие, светское государство; дается объяснение постепенного построения светского государства в Мексике, равно как и современной юридической ситуации мексиканской светскости.

*Resumen.* El autor define la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas, lo que permite comprender que ésta, no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias. Analiza el significado del Estado laico ligado al respeto de los derechos humanos en general y a los derechos sexuales y reproductivos en particular, exponiendo los principales riesgos que aquejan a la democracia moderna y en consecuencia al Estado laico. También explica la construcción paulatina del Estado laico en México, así como la situación jurídica actual de la laicidad mexicana.

*The resume.* The author defines "laicity" as a process of transition from sacred to democratic forms of political legitimation, and that allows us to understand that this social phenomenon is not strictly identical to the concept of Church-State separation. He analyzes the significance of the Lay or Secular state linked to the respect of human rights in general and sexual and reproductive rights in particular, showing the principal risks that afflict modern democracy and consequently the Lay State. The author also explains the gradual construction of the Lay or Secular State in Mexico, as well as the current legal situation of the Mexican laicity.

#### **Laicidad: una definición.**

¿Para qué queremos un Estado laico? A veces su necesidad se hace tan obvia, que se nos olvida la razón de su existencia. Y sin embargo, pocas creaciones del mundo moderno se han vuelto tan indispensables para que las sociedades plurales y diversas se desarrollen en un marco de libertades y pacífica convivencia. A pesar de ello, existe una enorme ambigüedad e incertidumbre a su alrededor, pues por un lado la laicidad aparece emparentada al respeto de los derechos humanos, pero por el otro se le quiere identificar como un modelo específico del mundo occidental o incluso como una excepción del mismo.

En México, el Estado laico se ha constituido en el garante de muchas libertades que antes no existían. Pero a pesar de este hecho, en la actualidad más de alguno cuestiona su importancia como modelo político y, como consecuencia, en ocasiones se pone en entredicho su validez social. De allí

que, antes de emitir juicios de valor, resulte imprescindible saber qué significa, cuál es su contenido y sobre todo, para qué sirve.

Comencemos por una definición y una explicación de la misma. En otro texto definí la laicidad como “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos” (Blancarte, 2000:117-139). Es decir, hay un momento en la historia de Occidente en el que el poder político deja de ser legitimado por lo sagrado y la soberanía ya no reside en una persona (el monarca). En ese proceso, las monarquías dejan de ser absolutas y pasan a ser constitucionales. En otros casos se establecen las repúblicas, como en Estados Unidos, en Francia o en México. De cualquier manera, los reyes pasan a ser figuras prácticamente decorativas o desaparecen y en su lugar la soberanía pasa al pueblo. Esa es la razón por la cual la democracia representativa y la laicidad están intrínsecamente ligadas.

La anterior definición de laicidad centrada en la idea de la transición entre una legitimidad otorgada por lo sagrado a una forma de autoridad proveniente del pueblo nos permite entender que la laicidad, como la democracia, es un proceso más que una forma fija o acabada en forma definitiva. De la misma manera que no se puede afirmar la existencia de una sociedad absolutamente democrática, tampoco existe en la realidad un sistema político que sea total y definitivamente laico. En muchos casos, subsisten formas de sacralización del poder, aún bajo esquemas no estrictamente religiosos. Por ejemplo, muchas de las ceremonias cívicas, en el fondo no son más que rituales sustitutivos para integrar a la sociedad bajo nuevos o adicionales valores comunes. De allí que algunos pugnen por una laicización de la laicidad.

Definir la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas o basadas en la voluntad popular, nos permite también comprender que ésta (la laicidad) no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias. De hecho, existen muchos Estados que no son formalmente laicos, pero establecen políticas públicas ajenas a la normativa doctrinal de las Iglesias y sustentan su legitimidad más en la soberanía popular que en cualquier forma de consagración eclesiástica. Países como Dinamarca o Noruega, que tienen Iglesias nacionales, como la luterana (y cuyos ministros de culto son considerados funcionarios del Estado), son sin embargo laicos en la medida que sus formas de legitimación política son esencialmente democráticas y adoptan políticas públicas ajenas a la moral de la propia Iglesia oficial.

El criterio de la separación entre los asuntos del Estado y los de las Iglesias es confundido con el de laicidad, porque en la práctica los Estados

laicos han adoptado medidas de separación. Pero hay Estados que no conocen la separación formal y sin embargo sus formas de gobierno son esencialmente democráticas, por lo que no requieren de una legitimación eclesiástica o sagrada. De hecho, la mejor prueba de que puede darse alguna forma de laicidad sin que exista la separación nos la ofrece el mismo caso francés, pues la escuela laica se desarrolló en el último tercio del siglo XIX y la separación entre el estado y las Iglesias tuvo lugar hasta 1905. Así que puede haber países laicos sin formalmente serlo o sin siquiera tener una separación entre el Estado y las Iglesias.

Lo anterior significa también que puede haber países formalmente laicos, pero que sin embargo todavía estén condicionados por el apoyo político proveniente de la o las Iglesias mayoritarias del país. Y por el contrario, existen países que no son formalmente laicos, pero que en la práctica, por razones relacionadas con un histórico control estatal sobre las Iglesias, no dependen de la legitimidad proveniente de las instituciones religiosas.

Otro error común, proveniente de la tradición francesa, es equiparar el Estado laico a la República. En realidad, ese fue el caso de la experiencia francesa, donde la Revolución y luego la República se contraponían al Antiguo Régimen representado por la monarquía. La lucha por la laicidad, después de la caída de Napoleón III en 1870, como producto de la guerra franco-prusiana, se dio al mismo tiempo que la batalla por la consolidación de la llamada Tercera República. Luego entonces, para los franceses es casi imposible separar la laicidad de la República y eso les ha dificultado entender la posibilidad de la existencia de la laicidad bajo formas no republicanas, aunque democráticas, como es el caso de muchas monarquías constitucionales.

Esta definición amplia de la laicidad nos permite observar cómo, independientemente del régimen legal que tienen algunos países, sus Estados, es decir el conjunto de instituciones por las que se gobiernan, dependen en cierta medida, mayor o menor, de la legitimidad proveniente de las instituciones religiosas. De esa manera, por sus propias trayectorias históricas los países de implantación protestante son bastante laicos, a pesar de tener Iglesias nacionales u oficiales. Por su parte, allí donde las Iglesias ortodoxas están arraigadas, como Grecia o Rusia, el Estado es menos laico, ya que depende todavía en buena medida de la legitimidad proveniente de la institución religiosa. El caso de los países mayoritariamente católicos presenta una tercera variante, en la que generalmente se dan diversos grados de separación y una relación tirante entre el Estado, que busca una autonomía de gestión y la Iglesia mayoritaria, que pretende moldear la política pública. El Estado es más o menos laico, según el grado de independencia y el requerimiento de la legitimidad proveniente de la institución eclesiástica.

### **La construcción del Estado laico en México.**

En el caso de México, la laicidad del Estado se ha venido construyendo de manera paulatina, desde mediados del siglo XIX. Pero, todavía hoy algunos partidos y funcionarios públicos acuden a las autoridades religiosas en busca de legitimidad política, por lo que la laicidad sigue siendo un horizonte al cual es necesario dirigirse.

En el periodo novohispano, la Iglesia formaba parte del Estado. El Patronato Real, por medio del cual la Santa Sede entregaba a la Corona la administración de la Iglesia en las tierras colonizadas, a cambio de la protección y el compromiso de apoyo para la evangelización de los habitantes de las mismas, habría de marcar la época colonial y el primer periodo independiente, pues Iglesia y Estado se complementaban y se legitimaban mutuamente, sin que por ello desaparecieran algunos esporádicos conflictos entre las instituciones. El poder del soberano no se basaba en la voluntad del pueblo, sino en la autoridad que suponía el haber sido elegido por Dios para ocupar el trono.

La unión entre la religión y la patria fue dada por sentada también por los primeros independentistas. No sólo porque algunos padres de la patria fueron sacerdotes, sino porque se consideraba que la religión era parte esencial del cemento social y de la identidad de la nueva Nación. Desde esa perspectiva, a nadie o a muy pocos se les ocurría que el Estado podría estar separado de la Iglesia católica y que el catolicismo no debería tener un lugar privilegiado en el México independiente. Luego entonces, la legitimación religiosa del nuevo poder político parecía tan evidente como necesaria. El Acta de Independencia de Chilpancingo y los Sentimientos de la Nación, redactados por José María Morelos y Pavón en 1813, el Decreto Constitucional de Apatzingán de 1814 y el Acta Constitutiva de 1823 apoyaban una intolerancia oficial hacia las otras religiones y una protección especial a la católica. La Constitución de 1824 estableció que: “la religión mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra” (Ceballos, 2000:89-115). No existía pues en ese momento el menor asomo de un Estado laico, pues los independentistas pretendían que la religión constituyera un elemento central de la legitimidad del nuevo Estado independiente.

El problema surgió cuando la propia Santa Sede no sólo se negó a aceptar la independencia del país, sino que cuestionó la pretensión del nuevo Estado independiente de prolongar la figura del Patronato. Eso profundizó el conflicto entre, por una parte, los primeros gobernantes mexicanos, que buscaban prolongar la figura del Patronato para tener un poder de jurisdicción o control sobre los asuntos de la Iglesia, como el nombramiento

de obispos y, por la otra, la Curia romana, que aprovechó las circunstancias para liberarse de los controles que la Corona había establecido sobre ella mediante dicho acuerdo. El litigio finalmente se solucionó de manera drástica. Los liberales se dieron cuenta que el problema del patronato no tenía solución y que quizás lo que mejor convenía era un régimen de separación, en el cual la Iglesia (en aquella época nada más había una) se ocupara de sus asuntos y el Estado se ocupara de los suyos.

La Constitución liberal de 1857, por omisión, decretó de hecho la separación, pues simple y sencillamente no hizo mención de tratamientos privilegiados a la Iglesia o intolerancia hacia las otras religiones. La Guerra de Tres Años que le siguió (1857-1860) habría de radicalizar de tal manera las posiciones entre conservadores y liberales, que conduciría a la promulgación de las Leyes de Reforma. Éstas decretaron la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la separación entre el Estado y la Iglesia, la creación del Registro y el Matrimonio Civil y la secularización de los cementerios. Estas reformas nos pueden parecer poca cosa en nuestros días, pero en su momento terminaron con el Antiguo Régimen y sentaron las bases para la construcción de un México con libertades modernas. Antes del Registro Civil, en virtud de que los registros de nacimiento eran los de bautizo, ningún mexicano podía contar con un documento que atestiguará de su nacionalidad, lo cual implicaba que todos los mexicanos tenían que ser católicos. Lo mismo sucedía con el matrimonio: en virtud de que no existía la figura jurídica del matrimonio civil, todos los mexicanos que querían casarse tenían que ser católicos; no había la posibilidad de no ser católico y pretender casarse legalmente. Finalmente, los no católicos no tenían derecho a morir, ya que los cementerios pertenecían a las Iglesias. La secularización de los panteones resolvió el problema de aquellos comerciantes ingleses o alemanes que pertenecían a las Iglesias anglicana y luterana y a los cuales la Iglesia católica les negaba en México incluso un lugar para ser enterrados (ese es el origen de algunos cementerios nacionales en nuestro país). En suma, el conjunto de medidas impuestas por las Leyes de Reforma separaban, como se decía en aquella época, "los negocios eclesiásticos" de los "negocios del Estado". Pero sobre todo, permitían la constitución de las instituciones esenciales para cualquier Estado laico, es decir, independiente de las instituciones eclesiásticas. A partir de ese momento, se podía ser mexicano (gracias al Registro Civil) sin tener que ser católico o de cualquier otra religión. Y se podía contraer matrimonio y ser sepultado (es decir atravesar por los ritos principales en la vida y muerte de un ser humano), simplemente por el hecho de ser ciudadano del país, sin tener que estar adscrito a una Iglesia y sin que el elemento religioso fuese el decisivo para

el ejercicio de sus derechos. En suma, la separación permitió el inicio de la formación de un Estado laico, es decir cuyas instituciones ya no dependieran de la legitimidad religiosa.

Ciertamente, la laicidad, como la democracia, con la que tiene un parentesco estrechísimo, no es un estado de cosas que tenga un horizonte limitado y alcanzable; siempre se extiende y no puede hablarse de Estados que sean absolutamente laicos, en virtud de que persisten en mayor o menor medida elementos religiosos en su interior. En el caso de México, el régimen liberal establecido en la República Restaurada, luego del triunfo contra la intervención francesa (1867) no dejó de tener elementos de legitimidad religiosa, si bien el Presidente Lerdo de Tejada incorporó las Leyes de Reforma a la Constitución en 1873. En el periodo porfiriano (1876-1910), aunque el régimen mantuvo su carácter liberal y laico, hubo un relativo retorno a formas de legitimación religiosa, ya que Porfirio Díaz buscó la reconciliación con la jerarquía católica y, en esa medida, incorporó marginalmente a la Iglesia dentro de las estructuras de poder. De cualquier manera, aunque no se ha hecho una investigación profunda sobre el periodo desde esta perspectiva, no se debe menospreciar el hecho que el régimen porfirista haya permanecido formal y en buena medida sustancialmente liberal (un ejemplo de ello es la construcción de la Avenida de la Reforma como un homenaje a los liberales mexicanos), y que eso haya sido un factor importante en el distanciamiento entre la Iglesia y dicho régimen, hacia finales del mismo. También es necesario mencionar que el liberalismo triunfante ciertamente contribuyó a la consolidación del Estado laico, mediante la difusión de valores y libertades por encima de los cánones y doctrinas eclesiales, pero en muchos casos lo que se generó fue una sacralización del Estado liberal. De esa manera, los santos fueron sustituidos por lo héroes independentistas y liberales y los altares religiosos fueron cambiados por los altares de la Patria. La sustitución de rituales religiosos por ceremonias cívicas pone de manifiesto tanto la voluntad de cambio en el plano de los símbolos, como la dificultad para generar instituciones verdaderamente laicas, es decir des-sacralizadas.

La Revolución Mexicana, por lo menos en su versión nortefía, que fue la finalmente triunfadora, como es bien sabido, tuvo un carácter marcadamente anticlerical. Independientemente de las razones del radicalismo revolucionario en relación con la Iglesia, lo cierto es que las medidas impuestas en la Constitución de 1917 buscaron la desaparición del poder religioso en la nueva sociedad que se pretendía construir. El no reconocimiento jurídico a las Iglesias, la prohibición para que poseyeran bienes, las limitaciones al culto externo fuera de los templos, la



imposibilidad de constituir partidos políticos con referencias religiosas y las prohibiciones para que los ministros de culto participaran en actividades políticas, fueron todas medidas anticlericales (no antirreligiosas) que en última instancia conducirían a la eliminación de la Iglesia católica en la esfera socio-política. Desde esa perspectiva, aún si no era ese el objetivo, contribuyeron a la construcción y fortalecimiento del Estado laico mexicano, es decir a un sistema político que prescindió en buena medida durante el siglo XX de formas de legitimación provenientes de las instituciones religiosas. No es un azar entonces que la jerarquía de la Iglesia católica haya reaccionado con una firmeza e intransigencia inusitadas a las medidas anticlericales y que las posturas de revolucionarios radicales, así como de católicos integristas hayan desembocado en enfrentamientos políticos y armados, como la Guerra Cristera. Lo que estaba en juego era un sistema socio-político y los fundamentos de la autoridad en el nuevo Estado.

Al final, después de un acuerdo implícito (llamado *modus vivendi*), basado en ciertos elementos comunes (nacionalismo, búsqueda de justicia social, anti-socialismo radical), lo que prevaleció fue un Estado que preservó para sí el espacio público, sobre todo en el terreno socio-político (sindicatos, partidos, organizaciones de masas), pero permitió mayor libertad a la iglesia en el ámbito educativo, bajo formas diversas de tolerancia y disimulo.

En todo caso y pese a esporádicos momentos en los cuales se pudieron haber dado encuentros circunstanciales o búsqueda de apoyos políticos, durante las primeras siete décadas del siglo XX el Estado mexicano continuó su proceso de secularización y no requirió de apoyos provenientes de las instituciones eclesiásticas. Sin embargo, a medida que el Estado de la Revolución Mexicana se fue debilitando y perdiendo las bases de legitimidad que le habían dado origen, los gobiernos priístas se vieron en la necesidad de acudir a otras fuentes de legitimidad ajenas, para permanecer en el poder. Lo anterior, aunado a otros fenómenos internos de la Iglesia católica, condujo entre otras cuestiones a una creciente presencia pública de los jerarcas y ministros de culto católicos y a una presión sobre el sistema político.

Las reformas de 1992 a los artículos anticlericales de la Constitución, sin duda necesarias, dejarían establecido el retorno de las Iglesias (ahora en plural) al espacio público. Y aunque en la Constitución se reiteraría el principio histórico de separación entre el Estado y las Iglesias y se mantendría el espíritu original liberal en la Carta Magna, lo cierto es que, por diversas razones, las instituciones eclesiásticas, particularmente la católica, considerarían que era el momento de ejercer presión para influir en la definición de las leyes y políticas públicas de la Nación. Desde esa

perspectiva, la laicidad del Estado laico mexicano (es decir las fuentes de autoridad del conjunto de instituciones políticas que lo componen) habría de ponerse en entredicho, sobre todo en la última década del siglo XX y más aún con la llegada al poder de un gobierno ideológicamente conservador en el año 2000.

**El marco jurídico actual de la laicidad mexicana.**

Es importante señalar que, pese a lo mencionado con anterioridad, la laicidad mexicana no está inscrita en la Constitución del país, lo cual no impide que tanto el Estado laico como la educación laica sean percibidos con claridad y sostenidos firmemente por la población. Existe la paradoja que en la Carta Magna de los mexicanos esta laicidad no se define formalmente y sólo hay un pasaje, en el artículo 3º relativo a la educación, donde se afirma que, “garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por lo tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa”. Por otra parte, en el artículo 130, relativo a los derechos políticos de las agrupaciones religiosas y sus ministros de culto, se señala que “el principio histórico de la separación del Estado y las Iglesias” orienta las normas contenidas en el mismo. (Secretaría de Gobernación, 1997: artículo 130).

Curiosamente, la laicidad del Estado mexicano está estipulada en una ley secundaria (respecto a la Constitución), que es la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*. En ella se ofrece una especie de definición en cuanto a sus contenidos, cuando se afirma: “El Estado mexicano es laico. El mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, sólo en lo relativo a la observancia de las leyes, conservación del orden y la moral públicos y la tutela de derechos de terceros”. Se agrega que el Estado, “no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio a favor de religión alguna”, ni “tampoco a favor o en contra de ninguna Iglesia ni agrupación religiosa”. (Secretaría de Gobernación, 1993: artículo 3).

En suma, la actual laicidad mexicana se define por una búsqueda de separación de esferas, netamente marcada en el campo educativo, un “no-intervencionismo”, exclusivamente en el terreno del mercado religioso (no se le puede llamar “neutralidad”, porque el Estado laico defiende valores como la democracia, la pluralidad religiosa, la tolerancia, etc.; por lo tanto no es neutro) y un “jurisdiccionalismo” (herencia del Patronato) sobre los efectos sociales de las manifestaciones religiosas. Esta laicidad en efecto no se inscribe en la Constitución, pero se apoya en una más concreta idea de un “principio histórico de separación” entre el Estado y las Iglesias, lo que remite inmediatamente a una larga tradición de siglo y medio de regímenes liberales o social-radicales.

### **El Estado laico y los derechos sexuales y reproductivos.**

El Estado laico y los derechos sexuales y reproductivos están ligados intrínsecamente por diversas razones. La principal es por la obligación del Estado moderno de preservar la libertad de conciencia, frente a cualquier amenaza que atente contra su libertad. Esta obligación surge de la convicción de que nadie puede ser obligado a creer en algo por la fuerza, siendo entonces necesario respetar las creencias de cada quien. Lo anterior es resultado, entre otras cuestiones, del proceso de pluralidad religiosa y de la necesidad de construir un Estado que garantice a todos los ciudadanos la posibilidad de creer o no creer. La consecuencia de ello es que, en la medida que no se afecten ni el orden ni la moral pública (regresaré luego sobre este punto), ni los derechos de terceros, también se convierte en obligación del Estado garantizar el derecho de todos, incluidas las minorías, de vivir y practicar las acciones de acuerdo con sus creencias. Esto generará ciertamente muchos debates acerca de cuáles son los derechos humanos que se deben respetar y garantizar por el Estado y al mismo tiempo constituirá la plataforma sobre la cual pueden desarrollar su labor las organizaciones de defensa de los derechos sexuales y reproductivos.

La segunda razón, es que la libertad de conciencia genera inevitablemente una pluralidad de creencias, las cuales pueden ser o no religiosas, pero que obligan a la relativización de cada una de las creencias en el ámbito público y a la generación de normas morales y de conducta aceptables a todos, ajenas a una doctrina religiosa específica y por lo tanto seculares o laicas. Los estadounidenses llaman a esto la "religión cívica", herramienta mediante la cual todos los políticos hacen referencia a un Dios, sin por ello acudir a elementos confesionales de una sola Iglesia o religión. En México o en Francia, la solución que se le ha dado, por ejemplo en la escuela pública, es mantenerla libre de toda influencia religiosa, construyendo en ella una serie de valores comunes universales (democracia, tolerancia, respeto a la diversidad, libertad de conciencia, etc.) que permitan a los ciudadanos un ideal común, independientemente de las creencias religiosas o de las convicciones de cada quien. El respeto a la libertad de conciencia y la inevitable pluralidad de creencias ha conducido entonces a la formación de un espacio público secularizado (recordemos el registro de nacimientos y el matrimonio civil), en principio ajeno a la influencia de las doctrinas religiosas y basado en una moral pública decidida por la voluntad popular en función del interés público.

La tercera razón por la que el Estado laico está ligado a las libertades civiles en general y a los derechos sexuales y reproductivos en particular es porque la fuente de legitimidad del Estado ha cambiado. Luego entonces, las

agrupaciones religiosas no son ya las que pueden influir sobre la conformación de las leyes o definir las políticas públicas. Éstas por el contrario son definidas por el pueblo, a través de sus formas de representación, particularmente las parlamentarias. La soberanía popular, en el respeto de los derechos humanos, es la única que puede definir, a partir de un cierto momento, lo que es válido de lo que no lo es, lo que es permitido de lo que es prohibido. Los derechos sexuales y reproductivos, más allá de su existencia innata, pueden ser reconocidos, defendidos y garantizados, en la medida que la voluntad popular, o los magistrados y tribunales, así lo deciden. Es en este punto donde encontramos la cuestión de la moral pública y su definición, siempre dinámica, en la medida que las costumbres de los pueblos se modifican y varían con el tiempo. Muchas cuestiones que antes eran prohibidas (un beso en la calle, el desnudo público, la convivencia entre homosexuales) ahora se permiten, porque precisamente la moral pública ha cambiado.

Ciertamente, la moral pública no puede estar totalmente secularizada, en la medida que las religiones forman parte esencial de la cultura de los pueblos y, por lo tanto, es imposible que no influyan en sus concepciones morales, sobre lo que es correcto o incorrecto, sobre lo que es bueno o malo. Los legisladores y los funcionarios públicos están influidos en su visión del mundo por sus respectivas religiones o cosmovisiones. Pero hay dos aspectos que modifican completamente la definición de esta moral pública en una sociedad secularizada y en un Estado laico: en primer lugar, en virtud del creciente papel de la libertad de conciencia, es decir de la facultad de decidir lo que es bueno y malo a partir de una relación directa con Dios y ya no necesariamente a través de la intermediación eclesial, la moral pública ya no puede estar definida por una jerarquía y su interpretación de la doctrina. La segunda razón es que los legisladores y funcionarios públicos, si bien tienen todos sus creencias personales (religiosas o de otro tipo), no deben ni pueden imponerlas al conjunto de la población. Legisladores y funcionarios deben responder esencialmente al interés público, que puede ser distinto a sus creencias personales. Así por ejemplo, un legislador puede no estar de acuerdo con el uso del condón, pero está obligado a emitir leyes que permitan y promocionen incluso el uso del mismo, para evitar que el SIDA se convierta en una epidemia y por lo tanto en una problema de salud pública. De la misma manera, un legislador puede en lo personal no estar de acuerdo en el aborto bajo ciertas circunstancias, pero la salud pública obliga a que el Estado atienda un problema existente, como es el de los abortos que se hacen clandestinamente y en condiciones de insalubridad que provocan muertes entre las mujeres que lo practican. En suma, legisladores y

funcionarios públicos no están en sus puestos a título personal, por lo que, si bien tienen el derecho a tener sus convicciones propias, en sus funciones deben responder ante todo al interés público, es decir el de todos.

Quienes defienden los derechos sexuales y reproductivos tienen por lo tanto la obligación de recordarles de manera permanente a legisladores y funcionarios públicos que su papel no es el de imponer políticas públicas a partir de sus creencias personales, sino el de llevar a cabo sus funciones de acuerdo con el interés público, definido por la voluntad popular mayoritaria, sin excluir los derechos de las minorías. Por este conjunto de razones, se vuelve evidente que la defensa del Estado laico es central para la defensa de libertades civiles y dentro de éstas, de los derechos sexuales y reproductivos.

### ¿Por qué está en crisis el Estado laico y en riesgo las libertades?

¿Qué es lo que sucede en la crisis política actual? Una crisis mundial de las instituciones políticas, cuyo centro está en el problema de la legitimidad. Su origen reside en la tentación de muchos partidos y de muchas organizaciones políticas, de acudir a las organizaciones religiosas o a lo religioso en general, buscando una legitimidad que han perdido en otro terreno. Lo que sucede entonces es que las instituciones políticas están buscando en la fuente religiosa, en lo sagrado, en las instituciones eclesiales, una legitimidad en un lugar diverso de donde ellos realmente obtienen su autoridad.

La verdadera fuente de autoridad de los representantes populares, de los funcionarios de gobierno, es el voto que el pueblo les ha dado; no el apoyo de una institución religiosa. De allí que, cuando un diputado, un presidente de la República o cualquier funcionario de gobierno a nivel municipal, estatal o federal, acude con un líder religioso, pensando que va adquirir mayor legitimidad, lo único que está haciendo es una especie de *harakiri* político, ya que está acudiendo a una fuente de legitimidad que no es la suya y está minando al mismo tiempo su propia fuente de autoridad, que es la voluntad popular a través de los ciudadanos, más allá de las creencias de cada quien.

Las libertades del Estado laico se han construido a lo largo de varios siglos. Cabe notar que las primeras de estas libertades fueron las libertades de religión. Por eso es importante señalar que sus garantes fueron el Estado laico y las instituciones políticas laicas. Al respecto, es importante distinguir entre ciudadanos y creyentes; un funcionario político, un representante popular no tiene nada que ver en términos formales con los creyentes; un representante político, un funcionario de gobierno tiene que ver con ciudadanos. Los creyentes los son en sus Iglesias, aunque para efectos de la legitimidad de las instituciones políticas del Estado (y con esto me refiero a la Cámara de Diputados, a la Presidencia, a todos los partidos políticos), ésta viene de la voluntad de los ciudadanos. Por lo tanto, el más grave error que

se puede cometer en un Estado democrático es pensar que cuando uno trata con un líder religioso está automáticamente adquiriendo una legitimidad o autoridad moral traducible a votos y por lo tanto a autoridad política, al suponer equivocadamente que ese líder religioso es un representante de los creyentes. Y ciertamente ese líder religioso, para ciertos aspectos, muy limitados, puede ser representante de los creyentes, pero no para efectos políticos, ya que los feligreses cuando acuden a una iglesia no depositan su voluntad política en el líder religioso; para eso acuden a las urnas o a los propios partidos. En suma, uno de los mayores riesgos de la democracia moderna es el de confundir el liderazgo religioso con el liderazgo político.

Dos son los principales riesgos que aquejan a la democracia moderna y en consecuencia al Estado laico. El primero consiste en buscar la legitimidad del poder político en una fuente que no es de donde formalmente proviene la autoridad del Estado, ya que la única fuente de ese poder son los ciudadanos, es decir la voluntad del pueblo. El segundo riesgo es acudir a una instancia religiosa para buscar una legitimidad allí donde no existe, minando así la propia autoridad política, puesto que al pretender una legitimidad religiosa se socava el poder de los ciudadanos.

El Estado laico no debe ser entendido como una institución antirreligiosa o anticlerical, aunque en diversos momentos de su construcción histórica así lo ha sido. En realidad, el Estado laico es la primera organización política que garantizó las libertades religiosas. Hay que recordar que la libertad de creencias, la libertad de culto, y la tolerancia religiosa que emanan de éstas se pudieron lograr gracias al Estado laico, no en contra de él. Por lo tanto, el Estado laico es el que garantiza que todos puedan expresar sus opiniones y que lo hagan desde la perspectiva religiosa o ciudadana que se desee; el único requisito es entender la representatividad de los jerarcas eclesiales y ministros de culto: cuando un líder religioso habla en términos políticos, habla por sí mismo; nada más es una persona frente a cualquiera de los otros feligreses o frente a cualquiera de los otros miembros de su propia Iglesia. Cuando un líder religioso se expresa como líder espiritual puede pretender una cierta autoridad entre los feligreses, aunque depende del contexto de su propia Iglesia y de las relaciones entre fieles y ministros de culto. Pero definitivamente, cuando un líder religioso habla en términos políticos, lo hace a nombre propio, puesto que ninguno de los otros feligreses ha depositado su representación política en él.

En suma, los dos grandes errores y los dos peligros que se requiere evitar en un Estado laico-democrático son, por un lado, la tentación de usar lo religioso para buscar una legitimidad política, ya que precisamente al hacer esto se mina la verdadera fuente de autoridad del Estado laico, que es el

pueblo. La otra tentación es la que tienen algunos políticos de ser usados para cumplir los fines socio-políticos de las agrupaciones religiosas. Sobre todo porque éstos, en última instancia, generalmente son los de algunas dirigencias religiosas que ni siquiera expresan la voluntad de sus feligreses.

Al respecto, es importante remarcar que los esfuerzos de las organizaciones no gubernamentales, de los partidos políticos, o de cualquier otra institución política no deberían ser dirigidos para luchar contra las Iglesias. El combate principal por reivindicar libertades y derechos debería centrarse sobre todo en dirección de los representantes populares y funcionarios políticos. Porque con los dirigentes tienen todo el derecho de opinar y expresar lo que quieran de las leyes y de la manera en que convivimos; es en ellos en quienes hemos depositado nuestra autoridad y somos nosotros, como ciudadanos y como pueblo, la fuente de esa autoridad. Los dirigentes eclesiales tienen todo el derecho a expresarse, dar su opinión y buscar incluso influir en las políticas públicas. Ello no afecta sino fortalece nuestra convivencia democrática. La condición para que así sea, es que nuestros dirigentes políticos, nuestros representantes populares y nuestros funcionarios de gobierno recuerden que su autoridad política proviene de nosotros y que las dirigencias eclesiales o religiosas pueden opinar o hacer lo que consideren adecuado, siempre y cuando no terminen moldeando las políticas públicas, por encima o en contra de la voluntad popular.

Las organizaciones civiles que defienden los derechos sexuales y reproductivos tienen en particular la obligación de recordar permanentemente a legisladores y funcionarios públicos de dicho principio democrático y laico: el poder y autoridad de las instituciones del Estado proviene del pueblo. Los dirigentes religiosos no tienen representatividad política. Por lo tanto, las leyes y las políticas públicas no pueden responder ni a los deseos de algunas dirigencias eclesiásticas ni a las creencias personales de legisladores y funcionarios. Estos, por el contrario, están obligados a velar por el interés público, lo cual supone el respeto a la voluntad de la mayoría y la protección de los derechos de las minorías.

### **Conclusiones**

A manera de conclusión, podemos repasar algunos de los elementos centrales de la laicidad, su liga e importancia para los derechos sexuales y reproductivos:

La laicidad puede ser definida como “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y [ya] no por elementos religiosos”;

Definir la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas o basadas en la voluntad

popular nos permite también comprender que ésta (la laicidad) no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias.

En México, el Estado laico se ha constituido en el garante de muchas libertades y derechos que antes no existían o no eran reconocidos, como los sexuales y reproductivos;

En nuestro país, la laicidad del Estado se ha venido construyendo de manera paulatina, desde mediados del siglo XIX. Pero, todavía hoy algunos partidos y funcionarios públicos acuden a las autoridades religiosas en busca de legitimidad política;

Las reformas de 1992 a los artículos anticlericales de la Constitución, sin duda necesarias, dejarían establecido el retorno de las Iglesias (ahora en plural) al espacio público;

La laicidad mexicana no está inscrita en la Constitución del país, lo cual no impide que tanto el Estado laico como la educación laica sean percibidos con claridad y sostenidos firmemente por amplísimos sectores de la población. Ésta se define por una búsqueda de separación de esferas, netamente marcada en el campo educativo, un “no-intervencionismo” (diverso a la neutralidad), exclusivamente en el terreno del mercado religioso y un “jurisdiccionalismo” o control sobre los efectos sociales de las manifestaciones religiosas;

El Estado laico y los derechos sexuales y reproductivos están ligados intrínsecamente por diversas razones. La principal es por la obligación del Estado moderno de preservar la libertad de conciencia. Ésta genera inevitablemente una pluralidad de creencias, las cuales pueden ser o no religiosas, pero que obligan a la relativización de cada una de las creencias en el ámbito público. Las agrupaciones religiosas no son ya las que pueden influir sobre la conformación de las leyes o definir las políticas públicas. Éstas por el contrario son definidas por el pueblo, a través de sus formas de representación;

Los derechos sexuales y reproductivos, más allá de su existencia innata, pueden ser reconocidos, defendidos y garantizados, en la medida que la voluntad popular así lo decide. Es en este punto donde encontramos la cuestión de la moral pública y su definición, siempre dinámica;

En un Estado laico la moral pública ya no puede estar definida por una jerarquía y su interpretación de la doctrina. Los legisladores y funcionarios públicos, si bien tienen sus creencias personales, no deben ni pueden imponerlas al conjunto de la población. Legisladores y funcionarios deben responder esencialmente al interés público, que puede ser distinto a sus creencias personales;

Quienes defienden los derechos sexuales y reproductivos tienen la obligación de recordar de manera permanente a legisladores y funcionarios



públicos que su papel no es el de imponer políticas públicas a partir de sus creencias personales, sino el de llevar a cabo sus funciones de acuerdo con el interés público, definido por la voluntad popular mayoritaria, sin excluir los derechos de las minorías;

En el mundo, las instituciones políticas, debido a una crisis de credibilidad, están buscando en la fuente religiosa, en lo sagrado, en las instituciones eclesiales, una legitimidad en un lugar diverso de donde ellos realmente obtienen su autoridad;

Los principales riesgos que aquejan a la democracia moderna y en consecuencia al Estado laico consisten en buscar la legitimidad del poder político en una fuente que no es de donde formalmente proviene la autoridad del Estado (la voluntad del pueblo) y acudir a una instancia religiosa para buscar una legitimidad allí donde no existe, minando así la propia autoridad política, socavando así el poder de los ciudadanos;

El Estado laico no debe ser entendido como una institución antirreligiosa o anticlerical, aunque en diversos momentos de su construcción histórica así lo ha sido. El Estado laico es la primera organización política que garantizó las libertades religiosas, como la libertad de creencias y la libertad de culto;

Los esfuerzos de las organizaciones no gubernamentales, de los partidos políticos, o de cualquier otra institución política, no deberían ser dirigidos para luchar contra las Iglesias. El combate principal por reivindicar libertades y derechos debería centrarse sobre todo en dirección de los representantes populares y funcionarios políticos. Es en ellos en quienes hemos depositado nuestra autoridad y somos nosotros, como ciudadanos y como pueblo, la fuente de esa autoridad;

Las leyes y las políticas públicas no pueden responder ni a los deseos de algunas dirigencias eclesiásticas ni a las creencias personales de legisladores y funcionarios. Estos, por el contrario, están obligados a velar por el interés público, lo cual supone el respeto a la voluntad de la mayoría y la protección de los derechos de las minorías.

#### ***Bibliografía***

Blancarte, Roberto. (2000). Retos y perspectivas de la laicidad mexicana. // Roberto Blancarte (compilador). Laicidad y valores en un Estado democrático (117-139). El Colegio de México y Secretaría de Gobernación, México.

Ceballos, Manuel. (2000). El siglo XIX y la laicidad en México, en Roberto Blancarte (compilador), Laicidad y valores en un Estado democrático, (pp.89-115), El Colegio de México y Secretaría de Gobernación, México.

Secretaría de Gobernación. (1997). Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México.

Secretaría de Gobernación. (1993). Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. México.

## 6.2. Laicidad: el ejercicio de la ciencia frente a los juicios de valor religiosos y políticos (Pedro Canales Guerrero)

**Светскость: практика науки и ее отношение к оценочным религиозным и политическим суждениям (Педро Каналес Герреро)**

*Резюме.* Определив светскость –и толерантность как ее следствие–, автор подчеркивает намерение науки отмежеваться от религиозных верований, с одной стороны, и политических убеждений, с другой. Приверженность посвященности предшествует академическим целям, которые, будучи светскими, стоят над личными, партийными и корпоративными интересами. Во всяком академическом анализе следует проводить различие –в публикациях и дискуссиях– между оценочными понятиями (не избегая фундаментальных аксиом науки) и категориями и объяснениями, могущими быть проверенными путем фальсификации.

*Resumen.* Tras definir laicidad –y tolerancia como su corolario natural–, el autor enfatiza la divergente intención de la ciencia, por un lado, y de las creencias religiosas o militancias políticas, por otro. Respetar el pacto *ilustrado* facilita la precedencia de los fines académicos, que son laicos, por sobre los intereses personales, partidarios, corporativos. Así, es necesario distinguir en todo análisis académico –al escribir y al discutir–, los conceptos valorativos (sin soslayar los axiomas fundadores de la ciencia) de las categorías y explicaciones falsables.

*The resume.* Once “laicity” has been defined, and tolerance as its natural corollary, the author emphasizes the divergent intention of science on one side, and religious or political beliefs on the other side. To respect the Enlightenment period pact facilitates to prioritize the academic goals, which are lay, over the merely personal, corporate or party goals. Therefore it is necessary to distinguish in every academic analysis –while writing and while debating– the axiological concepts, without circumvent the axiological and fundamental principles of science.

### Definir laicidad y su corolario, la tolerancia

Al razonar, tenemos como herramienta fundamental los conceptos, conceptos alimentados por la realidad misma que es conocible por el hombre, sobre todo si éste está armado no sólo del sentido común sino de su mejor instrumento: la ciencia. No digo que la ciencia sea la única forma objetiva de conocer y ser eficiente: las culturas de todas las latitudes en la historia nos lo demuestran de manera, por lo demás, admirable. Hay procedimientos culturales que, sin ser científicos, permiten alcanzar el conocimiento objetivo, como la agricultura; y hay problemas que no han necesitado ser abordados por las ciencias para recibir soluciones culturales satisfactorias y placenteras, por ejemplo el arte culinario. Por otro lado, tampoco quiere decir que el científico de cualquier disciplina o el filósofo de profesión, por serlo, sea más feliz, más justo, más tolerante o más objetivo en la vida cotidiana.

Así, tras esta consideración preliminar, conviene definir laicidad para, luego, discurrir. El concepto de laicidad, separación, lo heredamos del cristianismo donde fue esgrimido discriminatoriamente, primero, por parte de la autoridad religiosa y, más tarde, a la inversa, por parte de los sujetos de

doctrina. Luego, fuera de esta esfera, fue esgrimido por la jerarquía eclesiástica frente al poder civil. Finalmente, de manera radical en el siglo XIX, el poder civil esgrimirá el concepto frente al poder religioso.

Puede hallarse, por otro lado, un matiz tan diferente como importante en la definición de laicidad, ya no tanto en la realidad social como entre pensadores fundamentales para la historia humana. Fue Locke quien, el primero, de manera clara, sin negar el sentido de separación —al contrario— que existe en la palabra laico, la utiliza para reivindicar el derecho a la diferencia y por tanto el derecho y obligación de respeto, de tolerancia (con el Otro, sobre todo si pertenece a una minoría). Se trataba de una reivindicación por parte de los calificados como legos —y, de diferente religión—, frente a los detentadores de un conocimiento religioso excluyente y de un poder tan religioso como estatal. La reivindicación de separación de esferas de poder que hacen los estados modernos frente a las iglesias sobreentendiendo la preeminencia legal en la vida pública del Estado. En este sentido, si hemos de justificar históricamente la sinonimia que establecemos entre laicidad y tolerancia bastará referirnos, como hemos hecho, a la Carta sobre la tolerancia del propio Locke (1689).

Tras Locke, Voltaire y Kant elaboran los argumentos que fundan y alimentan el concepto de tolerancia, como nueva categoría. Voltaire con su Tratado sobre la tolerancia (1763) y su famosa afirmación “puedo no estar de acuerdo con lo que dices pero defenderé a muerte tu derecho a que lo digas”; Kant, a fines del siglo XVIII. Ya en el siglo XIX Durkheim establece claramente la distinción entre juicio de realidad y juicio de valor; finalmente, hay que señalar el clásico texto de Weber (1917) intitulado El sentido de la “libertad de valoración” en las ciencias sociológicas y económicas; también del mismo autor, los ensayos contenidos en El político y el científico.

Ambos conceptos, laicidad y tolerancia, se hallan presentes también, y con antelación, en autores como Guillermo de Occam (1349). Occam, frente a un obispo que criticaba a Tomás de Aquino, reivindicó la necesidad, el derecho, a distinguir los procedimientos del razonar filosófico de los procedimientos del razonar con premisas o axiomas teológicos. Galileo (1564–1642) haría una reivindicación semejante para deslindar el campo de la teología del de sus trabajos científicos.

En México, en la segunda mitad del siglo XIX, y no al margen de lo sucedido en el resto del mundo occidental, Juárez y su equipo establecieron el liberalismo del Estado mexicano, donde se reconoce la libertad de creencias y el ejercicio de las religiones en la esfera privada. Mora y Barreda se cuentan entre los intelectuales que formularon con claridad el proyecto, donde, al segundo le correspondió plasmar el proyecto político en el terreno educativo.

Esos movimientos, intelectuales y sociopolíticos de Occidente, terminan en la cristalización de esos nuevos valores: nuevo prejuicio, nueva legalidad histórica; nueva pero no definitiva, en el sentido de que, precisamente por ser valoración, debe seguir siendo sustentada, defendida. Cuidar esta legalidad laica como una evolución positiva, alimentarla con razones y propagarla por contagio. Legalidad positiva por más incluyente que la anterior, por más útil a la convivencia pacífica: elimina del ámbito público una diferencia que nos separaba, deja de alimentar diferendos que han llevado a guerras y exterminios. Si la tolerancia y la laicidad tienen un fundamento valorativo superior a otros procede sustentarlo en la argumentación comparativa. Así, a manera de contraejemplos de tolerancia, y sin necesidad de ir más allá de los últimos decenios ni retroceder a la segunda guerra mundial, en esta aldea global, hallamos guerras y agresores cuya crueldad parece difícil de superar. En Europa, el continente más *civilizado*, donde nacieron los humanismos más fuertes, las disputas entre cristianos y musulmanes se han mostrado paradigmáticas en el peor sentido: en Yugoslavia. Más recientemente, los milicianos-catequistas musulmanes en Kurdistán. Por otro lado, tutsis y hutus en África, o el etnocidio en las Américas.

Fundamentar, pues, la superioridad de unas valoraciones sobre otras por comparación o, como lo formula Bunge, a partir de los desiderata, como axiomas, se ordenan las demás variables implicadas. O, mejor aún, como lo expresa Weber: predefinidos los objetivos, el científico busca los medios más adecuados, precisando al mismo tiempo los efectos secundarios que conlleva la elección de unos u otros medios, dicho de otro modo, aclarando qué precio se ha de pagar y quién lo ha de pagar, por supuesto en cada caso y según la elección de medios hecha. Pero regresemos al argumento sobre la laicidad en la docencia y la investigación, que demanda no implicar valores ajenos a la propia disciplina en el razonamiento científico.

#### ¿Ciencia versus certeza?

Implicar valores en un razonamiento científico significa con-fundirlos, significa no definirlos satisfactoriamente y no delimitar los campos respectivos de actividad: por un lado creencia o militancia, por otro la ciencia (que tampoco soslaya sus valoraciones fundadoras, como se verá adelante). Y no es que la ciencia no se equivoque, sino que ella está abierta a equivocarse casi como condición de acertar: la ciencia trabaja, por definición, con hipótesis donde toda conclusión o ley puede verse siempre como nueva hipótesis; en cambio a las religiones y a los partidos políticos les gustan, les convienen, necesitan –y ello es normal– sobre todo las certezas. Es normal, pero precisamente por ello son terrenos diferentes. A la ciencia le interesan por más importantes sobre todo las preguntas, preguntas

renovadas, problemas pertinentes y relevantes a la vez que lúcidos; las religiones tienen sobre todo respuestas, les resulta lo fundamental; y a los partidos políticos les urgen respuestas importantes. Utilizando la distinción de Popper entre conocimiento objetivo y certeza, diremos: la ciencia alcanza verdades objetivas, no obtiene certezas como aquellas en que creen las religiones y aquellas que los partidos políticos necesitan.

Esto, por supuesto, no implica que los conceptos que se refieren a las religiones y a los partidos no puedan ser objeto de análisis científicos, de la misma manera que los conceptos mismos sobre los que discurrimos son discutibles. Tampoco implica que alguna iglesia o los partidos, no puedan apoyar su actividad, sus creencias, sus valores, en el conocimiento científico emanado frecuentemente de la actividad científica universitaria. Distingamos, con Ortega y Gasset, la actividad científica de la instrucción que también es actividad académica y donde tampoco, como ya sabemos, se han de implicar valores religiosos, partidarios, personales o, peor aun, corporativos. A propósito de educación y valoraciones partidarias, conviene no olvidar una discusión frecuentemente soslayada. No es tema de estas líneas hablar de tolerancia en la vida civil (civil, por oposición a religiosa o académica, civil en calidad de ciudadano). No obstante, cabe señalar que se olvida con frecuencia que laicidad también se refiere a militancia política; por ello me pregunto si los propios padres (o maestros) tendrían derecho a entrenar a sus hijos (alumnos) menores en la manifestación de ideas partidistas. La militancia en un partido implica, o debiera implicar, análisis previo a una decisión que a su vez implica responsabilidad por sus consecuencias: la responsabilidad partidaria es de ciudadanos. No me refiero a los derechos (valores) humanos fundamentales definidos de la manera más estricta y cuyo contagio a los niños hemos de procurar. Abundo más adelante en la necesidad de distinguir los valores o derechos humanos fundamentales de los civiles y, sobre todo, de los derechos humanos llamados sociales o los llamados de cuarta generación.

Así pues, y en otro sentido, ¿es posible no implicar valor alguno en la ciencia? Se trata de una pregunta cuyo principio de respuesta consiste en demandar que se definan los campos de uso y se diferencien los conceptos: las categorías científicas de los conceptos valorativos, precisamente para no confundirlos, incluidos, por supuesto, los valores fundadores propios de la ciencia.

Sólo así, delimitando los campos alternativos mencionados, sabremos cuándo laboramos científicamente y cuándo militamos por valores, y si nuestra militancia, por bien definida, cabe en nuestra actividad científica, o si más bien cabe como una condición o circunstancia previa a la actividad

estrictamente científica: es el caso de verdad y objetividad como calificativos posibles del conocimiento humano.

Sólo así sabremos, como lectores, cuándo un escritor ha mezclado sus valores en el análisis que pretende objetivo: si distinguimos lo que él no diferencia, veremos nosotros ciertamente con mayor objetividad, sin que ello quiera decir, necesariamente, que no compartamos valores con tal autor.

### ¿Ciencia y humanismo militante, o prejuicios espontáneos?

Valga referir aquí, como introducción y ejemplo paradigmático del tópico que aquí se aborda, la anécdota de un profesor de Historia, Ruggiero Romano, quien, en su seminario, antes de analizar la historia económica de los esclavos negros en América centromeridional, sentenció: el tema de hoy es la esclavitud en América; si ustedes gustan podemos en este momento llorar juntos la suerte de los esclavos llevados a ese continente, derramando lágrimas hasta llenar un mediano frasco para después, dejando de lado lágrimas y sentimientos, dedicarnos a analizar el papel económico de la esclavitud negra en América. Esto no implicaba, por el contrario, dejar de emitir un juicio de valor posterior sobre, en este caso, la esclavitud, juicio entonces alimentado por la comprensión de los mecanismos que habían permitido, propiciado, esas u otras circunstancias lamentables.

Empero, ¿acaso hay un ejemplo donde la ciencia haya podido alcanzar mayor objetividad utilizando, implicando dije, sentimientos o valores de generosidad, por ejemplo, en una investigación científica cualquiera? En realidad sí existe al menos un ejemplo, es decir que tales casos son excepcionales y valdría la pena hacer el recuento, y el análisis, de ellos — como una forma de hacer la historia de los prejuicios sociales espontáneos, de las ciencias en general, de las disciplinas humanísticas y sociales—. Recordemos el que cita agudamente Marx a propósito de la formación del valor de cambio de las mercancías. En efecto, Marx (1973: 26) explica cómo Aristóteles, por razones de prejuicio espontáneo (no todos los hombres eran iguales en derecho; hoy todos los somos, formalmente) no pudo entender cómo se forma el valor de cambio de las mercancías. Poder entender requirió pues de un cambio histórico (y en este caso tras una revolución), pero cambio histórico no voluntarista del que razona y sí externo (o previo si se prefiere) al razonamiento mismo: se trata de un supuesto, hoy institucionalizado, prejuicio espontáneo. No se trata pues, en rigor, de un contraejemplo a lo argumentado en estas líneas.

El estudio de la transformación social de las valoraciones, ayudaría a describir y analizar con más objetividad la historia y el desarrollo de la propia ciencia y del conocimiento humano. Un texto que me parece, además de lúcido, ejemplar también en el sentido que nos ocupa es *La gran*

*transformación*, de Polanyi (1975: 107), donde este autor hace un análisis más detenido, riguroso, que los de Marx y Engels en torno a las leyes de pobres en Inglaterra en el largo periodo (que sólo habría culminado en pleno siglo XIX) de implantación de la lógica de la economía de mercado (él distingue, en su riguroso análisis, sistema mercantil de economía mercantil); es incluso muy significativo el adjetivo FICTICIO, ¡valorativo, no del contexto analítico sino del contexto social!, en el título del capítulo 6: El mercado autorregulador y los artículos de primera necesidad ficticios: trabajo, tierra y dinero... como quien dice, nueva ficción (valoración social) que fundamenta nuestra historia occidental reciente.

#### Valoraciones al razonar, y el *desideratum* científico

Retomemos el hilo del razonamiento respecto a la posibilidad y conveniencia de implicar los valores en la actividad científica y docente. ¿Podemos recurrir a la razón para probar que no conviene que la promoción de los valores sea finalidad de la ciencia o de la academia? Veamos. Respecto a probar que la promoción de otros valores que los implicados en la búsqueda sistemática y progresiva del conocimiento objetivo **no puede** volverse un fin científico o docente, sólo cabe mostrar, demostrar, la incoherencia lógica de confundir las categorías conceptuales con las categorías valorativas, porque lleva a conceder a los conceptos comprensión y extensión que no tienen: las categorías valorativas funcionan como axiomas sobre los que sólo se puede construir un razonamiento a condición de ser aceptados como verdaderos —cuando, además, se trata de axiomas que por ser precisamente valorativos, no pueden ser calificados de verdaderos o falsos—; así, pues, si no se acepta la premisa axiomática tal razonamiento pierde fundamento.

Finalmente, y siguiendo la coherencia de esta exposición, sólo nos queda recurrir a la razón para mostrar que lo único que se puede hacer es probar la conveniencia del valor implicado en la laicidad de la ciencia y de la docencia en función del *desideratum* científico. Nótese que este *desideratum* también es —paradójica e ineluctablemente— valorativo y, por tanto, axiomático punto de partida. Aceptado este último axioma cabe probar la conveniencia de la laicidad: se podrá llegar al acuerdo pactado de que la actividad docente, como por otro lado la científica, sean laicas. Veamos.

A riesgo de parecer que caminamos en círculo, se puede probar la mencionada conveniencia de laicidad argumentando ahora *ad absurdum*: si no se observa la laicidad, la ciencia camina con dificultad, o no camina. Y ello, por el mismo razonamiento invocado antes para mostrar la incoherencia lógica implicada en el confundir categorías conceptuales y conceptos valorativas: si la ciencia tiene como finalidad el conocimiento

objetivo, tal confusión de conceptos le quita claridad, coherencia, al razonar, al grado de dejarlo sin fundamento. Así pues, ¿hay que eliminar las valoraciones del razonamiento? No necesariamente; lo que se vuelve el mínimo necesario, en cambio, es tener claro, hacer explícito, o ser conscientes (y por supuesto ser receptivos al señalamiento pertinente de nuestros interlocutores) cada vez que utilizamos axiomas, categorías valorativas, aunque sean o parezcan “indiscutible y universalmente buenas”: todo esto no será inútil sino, por el contrario, ocasión de lucidez.

#### **Análisis ético versus exhorto**

Otro tipo de demostración de la inconveniencia de confundir valoraciones y conceptos en la actividad docente, consistiría en analizar la posibilidad lógica de que la promoción de valores pueda ser finalidad de la academia. Aceptar esto, implica que se piensa o se ha demostrado que los valores pueden ser objeto de enseñanza y que además, o por lo mismo, puede ser efectivo su correlativo aprendizaje. No hablo pues de las posibilidades legales o estatutarias, hablo de la posibilidad lógica y hasta cierto punto demostrable de que los valores se puedan enseñar, que sea eficiente tal enseñanza y por tanto que se pueda y convenga constituir la en finalidad docente. Finalidad científica definitivamente no puede ser pues la esfera de la ciencia es el conocimiento, en tanto que la promoción o transmisión de valores, en sí mismas, pertenecen a, buscan insertarse en, la esfera de la acción volitiva y no a (en) la del conocimiento, aunque, por supuesto, para ello se recurra a los sentidos –sentimientos– y al intelecto más desarrollado que nos distingue de los otros animales superiores.

Así, dicha enseñanza o promoción de valores tampoco puede ser finalidad de la ciencia o de la academia porque nunca estaría garantizada la eficacia (a partir de la sola, pero por supuesto nada desdeñable comprensión analítica disertable) de la adopción permanente de valores y ni siquiera la adopción transitoria, ya no digamos la eficacia de su “enseñanza”, si fuera posible: que no lo es simplemente porque no se trata de un ejercicio de la inteligencia sino de actos de volición y de ejercicio de la libertad... por más que los actos de libertad vayan precedidos del entendimiento. Si estamos de acuerdo en esto, concluiremos que por definición los valores no se enseñan, no puede hablarse de eficaz adopción y por tanto sólo se puede probar dicha adopción tras cada acto... Y esto tiene un corolario si se quiere hablar de eficacia de la *enseñanza* de los valores: lo más eficaz, si no lo único, es la sanción, simbólica o no, del grupo, de la institución; sanción penal, por ejemplo. O la calificación del maestro, en clase, quien podría sancionar el incumplimiento de compromisos morales fundamentales (como la tolerancia), acordados previamente, más allá de los



académicos. Por lo demás, los valores y compromisos morales no son objeto de enseñanza aprendizaje sino que son como las enfermedades infecciosas: hay probabilidad de contagio sólo si se poseen. No confundamos el exhorto con el análisis ético filosófico ni con el análisis de la moral que se derivaría, ni menos aún el exhorto por la virtud con el ejercicio de la virtud misma... también porque los discursos pueden buscar sólo eso: eficacia discursiva.

Además de la ética, disciplina filosófica, se podría tal vez hablar de una técnica ética o ética aplicada cuando se pidiera relacionar los principios generales con situaciones sociales e históricas concretas; ello por supuesto no implica, por el contrario, excluye, el relativismo *absoluto* de los valores éticos... En todo caso, este relativismo que sustento es humanista por el punto de partida, por la fuente, por la herramienta, por el contenido siempre histórico –humano– de la reflexión filosófica, con los límites humanos (la soledad y la muerte, en primer lugar).

Subrayo, para concluir este punto, que no es objetivo de las ciencias y disciplinas humanísticas, la promoción de valores. No afirmo que haya de hacerse un discurso inmoral, ni siquiera amoral, y en cambio creo que tal vez haya que sustentar, analíticamente, discursos sobre la conveniencia de ser tolerante (¡definición valorativa, una vez más!)... discurso éste sin garantía de adopción, como ya dijimos. Si no, habría que concluir que la conducta de Hitler se hubiera podido evitar demostrándole por ejemplo que el concepto de raza y por ende el racismo, no tiene base científica. O concluir que, una vez que todos nos “convenzamos” de la importancia primordial de los derechos humanos fundamentales, estrictamente hablando, habrá felicidad... o se conquistarán para siempre (es decir sin necesidad de vigilancia o lucha renovada), para todos, los derechos fundamentales.... ¿Las jerarquías de las iglesias monoteístas aceptan como derecho humano fundamental, por ejemplo, el derecho a ejercer la propia sexualidad en el respeto del otro? –¡siempre la regla de oro!–; ¡ni siquiera la declaración de la ONU formula este derecho! Tendría yo que fundamentar por qué sustento que los derechos individuales son los fundamentales. Baste aquí decir que no es coherente hablar de derechos civiles y menos de sociales, si, antes, no se respetan todos los individuales; baste también decir que formular esta acotación no implica estar en contra del deseo que en lo futuro, si fuese posible realmente, se cumplieren los que se evocan como derechos sociales (y algunos civiles) que me parecen formulaciones deseables pero, me temo, imposibles hoy día.

Así, si no es objetivo de la ciencia la promoción de valores humanísticos, sí lo es vigilar el cumplimiento –no por razones morales sino porque son la *conditio sine qua non*– de los valores presupuestos en el ejercicio y la

definición de la ciencia, que también es una definición histórica. No hay una ciencia de la ciencia, también porque no habría una justificación ahistórica de los motivos de la ciencia y las técnicas. Como apunté antes, no es porque no haya valores presupuestos o porque el científico y el académico deban despojarse (como de una camisa) de todos sus valores o porque la ciencia esté en contra de los valores “porque éstos no sean científicos.” Quien dice esto último olvida que no es el objeto sino el método lo que define a la ciencia y que, por tanto, incluso los valores pueden ser objeto de la ciencia y, en este caso, de la disciplina filosófica cuya herramienta fundamental son los conceptos, conceptos cuyo fundamento ineluctablemente es la creencia de que conocemos y de que podemos conocer objetivamente; a la filosofía le conviene alimentarse de todas las otras ciencias porque alimentan, apoyan y ponen a prueba su razonamiento. No pienso, ingenuamente, que el científico sea siempre objetivo y no implique consciente o inconscientemente su imaginario social e individual, sus sentimientos, sus valoraciones: pero el análisis debe llevarnos a explicitar tales implicaciones. Cabría, también, discutir las proposiciones que hay para estudiar la ética e incluso la moral; discutir por ejemplo la proposiciones de Bunge y Weber al respecto.

#### **Bunge y Weber; ética, ciencia y valoraciones**

Resultan estimulantes las proposiciones de estos autores respecto al tema que se aborda. Bunge propone un novedoso análisis lógico formal de la ética, aunque ahí mismo da la impresión de que, según él, hasta hoy, las discusiones sobre ética habían sido totalmente a científicas. Sin duda, Weber y Durkheim fueron pensadores pioneros a este respecto.

De hecho, el propio Bunge, en su libro *Ética y Ciencia*, olvida por un momento aplicar su proposición a su propio discurso, por lo demás, coherente. En efecto, si tratamos de distinguir los conceptos valorativos de los analíticos en el mencionado texto de Bunge (1986: 35), hallamos que en el capítulo que se refiere a “La ética de la ciencia y su corrupción”, cuando define las actitudes normativas de la actividad científica que por otro lado la vuelven, dice él, una escuela de moral, Bunge señala cinco normas. Yo apunto que, a pesar de compartir plenamente lo valorativo de esas normas (no es el punto en discusión), el autor no subraya suficientemente su carácter valorativo fundador, y no ensaya demostrar ahí la conveniencia de tales normas para alcanzar precisamente el *desideratum* científico por excelencia: la verdad humanamente comprobable, o mejor aun, como dice Popper (1934: 156), falsable. Las normas enlistadas por Bunge son honestidad intelectual, independencia de juicio, coraje intelectual, amor por la libertad intelectual y sentido de la justicia. Ya mencioné el carácter valorativo de todos ellos, pero quiero subrayar que todos se justifican y resumen en y por

la búsqueda de la verdad humana... excepto el último: no es por sentido de justicia que hay que tomar en cuenta las opiniones del prójimo o por obligación de respeto a la opinión de los otros, como dice él, sino simple y sencillamente como un procedimiento que la ciencia misma se ha impuesto para alcanzar la verdad. Constató, inclusive, que esta quinta actitud normativa demandada por Bunge (1986: 61), lo lleva a construir un, por otro lado bello, discurso sobre la tolerancia de la ética aplicada frente a la ética normativa cuya construcción propone fundamentar en una ética sicosocial.

Respecto al tratamiento de la tolerancia y la justicia, evocadas por Bunge, en torno a la actividad académico científica, la aportación de Weber es de ejemplar lucidez cuando concluye que la duda más radical es padre del conocimiento. ¿Qué más radical para el análisis del Derecho que la postura del anarquismo? Tal es el ejemplo real que evoca Weber (1973: 228) a quien conviene citar textualmente, y donde los subrayados son míos: "...Uno de nuestros juristas más insignes [... declaró...] que no estaba de acuerdo en que un "anarquista" asumiera una cátedra de Derecho, debido a que aquél negaba la validez del Derecho como tal. Al parecer, el argumento aducido era considerado por él como convincente. En ello mi opinión es contraria. Ciertamente el anarquista puede ser un buen conocedor del Derecho, y, de ser éste el caso, el punto arquimédico en el que se encuentra de resultados de su convicción objetiva –siempre que sea auténtica–, ubicada más allá de las convenciones y de los presupuestos que a nosotros se nos figuran tan evidentes, para él puede ser propicio a que descubra en las instituciones básicas de la teoría tradicional del Derecho una **problemática inadvertida** por cualquiera de aquellos para quienes resultan **demasiado evidentes**, ya que, de hecho, **la duda más radical deviene padre del conocimiento.**"

Así, en Weber, la tolerancia en lo académico con el investigador que no piensa como yo se justifica racionalmente, en función de la verdad que buscamos al interior de la ciencia y no por conveniencia moral de tolerancia con el prójimo. De la misma manera, no es por justicia o equidad que se debe escuchar al académico que sustenta un discurso radicalmente opuesto sino porque hay razón fundada para esperar que nos descubra una **problemática inadvertida** en lo que nos parece, también razonadamente, evidente. La duda racional, más que la virtud de la tolerancia o de la justicia, es padre del conocimiento.

### Conclusiones

Hay valoración, y por tanto *militancia*, tanto en el punto de partida de la ciencia como en la laicidad. Cuando hablamos de *militancia* por la ciencia hablamos de valor, apreciado porque vale la pena ir en su prosecución, en vista de que resulte válido para todos los hombres, según una especie de

consenso. Así, la ciencia y la academia han cumplido mejor su misión, cuando siendo autónomas (*se autosancionan*, intersubjetivamente, al interior de las propias convenciones y convicciones científicas), y siendo coherentes con sus propias exigencias, no miran intereses partidarios ni personales ni corporativos. Por otro lado, si el estudio de los valores –y la ética, cuya construcción propone Bunge– pueden ser objeto de estudio, ni la enseñanza ni la promoción de valores positivos pueden ser finalidad académica porque los valores implican finalmente un acto de volición y no son fruto ineluctable del intelecto; porque el razonamiento, aunque necesario, no es suficiente para convencer o disuadir, ni traduce en acto un valor positivo. La proposición de laicidad y tolerancia –según ha sido definida– como necesidad vivencial y analítica es producto de las mismas disciplinas humanísticas y científicas. Esta posición e idea aparecen en la Ilustración, como lo podemos leer en Locke y lo hallamos fundamentado en Kant cuando subraya la separación necesaria entre análisis filosófico y teológico, e incluso entre esfera intelectual y personal: era profundamente religioso y practicante piadoso; el mismo tipo de admirable actitud hallamos en Einstein, a quien su actividad científica lo llevaba a creer y escribir sobre dios, incluso como explicación última de sus hallazgos sobre la naturaleza, lo cual, sin embargo, no le impidió separar sus razonamientos teológicos de su investigación científica. Todo esto implica que es esta *nueva* actitud valorativa de la laicidad –demostrable sólo por su conveniencia real, como insistimos–, la que nos permite, a la humanidad, a las ciencias, avanzar.

**Bibliografía**

- Bunge, Mario. (1986). *Ética y ciencia*. Siglo veinte, Buenos Aires.
- Locke, John. (1975). *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*. Grijalbo, México.
- Marx, Karl. (1973). *El Capital*. FCE, México.
- Polanyi, Karl. (1975). *La gran transformación*. Juan Pablos, México.
- Popper, Karl. (1934). *Falsificacionismo contra convencionalismo*. // Miller (1995), Popper. Escritos selectos. FCE, México.
- Weber, Max. (1973). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Weber, Max. (1972). *El político y el científico*, Alianza, Madrid.

### 6.3. El historicismo como pseudo religión (Mijaíl Malishev) Историзм как псевдорелигия (Михаил Малышев)

*Resúme.* Процесс секуляризации, распространившийся в Европе, начиная с эпохи Просвещения, вызвал в церковных кругах опасение, связанное с моральной деградацией широких народных масс. Но гораздо более серьезным последствием, чем распространение безответственного нигилизма, стало возникновение различных мирских псевдорелигий, возводивших в культ разум, человека или науку. Анализ мессианской идеологии марксизма с ее сакрализацией исторического развития, преклонением перед будущим позволяет автору прийти к выводу о том, что утопическое величие коммунистических идеалов натолкнулось на исторические и антропологические границы возможности человека.

*Resumen.* El proceso de la secularización, que empezó en Europa a partir de la Ilustración, provocó en el clero un temor por la posibilidad de que se diera una degradación moral entre las amplias masas populares. Sin embargo, las consecuencias más serias, que provocó la expansión del nihilismo irresponsable, fueron el surgimiento de diferentes pseudo-religiones laicas que elevaron al culto la razón, el hombre o la ciencia. El análisis de la ideología mesiánica del marxismo, con su sacralización del desarrollo histórico y de la idolatría ante el futuro, permite al autor llegar a la conclusión de que la grandeza utópica de los ideales comunistas se estrelló contra los límites históricos y antropológicos de la posibilidad del ser humano.

*The resume.* The process of the secularization, that began to develop in the Europe from the Illustration, stirred up among the clergy a fear of the possibility of the moral degradation of the masses. However, more serious concerns that the expansion of nihilism was the origin of the different lay pseudo-religions that raised to cult the reason, the man or the science. The analysis of the messianic ideology of Marxism that worships the historical development and the future, permits to author to comes to the conclusion that the utopian greatness of the communist ideals crashed against the historical and anthropological limits of the possibility of the human being.

#### La secularización de la religión y el nihilismo

En la historia del pensamiento humano, durante largo tiempo, dominó la idea que el ateísmo es sinónimo de inmoralidad. El proceso de secularización engendró el temor de que la pérdida de la fe en Dios, como un Juez temible, pero justo, puede engendrar el demonio del nihilismo: arbitrariedad, libertinaje y vacío existencial. Tal vez fue Fiodor Dostoievski quien mostró, mejor que otros pensadores, las tentaciones de las ideas nihilistas. Sus personajes ya no pueden tener fe como todos los demás la han tenido durante milenios partiendo de la autoridad, de la revelación o de las demostraciones racionales de la existencia de Dios y al mismo tiempo, no son capaces de vivir y comportarse sin sus muletas. A los demonios del nihilismo el escritor ruso los encuentra ahí donde no existen criterios firmes para la distinción entre el bien y el mal, donde la gente, al perder sus convicciones, se acomoda a las circunstancias y su voluntad perversa engendra la tentación de “ir hasta el final”, hasta la destrucción de su propia vida al igual que la de los demás. “Oiga usted”, profesa su credo nihilista Piotr Verjovenskii a Nicolai Savroguin, “yo les tengo contados a todos: el

maestro que se burla con sus chicos de Dios y de su cuna, es ya nuestro. El abogado que defiende el asesinato realizado por un individuo culto, alegando que el asesino tiene más cultura que sus víctimas, y para procurarse dinero no tenía más remedio que matar, es ya nuestro. El colegial que mata a un campesino para experimentar emoción, es nuestro. El jurado que absuelve de todos los crímenes, es nuestro. El fiscal que teme mostrarse en un juicio poco liberal, es nuestro, nuestro. Los administradores, los literatos, ¡oh, nuestros!; terriblemente nuestros, y ellos mismos lo ignoran” (Dostoievski, 1991: 293).

La idea principal que tienta a los protagonistas de Dostoievski se expresa así: “si Dios no existe y si el hombre es su sustituto, por lo tanto, le está permitido todo”. Rehenes de la libertad absoluta, los personajes del escritor ruso no quieren reconocer sobre sí ningunos límites y pasan a ser víctimas del fanatismo de su idea. Iván Karamazov quisiera creer en un Dios que respete la independencia del hombre, que no acepte ninguna humillación, adulación o pusilanimidad, que no obligue a sus criaturas a temerle, que no les prive de sus cualidades morales. Pero esta misma actitud no le permite solidarizarse con Dios en la justificación del mundo que está sumergido en el mal y en el dolor. Contrariamente a su postulado inicial, Iván abdica de su creencia en la eterna armonía que según su opinión, es una tentación por medio de la cual Dios se mofa de las evidencias morales del hombre. “En tanto es tiempo, me daré prisa a prevenirme y rechazaré de plano esa suprema armonía. No valen las lágrimas de un solo niño martirizado, que se aporrea con sus puñitos el pecho y reza, encerrado en un lugar inmundo con sus no rescatadas lágrimas a su Diocito” (Ibid, 1991: 1065) La construcción moral del mundo en el que de antemano ya están incluidos los dolores y sufrimientos de los niños, le parece a Iván una farsa sofisticada que cualquier hombre honesto debería rechazar. “...Demasiado caro ha tasado esa armonía: no tenemos dinero en el bolsillo para pagar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete... Prefiero quedarme con mi no vengado dolor y mi indignación insaciable, aún cuando no tenga razón” (Ibidem). Iván rechaza su “derecho” de entrar al reino divino y en su rebeldía se niega a someterse a las normas que le complacen a Dios. Uno pudiera estar de acuerdo con Iván en que si el sentido de las normas morales residiera en las sanciones divinas, la “muerte de Dios” significaría la aniquilación total de la moral. Pero es poco comprensible ¿de qué manera la pérdida de la fe pudiera conducir al trastorno radical de la ley moral? ¿Por qué el rechazo al ser divino, como el fundador de la moral, obligatoriamente debiera conducir a la siguiente conclusión? “El egoísmo, llevado hasta la infamia sería, no sólo legítimo, sino que se reconocería como un fin necesario, el más razonable y

casi el más noble". La pérdida de la fe en el Ser divino (como soporte de las normas morales) debería más bien llevar al escepticismo o a la indiferencia. Pero Iván, quien profesa el principio "todo está permitido", ve la expresión más adecuada de éste en la idea de la inmoralidad y en la tergiversación sacrílega de los mandamientos divinos. Por eso se puede afirmar que su rebelión contra Dios no es una actitud atea, sino una especie de fideísmo vuelto al revés, ya que el objetivo final de su sublevación no es negar la existencia de Dios sino es vengarle y ofenderle invirtiendo sus órdenes y mandamientos. El nihilista no es el flagelo del alma religiosa, sino su complemento perverso. Se puede constatar que para Iván, un "mal Dios" le es útil ya que le permite descargar su irritación metafísica. Iván reconoce a Dios y a la vez lo niega, dice que no es digno de existir porque siempre está ausente en aquel momento en el que el sufriente lo necesita más que a nadie. Incluso, acusa a Dios por haber creado al ser humano como una burla. No es sorprendente que Iván se subleve contra ese creador irónico. De aquí se desprende su idea principal: si Dios no existe y el hombre pretende ocupar el lugar de Dios, por lo tanto, le está permitido todo.

Contrariamente a los razonamientos del protagonista de Dostoievski, la tesis "todo está permitido" no se deduce en su plena significación de la pérdida de la fe en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma. Este principio se engendra en la profundidad del pensamiento nihilista que llega a la conclusión que Dios es mentiroso y, por lo tanto, no merece ningún respeto. El cielo callado, la indiferencia de esa Fuerza Superior ante los sufrimientos de las criaturas inocentes engendra en la conciencia de Iván la rebeldía expresada en la negación a todas las normas morales. A pesar de las ofensas a Dios, Él sigue siendo (en estas invectivas) un Ser que posee todas las cualidades que le adscribieron en la religión. Si Dios no hubiera sido el portador absoluto de la bienaventuranza eterna, el regreso del billete de entrada a la armonía eterna no tendría ningún efecto.

#### La sacralización de la historia

La rebeldía de los protagonistas de Dostoievski contra Dios y el mundo creado por Él no sale aun de los límites de la fe (que todavía no la superaron) y, por consiguiente, sus insultos cambian sólo los polos del bien y del mal en la escala de los valores religiosos. El mayor peligro en el proceso de secularización no eran las invectivas blasfemas de los nihilistas desesperados, sino las pseudo-religiones arrogantes y agresivas que intentaban sustituir a las religiones tradicionales y, lo que es más importante, arrebatar su poder sobre la conciencia de las masas. La Revolución Francesa ya había engendrado los cultos a la *Razón* y al *Ser Supremo*. Jean-Jacques Rousseau sacralizó la *Voluntad del Pueblo*, creó el culto al *Jefe-Legislador* y más

tarde Augusto Comte consideró a la Humanidad, como un *Gran Ser* que iluminado por la *Ciencia* se dirige por el camino del progreso y lo eleva al rango de divinidad. El periodo de la restauración resultó impotente ante esta mentalidad neopagana de la creación de nuevos ídolos. Más que eso, justamente en los años veinte-cuarenta del siglo XIX fue engendrada una fe secular que obtuvo su formación conceptual en el *historicismo* y tuvo gran repercusión ideológica en los movimientos político-sociales del siglo XX. La ideología del historicismo es el endiosamiento del tiempo, la teodicea de la fatalidad del devenir. Su lema podría expresarse como: *todo está permitido para realizar las grandes metas que la humanidad elabora a partir del conocimiento de las leyes férreas del devenir histórico*. Esta fórmula es un denominador común de las construcciones historicistas de tales pensadores como Hegel, Comte, Feuerbach y Marx.

El filósofo ruso Erich Soloviev afirma que la ideología del historicismo, nacida en la primera mitad del siglo XIX, al final de este centenario se transformó en una especie de la "religión del progreso" y sedujo a un grupo amplio de intelectuales. El siglo veinte fue un tiempo en que triunfó la mentalidad historicista, pero también fue un periodo en que el que entró en crisis y se dio su superación lenta y penosa. Los acontecimientos fatales para esta mentalidad resultaron el colapso (autodestrucción) de sus encarnaciones más extremas: los regímenes y las ideologías totalitarias. "El proceso de superación del historicismo estuvo acompañado de calificaciones cada vez más exactas de su inconsistencia conceptual. El resultado más simple e importante de este proceso es la compaginación de dos invectivas obtenidas por diferentes vías: 1) el historicismo es una entidad pseudocientífica y 2) el historicismo es una formación religiosa" (Soloviev, 2001: 35). Según Erich Soloviev, la crítica popperiana de las doctrinas historicistas como pseudo-conocimiento y la crítica filosófico-religiosa de las utopías historicistas como pseudo-fe, no constituyen un solo proyecto analítico-polémico, sino pertenecen a dos tipos complementarios de la tradición intelectual.

La reflexión sobre las semejanzas entre las doctrinas historicistas y la religión no significa que exista una identidad sustancial, sino más bien, una cierta equivalencia funcional. El intento de realizar esta comparación no ignora el hecho innegable de su diferencia esencial. La mayoría de las doctrinas historicistas no tienen nada que ver con la religión, más que eso son doctrinas ateas, sobre todo si se trata de la filosofía de Feuerbach y Marx. Y sin embargo, en estas teorías existe un conjunto de ideas, creencias y cultos que, encarnados en la práctica del socialismo real, tienen cierta similitud con los fenómenos religiosos y que nos dan la razón para evaluarlas como un



tipo determinado de “ fe omniabarcadora irreligiosa o, lo que es lo mismo, como una religión laica estatal partidista” (Soloviev, 1991: 315).

El joven Marx, en el inicio de su desarrollo intelectual, contrapuso su doctrina del *hombre crucificado* a la religión de *Dios crucificado*. Este hombre, elevado por el capitalismo al Gólgota de la miseria extrema, es el proletariado. Todo el mundo deberá creer en esta clase-paria como los cristianos creen en su Salvador. En el proceso de la revolución socialista la “resurrección proletaria” significaría la liberación de la humanidad del pecado de la explotación y, a la vez, la creación de una sociedad del futuro radiante. En virtud de su condición social inhumana, sólo el proletariado totalmente excluido de la afirmación de su personalidad sería capaz de realizar la afirmación de sí mismo. El proletariado no tiene nada: ni propiedad ni moral, y en esta calidad es portador de la negación total. Pero a diferencia de Cristo, el proletariado es un vengador que en nombre de un futuro radiante ejecuta sentencias y administra justicia. Encargado por la misma historia para realizar una misión profética, el proletariado posee cualidades excepcionales: al luchar por su propia liberación, libera a toda la humanidad. Sus aspiraciones y necesidades coinciden plenamente con los intereses fundamentales de la gran mayoría de la humanidad y, por consiguiente, con el progreso de la historia. En virtud de la lógica del desarrollo histórico, el proletariado debe establecer el reino del hombre universal que se distingue del reino de Dios sólo por su realización en este mundo, en una futura sociedad sin clases. Según Marx, el comunismo, como un paraíso remitido al final de la historia, justifica todo, ya que cuando se realice se resolverán todos los problemas de la humanidad. “El comunismo es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución”. (Marx, 1992: 114)

En la teoría del joven Marx, el hombre es semejante a Dios”: es un ser titánico y universal en sus posibilidades y como especie está destinado a la inmortalidad. El hombre se hace a sí mismo en el proceso del trabajo y prácticamente somete la naturaleza a su voluntad, convirtiéndola en su “cuerpo inorgánico”. Pero ¿donde está este ser universal en la realidad? Parece que ese “titano” no se puede encontrar en nuestro tiempo y menos aún en la sociedad contemporánea de Marx. Según el reconocimiento del mismo fundador del marxismo, la explotación capitalista mata al hombre en el proletario, no sólo le enajena de los resultados de su trabajo, sino también le simplifica sus necesidades, le convierte en “una actividad abstracta, en un

estómago”, destruyendo su espíritu. ¿Y cómo este ser, destinado al salvajismo, este bárbaro nuevo, este “hombre-estómago” podría engendrar un mundo perfecto, encabezar la emancipación universal de la injusticia y la explotación, y liberar a la sociedad humana una vez y para siempre de las cadenas de la enajenación? Marx exige de sus seguidores aceptar esta paradoja y creer en la alta misión del proletariado que corre el riesgo de deshumanizarse, si no se subleva contra su enemigo secular y si no se convierte en el sepulturero de la burguesía. Según el joven Marx, cualquier intento de mejorar la sociedad a través de reformas paulatinas está preñado del fracaso de su alta misión universal y salvadora que le encomendó la historia misma\*.

Así que la ideología del historicismo es una especie de culto secular que endiosa el desarrollo invencible del proceso histórico y en el que sus agentes son capaces de conocer las tendencias principales y usarlas para sus propios fines. Se supone que la historia (incluso antes de su conocimiento) “sabe perfectamente” a dónde se dirige y tiene todas las garantías del éxito. La historia puede compensar cualquier intervención arbitraria en su corriente predeterminada, curar cualquier herida y superar los excesos, por grandes que sean, en aras de un futuro mejor. La historia otorga el estatus de imperativo categórico a la aspiración de sus protagonistas de no estar rezagados en su desarrollo impetuoso, transformando el miedo del estancamiento en entusiasmo que alienta la marcha de la vanguardia de su época. En virtud de su misión superior, la historia designa a determinados grupos sociales (Estados, naciones, clases o confesiones religiosas) el papel hegemónico y los “derechos naturales” para obligar a los agentes atrasados a aceptar el progreso civilizador. Como señala Erich Soloviev, toda doctrina historicista contiene los siguientes componentes que pueden ser articulados en mayor o en menor grado según las circunstancias concretas: (1) el determinismo finalista; (2) la idea de la providencia que es immanente al desarrollo histórico y que siempre está dirigida a la obtención de metas supremas; (3) la tendencia al relativismo de las normas sociales y morales; (4) la aspiración de justificar la imposición y la violencia como instrumentos para la realización de un futuro mejor.

---

\* Según Erich Soloviev, esta ideología del mesianismo proletario renace y se acentúa en el movimiento revolucionario ruso. “El catastrofismo en la interpretación de la época histórica, la espera escatológica de la renovación total de la vida social, que debe llevar a la socialización de la propiedad, el culto al izquierdismo político, todo eso otra vez se vivifica en el marxismo ruso revolucionario. Y llega hasta su límite la reverencia ante el proletariado, ante sus infortunios, ante su sabiduría instintiva de clase y ante su disposición a la osadía revolucionaria... Toda la doctrina política social de Marx se cristaliza en la idea de la dictadura del proletariado, y esta idea se convierte en la piedra de toque de la fe marxista rusa” (Soloviev, 1991: 321).

Al elevar al culto la historia, en realidad, la ideología historicista quiebra la confianza en las convicciones de sus agentes, porque les enseña que tienen que apoyarse sólo en las normas confirmadas por determinada versión del “proceso universal” y que siempre deben buscar en la historia la confirmación para sus acciones. La idea que alimentaba los sentimientos proféticos de todos los ideólogos marxistas era la famosa fórmula de Marx expresada en el prefacio de “El capital”: Aunque una sociedad haya descubierto la ley natural que preside su propio movimiento... no puede saltarse fases naturales de desarrollo, abolirlas por decreto. Pero puede abreviar y mitigar los dolores del parto” (Marx, 1991: 8). En esta tesis se justifica el activismo en tanto esté de acuerdo con las tendencias del desarrollo de la historia y las ayude a realizarse y, al mismo tiempo, se explican los retrasos y las desviaciones del curso de la historia, ya que sus agentes, a pesar de su empeño, pueden no lograr su cometido, pero tarde o temprano, la meta será alcanzada. Por lo anterior, es “razonable” ayudar al progreso de la historia, ya que siempre vencen aquellos que adivinan su curso y, lo que es más importante, aligeran su parto. En su palestra, a los vencedores no se les juzga y a los vencidos no se les compadece.

Esta fórmula determinó la estrategia de la propaganda soviética en cuanto a diferentes problemas del desarrollo del socialismo real: se consideraba que las leyes naturales de la historia, descubiertas por el marxismo y plasmadas por la voluntad colectiva del Partido Comunista, eran inquebrantables. Quien resista al movimiento progresivo de la historia será derrotado, lo mismo sucederá con aquellos que no entiendan la lógica inmanente del desarrollo de la historia y no tengan la firme fe en la victoria del comunismo. En este sentido, la fe en el triunfo inevitable del socialismo tuvo cierta semejanza con la fe religiosa en la Providencia divina. En lugar de consolarse por la fe –utilizarla sólo como esperanza- el seguidor del marxismo involuntariamente la convirtió en el fundamento de sus decisiones: se sentía como un soldado de un ejército sagrado cuyo triunfo estaba garantizado por la Providencia, o sea, por las leyes naturales de la historia\*. En este caso la fe se

---

\* Este tipo del providencialismo lleva al discurso totalitario que desencadena el terror contra todos aquellos quienes obstaculizan la marcha triunfadora de la historia por el camino al progreso. Según esta lógica, como subraya Hannah Arendt, “la culpa y la inocencia se convierten en nociones sin sentido; “culpable” es quien se alza en el camino del proceso natural o histórico que ha formulado ya un juicio sobre las... “clases moribundas...”. El terror ejecuta estos juicios, y ante su tribunal todos los implicados son subjetivamente inocentes: los asesinados, porque ellos nada hicieron contra el sistema, y los asesinos, porque realmente no asesinan, sino ejecutan una sentencia de muerte pronunciada por algún tribunal superior. Los mismos dominadores no afirman ser justos o sabios, sino sólo que ejecutan un movimiento conforme a su ley inherente. El terror es legalidad si la ley es la ley del movimiento de alguna fuerza supra natural, la Naturaleza o la Historia” (Arendt, 2007: 564).

degeneró en fanatismo. El adepto del marxismo justificaba su violencia en nombre de la Historia como una instancia absoluta y sagrada, así como el fanático religioso lo hace en nombre de Dios.

La filosofía del historicismo interpreta el proceso histórico como un movimiento hacia un fin determinado planteado por el “sujeto revolucionario”. Ya que a tal sujeto se le adscribe el privilegio y la capacidad de la previsión histórica absoluta, todas las acciones políticas se legitiman por su “profecía del futuro”. En este contexto surge un tipo especial de sanción moral: el *moralismo político*, que elimina la capacidad de un juicio crítico e independiente y construye una “moral provisional” con base en la filosofía revolucionaria de la historia. El fundamento ideológico de la política “en correspondencia con la marcha de la historia” tiene consecuencias muy serias. En primer lugar, se libera el potencial revolucionario de los cambios que se legitima por la necesidad de acelerar el movimiento histórico; en segundo lugar, la política puede adquirir la disposición a la violencia y al terror, y en tercer lugar, esta política, orientada por la ideología historicista, se convierte en una actitud dogmática. El dogmatismo nada necesita tanto como una doctrina que haga fortalecer las convicciones de sus adeptos por medio de la afirmación escatológica: el tiempo mismo trabaja a su favor. Los ideólogos del historicismo están convencidos de que sus proyectos e ideales poseen una trascendencia extra-temporal y por lo tanto, nunca y en ninguna circunstancia, podrán ser cambiados. Por eso exigen a sus seguidores buscar en la lucha social (que deberá llevar estos ideales al triunfo) su predestinación suprema, considerarse como eternos deudores de ésta. Están proféticamente seguros que después de su muerte las generaciones venideras continuarán su “causa sagrada” y la llevarán a su realización exitosa. En este sentido, el historicismo, obsesionado por el sueño de construir una vida perfecta, está preñado de la utopía que, por paradójica que parezca, en el proceso de su encarnación en la práctica real, “contrariamente a sus intenciones iniciales, siempre conducía no al bien sino al mal, no salvaba sino mataba vidas, y en esta vía, los mismos salvadores de la humanidad, de modo inesperado e incomprensible, se convertirían en malhechores descarados o en tiranos sangrientos. Los movimientos utópicos siempre han sido iniciados por hombres abnegados, ardientes por su amor al pueblo y después a entregar su propia vida por el bien del prójimo; esta gente no sólo se parece a los santos sino, en cierta forma, son partícipes de cierta santidad deformada. Paulatinamente, en la medida en que se acerca a la realización de sus fines más apreciados, esta gente o bien se transforma en poseídos de fuerzas diabólicas, o bien cede su lugar a los perversos del poder” (Frank, 2002: 252–253).

### El “socialismo real” y la conciencia religiosa

Es bien sabido que Marx calificó a la religión como opio para el pueblo. Para liberar al proletariado y a la humanidad, el fundador del socialismo científico impuso como axioma la necesidad de que se sacudieran del yugo de toda fe religiosa, puesto que ésta obstaculiza la liberación social del hombre: le subyuga prometiendo bienes ilusorios y adormece su conciencia con promesas utópicas. Según Marx, la religión siempre justifica el mal existente y la explotación, y sólo inspira el anhelo de alcanzar la felicidad en el más allá. La gran paradoja reside en que a pesar de la rotunda negación de la fe, el marxismo, sobre todo el que se concretó en la Unión Soviética, pretendió ser una “nueva religión” y aspiró a sustituir todas las viejas creencias religiosas. Igual que los creyentes, los comunistas tuvieron su propia fe y ésta frecuentemente degeneró en dogmatismo e idolatría.

Después de la Revolución de Octubre, la propaganda de los bolcheviques convirtió a Lenin en una figura sobrehumana y casi divina. Paralelamente a la dogmatización de la imagen de Lenin se dio cierta sacralización del Partido comunista creado por él. Así como para el creyente lo primero es la Iglesia y sólo a través de ella Dios es su fundamento, (*extra Ecclesiam nulla salus* – fuera de la Iglesia nadie se salva), para el comunista lo primero fue el partido y sólo a través de éste, se podría participar en la realización de una causa sagrada, en la construcción de un futuro radiante y luminoso. Al igual que la excomunión de la Iglesia significa para el creyente la separación de Dios, lo mismo la amenaza de ser excluido del partido significaba para un militante su marginación en la construcción del futuro socialista.

El culto a la personalidad de Lenin se formó espontáneamente, a pesar de que el jefe de la Revolución de Octubre fue un hombre modesto y no pretendía llegar a ser un hombre-Dios. El culto a Stalin se desarrolló en otras condiciones cuando la “Iglesia marxista” –el partido comunista- se transformó de hecho en “el cuerpo de Lenin” quien nunca se equivocaba, por lo que el partido asumió la autoridad de un juez impecable. Stalin, como ningún otro marxista, asumió el monopolio de la verdad y de la justicia. Él convirtió al Estado socialista en una organización paternalista, igualó a sus conciudadanos con menores de edad, que sin la sabiduría de un “gran guía” no podrían conocer qué es lo bueno, justo y verdadero para ellos. Esta desconfianza a la autonomía moral de los ciudadanos en muchos aspectos era semejante a la Inquisición instituida a nombre del derecho de cada cristiano de “ser salvado de sí mismo”, de su “seducción patológica” que, según el punto de vista de los inquisidores, es propia a cada hombre agravado por el pecado original.

Como símbolo de las esperanzas en el triunfo del comunismo, Stalin utilizó la fe del pueblo en la capacidad milagrosa de los bolcheviques para

aplastar a todos sus enemigos y construir el nuevo paraíso terrenal. Después de la crítica del culto a Stalin, el poeta Tvardovski escribió con amargura: “le creímos tanto, camarada Stalin, como, quizás, no hayamos creído ni en nosotros mismos”. Uno de los secretos de la fe ciega en Stalin consistió, entre otras cosas, en que, al exterminar la religión, el stalinismo creó artificialmente un vacío religioso y sustituyó en la conciencia del pueblo soviético la fe en Dios por la figura mítica del “gran guía”.

A diferencia del cristianismo que difundía el amor “al prójimo”, la ideología marxista cultivaba el amor a “lo distante”. Este hombre distante es la persona ideal de la futura sociedad comunista que como vampiro no puede vivir sin los sacrificios de prójimo. Todos los programas para la construcción de una sociedad sin clases se basaron en la explotación de las esperanzas de las masas en el advenimiento de un futuro mejor. Igual que Robespierre, en el periodo de la revolución francesa, que se reverenciaba ante el futuro como una divinidad, lo mismo los ideólogos del socialismo basaban toda su fe en la idolatría de un futuro radiante. El partido y sus ideólogos enseñaban que es necesario tolerar todos los sufrimientos del presente en aras de un futuro feliz. La fe en el porvenir iluminaba al presente convirtiendo el sufrimiento en un martirio, en un modelo para la gente común que debía imitar las grandes hazañas historias de los “mártires de la construcción comunista”. La propaganda creó su panteón de santos: Pablito Morozov, Nicolai Ostrovski, Alexei Stajanov, Pasha Anguelina. Estos héroes existieron prácticamente en todas las áreas del trabajo como símbolos de esfuerzo y entusiasmo laboral y testimonio de los “grandes éxitos” en la construcción del futuro radiante.

Así como la Iglesia cristiana, en los primeros siglos de su existencia, alejaba la llegada del Salvador, el partido comunista posponía la llegada del paraíso socialista. Tanto la Iglesia cristiana alejaba la llegada del Salvador, como el partido comunista posponía la llegada de la sociedad perfecta. El advenimiento del “reino de la felicidad”, sostenían los teóricos del comunismo científico, es un proceso largo y penoso. Para cumplir las tareas de cada plan quinquenal, los ideólogos del partido exigían de los trabajadores nuevos sacrificios, mientras que el espejismo del comunismo se alejaba cada vez más, lo cual no podía menos que causar el descontento del pueblo, puesto que la imagen del futuro luminoso se perdía en la neblina azul de promesas demagógicas.

El posponer el ideal fue la primera estrategia utilizada para salvar la fe socialista del contacto con la realidad poco consoladora. La segunda, fue las intrigas del imperialismo y la influencia perniciosa de su ideología diabólica. Lo mismo que en la Iglesia medieval, el diablo servía como el

chivo expiatorio que cargaba con todo el mal del mundo, en La Unión Soviética de la época de Stalin, esa función era realizada por los “espías”, “saboteadores” y “agentes de la conciencia burguesa”. Todo el mal que no podía ser explicado por los esquemas ideológicos dominantes se interpretaba por las intrigas de los agentes del príncipe de las tinieblas, esto es, del imperialismo y su propaganda. Para el hombre soviético, nacido para convertir la realidad en cuento mágico, no había obstáculos ni en la tierra ni en el mar. Él, templado en las batallas y madurado en el trabajo, vencía heroicamente la naturaleza y cada día alejaba las fronteras de lo imposible. Lo único que impedía la marcha triunfante a un futuro mejor eran las fuerzas reaccionarias de capitalismo caduco. La propaganda soviética presentaba a Occidente como el demonio de la maldad y la oscuridad que, a pesar de todos los esfuerzos de la propaganda comunista, se ingeniaba en penetrar en el espacio sagrado del país comunista para perjudicar, debilitar y contagiar el alma del *homo soviéticus* con los virus del individualismo, cosmopolitismo y servilismo ante la cultura decadente del imperialismo. Como un demonio seductor el enemigo ideológico penetraba en la conciencia socialista a través de la radio, la música, la moda, la religión y sólo la firmeza moral y la vigilancia ideológica obstaculizaban la nefasta influencia espiritual de Occidente.

Como cualquier sistema dogmático la ideología soviética tenía su apoyo espiritual en las “escrituras sagradas”, es decir, en los textos de apóstoles del marxismo-leninismo. La función principal del materialismo histórico y dialéctico y del comunismo y ateísmo científicos consistió en exégesis e interpretación de la obra de los clásicos con el espíritu de no contradecir a las resoluciones de los congresos del partido o las instrucciones del Comité central y los informes del secretario general. Como a la escolástica medieval, a la filosofía soviética le era propia evadir la vida, inclinarse a la casuística y tratar las opiniones de la alta jerarquía sobre la realidad pero no investigar la propia realidad. Como la escolástica medieval, el materialismo histórico y comunismo científico trataron de mantener ocultos las tesis triviales de las autoridades soviéticas detrás de la profundidad ambigua del pensamiento sofisticado o anexas a las perogrulladas, largas cadenas de glosas. Como la escolástica que redujo la herencia de la filosofía antigua al estrecho círculo de las fuentes, el materialismo dialéctico e histórico intentó esterilizar el pensamiento del pasado. Muchos grandes pensadores fueron silenciados, sus libros nunca se reeditaron o se guardaron en los fondos cerrados de las bibliotecas. Las mejores tradiciones culturales de Rusia prerrevolucionaria frecuentemente fueron echadas al olvido. Durante décadas, la mayoría de los grandes filósofos rusos prácticamente no tuvieron

acceso al público. Antes de la Perestroika los trabajos de muchos grandes pensadores –Vladimir Soloviev, Nikolai Berdiaev, León Shestov, Pavel Florenski, Serguei Bulgakov, Semion Frank– nunca fueron reeditados. Mientras que el nivel cultural de los intelectuales oficiales, cuyos trabajos pasaban por el patrón del pensamiento marxista, era bastante bajo. Este estado de cosas anota con amargura el conocido filósofo Merab Mamardashvili: “Al principio era necesario eliminar las montañas del pensamiento humanista en Rusia, para que en ese espacio vacío los autores mediocres pudieran parecer como Montes Blancos del pensamiento filosófico. Sus textos no sólo son tediosos y aburridos sino escritos en un lenguaje de madera, que desde el inicio excluye cualquier pensamiento vivo y libre” (Mamardashvili, 1990: 168).

Uno de los rasgos característicos del pensamiento teológico medieval era su visión retrospectiva con el lema: “cuanto más antigua tanto más auténtico, cuanto más auténtico tanto más verdadero”. La Biblia era considerada como la sabiduría más antigua, como el único cuerpo completo de las verdades posibles comunicadas a la humanidad por la gracia divina. Por consiguiente, era suficiente esclarecer el sentido de los enunciados bíblicos para obtener respuestas infalibles a toda pregunta. La tarea del exégeta-filósofo consistía en el desciframiento de las letras sagradas. Partiendo de estas premisas, el filósofo medieval permanentemente apelaba a las autoridades bíblicas o a los padres de la Iglesia a fin de confirmar sus opiniones. Se consideraba que el grado de semejanza a las opiniones antiguas era un criterio de verdad de la opinión de cualquier autor. La forma subjetiva de explicación de un determinado tema se consideraba como un síntoma de desviación del arquetipo sagrado y, por consiguiente, una tergiversación de la verdad.

Semejante identificación del pensamiento personal con la “autoridad sagrada” de los clásicos del marxismo-leninismo fue inherente a sus discípulos ortodoxos. Esta enajenación del filósofo o del economista marxista de su propia creatividad individual encontró su reflejo en el culto y la devoción a Marx, Engels, Lenin y Stalin. El exégeta-marxista estuvo preocupado no tanto por la verdad de su propia investigación, como por la conformidad de ésta con la actitud general de la ideología de su tiempo. A veces, la reconstrucción de las ideas de los clásicos no coincidía con los cánones de la ideología dominante y entonces, al autor le amenazaba la excomunión de la ortodoxia marxista, pues podía ser declarado renegado o revisionista con todas las consecuencias posibles para su reputación, bienestar y hasta su vida.

Una de las tareas de la exégesis marxista consistió en la defensa de la pureza de las “verdades” contenidas en los “textos sagrados”. Para



demostrar la inmutabilidad de los principios fundados por los clásicos, los ideólogos soviéticos escogían algunas tesis de los trabajos de Marx y Lenin y las sometían a la verificación: si la inferencia correspondía a los hechos, entonces, se hablaba de “la prueba irrefutable” de la verdad del marxismo-leninismo”, y, si la inferencia no se comprobaba con la realidad, entonces, se rechazaban los mismos hechos. Lo que pasa es que muchas profecías de Marx, Engels y Lenin eran refutadas por la misma realidad. Las predicaciones que por diversas circunstancias históricas no fueron realizadas, de todas maneras se consideraban como verdaderas, pero verdaderas para su época. Por ejemplo, Marx y Engels “predijeron” la victoria de la revolución proletaria en las sociedades más desarrolladas y, sin embargo, la revolución no ocurrió en esos países, lo cual para los seguidores del marxismo no significó un error de sus profetas, las ideas seguían siendo “válidas”, pero para el periodo pre monopolista del desarrollo del capitalismo, la responsabilidad del pronóstico fallido se trasladaba desde la autoridad sagrada de los apóstoles del marxismo, a la misma historia que no utilizó todos los recursos que se tenía en aquel momento.

En muchos países y sobre todo en aquellos que hace veinte años se liberaron del dominio de la ideología marxista, se llevan las discusiones en relación con su destino. En estos debates ya casi nadie trata de adscribirle una misión profética. En el mejor de los casos, se afirma la necesidad de distinguir entre el “marxismo verdadero” y el “marxismo vulgar”. En estas reflexiones el “marxismo verdadero” resulta una doctrina de nobles intenciones, mientras que el “marxismo tergiversado” es el que se concretó en la práctica de de los países socialistas. Pero esta contraposición, en mi opinión, no es enteramente justa. Una de las tesis centrales del marxismo es la afirmación de la unidad entre la teoría y la práctica. El marxismo, a pesar de su semejanza con la profesión de la fe religiosa, es inconcebible fuera de su encarnación en la práctica real. Marx y Lenin muchas veces dijeron que el contenido objetivo de cualquier doctrina social se determina no por las intenciones subjetivas de sus autores, sino por su eficacia práctica. Desde tal punto de vista, la doctrina marxista tiene la responsabilidad de aquellas “transformaciones” a que fue sometida en el proceso de su encarnación en la vida real. Cuando algunos teóricos aspiran a separar, tajantemente, el puro contenido teórico del marxismo de su encarnación en el socialismo totalitario, entonces, lo evalúan no por los criterios que le son inherentes. Según esta lógica, vale la pena echar del marxismo dos postulados el comunismo y la dictadura del proletariado, en los que se basa su programa de transformación práctica y, entonces, el marxismo podrá adquirir toda su frescura y atracción inicial. Esta respuesta, en su esencia, es igual a la

afirmación de que la idea de Cristo es verdadera, mientras que el cristianismo es falso. No se puede evaluar al marxismo según criterios objetivos al excluir de esta doctrina, lo que los mismos fundadores consideraron su eje principal.

El gigantesco derrumbe de la ex Unión Soviética no fue causado exclusivamente por motivos socioeconómicos: el sistema hubiera podido persistir algún tiempo más. La Perestroika socavó el mismo principio vital, la fe en los ideales del comunismo. Se agotó la creencia espiritual en la superioridad social y moral del régimen socialista. Esta circunstancia nos permite explicar la sobrevivencia del poder soviético por encima de las calamidades y catástrofes del pasado: guerra civil, industrialización, colectivización forzada, Segunda guerra mundial, épocas en que la situación económica fue más severa que en el tiempo de Perestroika.

Puede existir no sólo la fe en Dios sino también en la historia, en el hombre, en la razón o en el futuro mejor. Merece respeto cualquier fe. La religión, si bien tiene como objetivo alcanzar la bienaventuranza celestial, no la pretende realizar en la realidad terrenal concreta. Y en la adaptación y en la flexibilidad a los cambios históricos encuentra mejores bases para su permanencia. La religión no plantea la transformación socioeconómica en el mundo terrenal, sino aspira a mejorar el mundo espiritual del hombre, mientras que el marxismo, como "la forma más pura, más desarrollada y más peligrosa de las formas existentes del historicismo" (Popper, 1992: 268), trató de llevar a cabo la transformación radical del hombre y propuso la implementación de unos métodos para alcanzar el paraíso terrenal en un futuro. Las promesas de la religión no necesitan ser verificadas, ya que se refieren a una dimensión trascendental, en tanto que las expectativas suscitadas por la construcción del paraíso en la Tierra deben ser comprobadas. El paraíso celestial se encuentra más allá de la vida terrenal y no tiene contornos precisos, mientras que la sociedad perfecta del futuro nace aquí y ahora y lleva en sí las huellas de la imperfección permanente que no siempre pueden ser ocultadas ni justificadas. El alejamiento del ideal en la neblina azul de las promesas demagógicas fue una medida que podía mitigar el descontento de los creyentes en el futuro radiante, pero fue incapaz de evitar el choque entre las maravillas prometidas y la realidad miserable. La grandeza utópica de los ideales comunistas se estrelló contra la terca realidad de los límites históricos y antropológicos del ser humano, mientras que la dimensión trascendente de las promesas en el más allá permite a éstas coexistir con los acontecimientos terrenales. Aquí, quizás, radica la utopía de las metas del historicismo marxista y la debilidad de sus métodos para construir un mundo diferente.

Según Immanuel Kant, el hombre es un ser que persigue ideales que históricamente no son realizables y sin embargo, es imposible anularlos en virtud de su esencia antropológica. Esta capacidad de inventar ideales utópicos es un testimonio de que el hombre no es Dios y si Dios no existiera, el hombre tampoco podría convertirse en el Ser Supremo. “Con asombro y hasta con espanto, escribe Michel Cioran, oímos hablar a los hombres de liberar al Hombre. ¿Cómo podrían los esclavos liberar al Esclavo?” (Cioran, 1989: 29). Para elaborar una cultura de realización de los ideales es necesario dejar de igualar lo humano con lo divino. Según la ideología prometeica, Dios es sinónimo de la fuerza anónima de las masas organizadas y dirigidas por sus “profetas” a las cumbres radiantes del futuro feliz. Esta “religión” del activismo prometeico se inclina a ignorar la autonomía del ser humano y lo supedita a los intereses de un colectivo sacralizado. Para superar este tipo de planteamiento, no hay que olvidar la advertencia de Kierkegaard sobre el inmenso abismo de la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre.

Sin embargo, la quiebra de las ideologías mesiánicas no elimina la inclinación del hombre a plantearse metas y programas de largo alcance. La imposibilidad de dar una decisión resolutive a todos los problemas sociales y de esta manera, una vez y para siempre, eliminar el riesgo y la inseguridad de la vida humana a través de la creación de una sociedad perfecta, no excluye nuestra aspiración a la seguridad y a la confianza como un “hogar ontológico” y no puede anular por entero nuestra esperanza a transitar a una vida más humana, justa y segura.

#### *Bibliografía*

- Arendt, Hannah. (2004). Los orígenes del totalitarismo. Taurus, Madrid.  
 Cioran, Emil. (1989). Desgarradura. Montesinos, Barcelona.  
 Dostoievski, Fiodor. (1991). Obras completas. T. III, Aguilar, México.  
 Frank, Semión. (2002). Herejía del utopismo. // Mijail Malishev, Boris Emelianov, Manola Sepúlveda Garza. Ensayos sobre Filosofía de la Historia Rusa. Plaza y Valdés-UANL.  
 Marnardashvili, Merab. (1990). Cómo entiendo la filosofía. Moscú, (en ruso).  
 Marx, Karl. (1991). El Capital. T. I, vol. 1. Siglo veintiuno, México.  
 Marx, Carlos. (1992). Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Grijalbo, México.  
 Popper, Karl. (1992). La sociedad abierta y sus enemigos. Paidós, Barcelona.  
 Soloviev, Erich (1991). Si Dios no existe, el hombre no es Dios. // Liberación del espíritu. Politizdat, Moscú (en ruso).  
 Soloviev, Erich (2001). Secularización, historicismo, marxismo. // Cuestiones de Filosofía, No. 4 (en ruso).

#### 6.4. Medio siglo de secularización (Herminio Núñez Villavicencio) Полвека секуляризации (Эрминьо Нуньес Вильявисенсио)

*Resúme.* В данной работе я пытаюсь представить общее видение и некоторые размышления в связи с процессом секуляризации на Западе в последнее пятидесятилетие. В первой части я даю обзор некоторых общих аспектов, предложенных Харви Коксом в шестидесятые годы; во второй части я показываю значение покушения, совершенного 11 сентября 2001 года и суждения относительно секуляризации, предложенные Хабермасом, и завершаю статью собственными размышлениями на эту тему.

*Resumen.* En estas líneas me propongo presentar una visión general y algunas reflexiones sobre la secularización en Occidente en los últimos cincuenta años. En la primera parte presento algunos aspectos generales y la visión que ofrece Harvey Cox en los años sesenta; en la segunda menciono la importancia que tuvo el atentado del 11 de septiembre de 2001 y la propuesta de secularización que propone Habermas; termino con algunas reflexiones al respecto.

*The resume.* My purpose in these lines is to present a general view and some reflections about the western secularization in the last fifty years. In the first part I present some of the aspects related to the movement and the Harvey Cox vision during the sixties; in the second part I show the importance of the 9/11 attack and J. Habermas's secularization proposal; I finish with a few reflections on the matter.

#### Introducción

Hace algunos días, disponiéndome a iniciar una nueva jornada de trabajo, abrí el correo electrónico y antes de llegar a los comunicados de mi interés, encontré en Yahoo un tema abierto a la opinión de todos. Leí algunos pareceres y no pude dejar las restantes para después —es decir, para nunca, porque en el cúmulo de actividades de un día casi no se me presentan momentos propicios para reabrir el correo. La mayoría de juicios señalaban algo que no me esperaba en lo más mínimo, mencionaban dos libros que en nuestros días ciertamente son referidos con cierta frecuencia, directa o indirectamente, sobre todo en estos últimos días en que, en ocasión del 11 de septiembre, se esperaba un atizar del fuego entre religiones, si sucedía en algún lugar de La Florida (EUA) lo que se venía anunciando con días de anticipación, que en un acto público se prendería fuego a un ejemplar del Corán. Los libros considerados negativos, en primer lugar eran *La Biblia* y *El Corán*. Al inicio había pensado en *Mein Kampf*, pero constaté que éste ocupaba algún lugar después.

Sobre este hecho se pueden hacer muchas consideraciones, como que un tema así no vale la pena plantearlo, porque es más decisivo el uso que tenga el libro en cuestión; también se puede pensar que sobre *La Biblia* y *El Corán* no puede opinar cualquier persona, etc. Lo cierto es que el tema religioso está de regreso y es de los centrales. Digo esto porque durante algunas décadas o tal vez sólo lustros, casi no aparecía si tomamos en cuenta

el gran auge que tuvo en los años sesenta, en los que el llamado movimiento de secularización registró, sobre todo en los Estados Unidos de Norteamérica, la atención de mucha gente. Tiempo después de esos años de ausencia, la frecuencia de hablar de religión fue apareciendo paulatinamente y con cierta opacidad en los años de gobierno de M. Thatcher y de R. Reagan, pero daba la impresión que reaparecía de manera más bien inducida. ¿Pura coincidencia?

Con el 11 de septiembre de 2001 el tema brotó casi de manera incontrolable, avivó de tal manera la llama que con ello algunos veían el inicio de una conflagración de grandes dimensiones. Afortunadamente no sucedió así, como tampoco se quemó el ejemplar del *Corán* el 11 de septiembre de 2010. Pero el tema sigue manifestando interés, aunque no es fácil distinguir bien si es por el derrumbe de los sostenes que antes teníamos, por maquinaciones en pos de determinados intereses, por la toma de conciencia de los límites humanos o por otros motivos. En estas líneas deseo desarrollar algunas reflexiones sobre la secularización en Occidente en los últimos cincuenta años, partiendo de las propuestas que en los años sesenta del siglo pasado hacía un teólogo y concluyendo con lo que en los primeros años del siglo XXI propone un filósofo y muchos pensamos y sentimos al respecto.

En fechas anteriores al atentado a las torres gemelas la polémica de mayor eco era sobre si teníamos derecho a una manipulación genética. La controversia entre los representantes de la ciencia oficial y los de las diferentes iglesias se convirtió en una lucha entre poderes religiosos: de una parte se temía el oscurantismo y la insurgencia de un modo de sentir arcaico o el robustecimiento del escepticismo en relación a los desarrollos de la ciencia; de la otra parte, se rechazaba la fe de los científicos en el progreso, proclamada en un torpe naturalismo que socava la moral. Pero con lo sucedido el 11 de septiembre, la tensión entre sociedad secular y religión estalló de una manera muy diferente. El cambio se dio porque los suicidas que convirtieron aviones de línea en proyectiles vivientes dirigidos contra la ciudadela del capitalismo y de la civilización occidental, tenían como motivo último precisamente la convicción religiosa. Nosotros, observadores a miles de kilómetros de distancia mediante la imagen televisiva, testimonios del suceso apocalíptico, tal vez recordamos en esa ocasión escenas de nuestra infancia, cuando en las escaramuzas proyectadas con juguetes, ufanos reducíamos a escombros los búnkers del enemigo en el juego o, en mayor consonancia con lo ocurrido, experimentamos algo así como una sucesión de imágenes bíblicas al ver, no sin cierta mezcla de sentimientos y hasta de placer masoquista, el desmoronamiento de las torres de Manhattan.

El lenguaje de la venganza rápido brotó no sólo de la boca del presidente de los Estados Unidos, sino también de muchos, asumiendo tonos del Antiguo Testamento. En los que presenciaron el desplome de las torres, aunque lo hayan visto en la pantalla, causó algo que pocas veces probamos, algo que con dificultad podemos describir y nos mueve a recurrir al más allá. En esa ocasión y en muchas partes los centros religiosos se vieron atestados, como si el atentado hubiese tocado en lo profundo de las sociedades secularizadas una cuerda religiosa que parecía no existir más. Afortunadamente, con el pasar de los días, los ánimos encendidos fueron amainando y la revancha del “diente por diente” que parecía indicar una regresión a tiempos tribales, no tuvo los alcances que algunos deseaban; a despecho del alardeado patriotismo de muchos, no se dio, por ejemplo, ni la militarización del derecho.

### La secularización en los años sesenta del siglo XX

¿Qué había sucedido anteriormente con la secularización? En los inicios de la segunda mitad del siglo XX el movimiento de la secularización llamó fuertemente la atención, sobre todo en países de lengua inglesa, pero sus resonancias alcanzaron todo el mundo occidental y en América Latina surgieron, en alguna medida como derivación, algunos movimientos de intelectuales. El surgimiento del movimiento en los Estados Unidos de Norteamérica puede verse como una de las últimas manifestaciones de lo que se ha llamado “modernidad”, por características como su optimismo y su fe firme en el progreso, cuya locomotora es la ciencia que suple lo que era central en otras visiones de la realidad y por eso dio lugar a pronunciamientos como el de la “muerte de Dios”.

Considerada la secularización como la liberación del mundo de las formas religiosas y cuasi-religiosas de auto-entenderse, conlleva la disolución de las visiones cerradas del mundo, al igual que el desmoronamiento de los mitos sobrenaturales y de los símbolos sagrados. Representa la “defatalización de la historia” y el descubrimiento por parte del hombre de que ha sido dejado con el mundo en sus manos. Con la secularización el hombre toma conciencia de que ya no puede culpar a la fortuna o a las furias por lo que hace con el mundo. La secularización ocurre cuando el hombre aleja su atención del mundo del más allá y la dirige hacia este mundo y este tiempo. Por eso se le da ese nombre que deriva de *saeculum* que significa “esta época presente”. La secularización corresponde a lo que Dietrich Bonhoeffer en 1944 llamó “*men’s coming of age*”. Algunos pronunciamientos de este autor aún suenan chocantes para alguien, aunque no era esa su intención y en gran parte sólo exponía lo que desarrollos teológicos de esas décadas estaban hilvanando, pero que ya había

sido bien notado por poetas, novelistas, sociólogos y filósofos. En efecto, en la visión de sus promotores, la era de la sociedad secular no era anticlerical o de ferviente fanatismo antirreligioso. El celo anticristiano no era fuerte en esos años y, en todo caso, se le hubiera visto como algo anacrónico. Esto explica por qué los libros de Bertrand Russell eran considerados como pintorescos, anticuados y extraños, más que atrevidos; explica también por qué la propaganda antirreligiosa de los comunistas que a veces parecía borrar la creencia en un "Dios allá afuera" se veía como algo sobrado.

La secularización de los años sesenta del siglo pasado no era antirreligiosa, no tenía ningún serio interés de persecución, simplemente bordeaba y socavaba algunas actitudes tradicionales y se ocupaba de otras exigidas en esos años. Relativizaba las visiones religiosas del mundo y las dejaba inocuas en un estado de cosas en el que la religión se veía como privatizada, como peculiar prerrogativa y punto de vista de una persona o de un grupo en particular. Este movimiento parecía lograr lo que el fuego y las cadenas no pudieron en múltiples ocasiones, sacó a creyentes de su poltrona y paciente tranquilidad y los ha puesto a considerar que pudieron haberse equivocado; ha persuadido al devoto de que se despabilase y de que hay cosas más importantes que morir por la fe. Los dioses de las religiones tradicionales, dice uno de sus promotores, continúan como fetiches privados o como patrones de grupos que piensan igual, pero no juegan rol significativo en la vida pública de la metrópolis (Cox, 1967:2).

A distancia de algunas décadas no faltan voces que cuestionan el éxito de la secularización. Algunos hechos recientes parecen indicar que los obituarios de algunos aspectos de la religión aún no están escritos, que el anuncio de su proximidad ha sido prematuro. Pero una observación cuidadosa puede tal vez poner en claro que esos hechos no son sólo motivados por la religión, son hechos que no pueden entenderse completamente aparte de ciertas corrientes e intereses seculares en el mundo moderno. Estos beneficios se expresan en forma casi religiosa, son camuflados o provocan ajustes en sistemas religiosos que los alteran tan radicalmente que no representan peligro para el proceso de secularización. El renacimiento de las antiguas religiones orientales, por ejemplo, da voz a las aspiraciones políticas nacionalistas de gente que conserva anticuados símbolos, pero los usa en propósitos completamente nuevos.

El pluralismo y la tolerancia que parecen crecer en nuestro tiempo son en gran parte las criaturas de la secularización, representan el rechazo de la sociedad a la imposición de una particular visión del mundo en sus ciudadanos. En este sentido, algunos movimientos en la Iglesia Católica Romana que giraban en torno al Concilio Vaticano II indicaban que el catolicismo se

preparaba a abrirse a la verdad de cualquier lado que ésta viniera. El pluralismo parece afirmarse donde una vez había sistemas cerrados.

Denominaciones como las de "Cristianismo ateo", "secularización de la cristiandad", "movimiento de los nuevos teólogos radicales" o el más mencionado "Movimiento de la muerte de Dios", eran apelativos que se manejaron en ocasiones como eslogan, lo que indica en alguna medida la fuerza que tenía el movimiento en tiempos cercanos al Concilio Vaticano II. La secularización fue un fenómeno predominantemente protestante, iniciado por Dietrich Bonhoeffer y continuado por pensadores tan diferentes como John A. T. Robinson, P. van Buren, H. Cox, W. Hamilton, T. Altizer. Si los primeros años de este movimiento fueron acaparados por pensadores cristiano-protestantes, después de casi una década de haber iniciado se le unen conocidos teólogos católicos romanos y aparece una escuela de pensamiento llamada "Teología secular" en la que se buscaba consolidar lo que se consideraba eran algunos de sus logros, se tendía a apreciar algunas realizaciones de la secularización y, sobre todo, se quería organizar algunas perspectivas de desarrollo que facilitarían a las nuevas generaciones de teólogos la construcción de un lenguaje apropiado para afrontar las nuevas necesidades.

El más severo crítico de la secularización fue en efecto un teólogo católico, el inglés Eric L. Mascall, quien desarrolló básicamente una crítica negativa, un trabajo de demolición que no tomaba en cuenta sus lados positivos, planteaba la otra cara de lo que presentaba la "Teología secular". Del mismo lado católico se vio la necesidad de una crítica constructiva que presentara los aspectos aceptables de la secularización. Antes de referirme a la perspectiva de uno de los representantes de este movimiento, parece oportuno mencionar a autores católicos en los que el movimiento tuvo eco. Desde una perspectiva tomista, complementada y actualizada por aportaciones del conocido teólogo católico Bernard Lonergan se da a conocer una postura simpatizante y complementaria, una crítica que es esencialmente positiva y creativa, con el título de *Teología de la secularización*, libro en el que su autor Robert L. Richard dice que ningún cristiano puede ignorar la gran contribución de teólogos que trabajan en la perspectiva iniciada por Bonhoeffer. Como los autores protestantes, Richard ayuda al mundo en su afán de ir más allá de lo mágico, de la alquimia y de la superstición; más allá de una religiosidad esclavizante que no se ha permitido escuchar la palabra de Cristo.

Otro teólogo católico que en los años sesenta ofrece una perspectiva teológica considerada radical es Johannes Metz. Su propuesta no toca planteamientos sociológicos o de ciencia política, ofrece más bien bases o apuntalamientos teóricos para la acción del hombre religioso en el mundo de



esos años. Expone sus ideas en ensayos que toman su punto de partida en la encarnación de Cristo lo que –en su opinión- señaló el inicio de la efectiva secularización del mundo. Ve en ese evento la libre aceptación del mundo de parte de Dios, dice que con la encarnación lo habilitó para ser él mismo. Este proceso, que se realiza en lo que se ha llamado “secularización” es –dice repetidas veces Metz- la fuerza que dirige la historia, y debe ser reapropiada por los cristianos si quieren entender lo que verdaderamente es su fe (Metz, 1969).

Como puede fácilmente comprenderse, la secularización tiene antecedentes de manera remota, principalmente en el Renacimiento y en la Revolución Francesa; de manera próxima, Richard señala que sus progenitores son Paul Tillich, Rudolf Bultman y Dietrich Bonhoeffer (Richard, 1967:16) y se replantea en circunstancias inéditas, como las del crecimiento urbano, el incremento de las comunicaciones y otras que la hacen tan variada, de manera que ni la denominación *Death of God* propuesta por Altizer las incluye a todas. ¿Hasta donde se puede entrever el influjo de Nietzsche manifiesta en su frase ‘Dios ha muerto’? El teólogo holandés C. A. van Peursen decía que la secularización es la liberación del hombre “primero del control religioso y luego del metafísico sobre su razón y su lenguaje” (Peursen, 1959).

El teólogo alemán Friedrich Gogarten ha dicho que la secularización es la legítima consecuencia del impacto de la fe bíblica en la historia y por ello se manifestó primero y no de manera accidental en la cultura del llamado oeste cristiano, en cuya historia las religiones han tenido mayor impacto. El avance de la ciencia natural, de las instituciones políticas democráticas y del pluralismo cultural –desarrollo que normalmente asociamos con la cultura occidental- puede difícilmente entenderse sin el ímpetu original de la Biblia. La fe bíblica ha motivado aspectos de este movimiento principalmente por el desencantamiento de la naturaleza que inicia con la creación ; por la desacralización de la política, que se da con el Éxodo; y por la reconsagración de valores que sucede con el pacto del Sinaí, especialmente con su prohibición de ídolos. De modo que lejos de ser algo que los cristianos deben rechazar, la secularización –según algunos de estos teólogos- representa una auténtica consecuencia de la fe bíblica. Más que oponérsele, la tarea de los cristianos es la de mantenerla y alimentarla.

#### **Algunos datos históricos**

El hecho de que hubo dos palabras latinas para significar mundo, causó problemas teológicos serios, parecía delatar un dualismo muy ajeno a la Biblia. Saeculum se refiere a tiempo, esta palabra se usaba con frecuencia para traducir la palabra griega *aeon*, que significa también edad o época. Por otra parte Mundus se refiere a espacio, se usaba para traducir la

palabra griega *cosmos*, que significa universo o el orden creado. Esta doble terminología en latín revela un problema teológico más profundo, conduce a la crucial diferencia entre la visión espacial griega de la realidad y la visión temporal hebrea.

Para los griegos el mundo era un lugar (ubicación). Podían suceder cosas de interés en el mundo, pero nunca nada significativo sucedía al mundo, por eso entre ellos no hubo cosa tal como la historia del mundo. Para los hebreos, en cambio, el mundo era esencialmente historia, era una serie de eventos que inician con la creación y se dirigen hacia la consumación. Los griegos percibieron la existencia espacialmente, los hebreos, temporalmente (Cox, 1967:16)

El impacto de la fe hebrea en el mundo helénico, mediado por los primeros cristianos, fue el de “temporalizar” la percepción dominante de la realidad. El mundo progresivamente devino historia, Mundus devino Saeculum. Pero la victoria no fue completa. Toda la historia de la teología cristiana, desde los apologistas del segundo siglo en adelante, puede ser vista, al menos en parte, como un continuo intento de resistir y diluir el radical impulso hebreo, puede vérsese como la manifestación del deseo continuo de absorber lo histórico en categorías espaciales. Sólo en nuestro tiempo, gracias al amplio y masivo redescubrimiento de la contribución hebrea, mediante la renovación de estudios del Viejo Testamento, los teólogos han empezado a notar el básico error que se venía haciendo.

La visión espacial fue de gran influjo. Desde sus primeros usos, el término secular denotó algo vagamente inferior. Significó “este mundo que cambia” como opuesto al “eterno mundo religioso”. Uso que implica que el verdadero mundo religioso está fuera del tiempo, no cambia y es superior al “secular” cambiante y que tiene fin. En este orden de ideas, la vocación del “sacerdote secular” que trabaja en el mundo ha sido considerado como menos bendecido que el “religioso” que vive su vida en el monasterio, contemplando el orden sin cambio de la verdad santa.

La síntesis medieval resolvía esta tensión considerando el mundo espacial como el “religioso” y más alto, y el mundo cambiante de la historia como el bajo o “secular”. Ahora bien, desde el inicio la palabra secularización tuvo un significado estrecho y especializado, designó el proceso por el que un religioso de monasterio era transferido a una parroquia como responsable. Se decía entonces que el sacerdote era secularizado. El significado del término gradualmente se fue ampliando, cuando se dio la separación de poderes entre el papa y el emperador, la división entre lo espiritual y lo secular asumió rango institucional. En consecuencia, el paso de ciertas responsabilidades de la autoridad

eclesiástica a la política fue llamada “secularización”. Este uso continuó en el periodo de Las Luces y de la Revolución Francesa e impera todavía hoy en países con herencia cultural católica. Por esta razón cuando sucede el caso de que una escuela u hospital, por citar ejemplos, pasan de la administración eclesiástica a la pública, a este proceso se le llama de secularización.

Recientemente el término ha sido usado para describir el proceso en el ámbito cultural, es considerado paralelo al político y denota la desaparición de la determinación religiosa en la simbología de integración cultural. La secularización cultural aparece como una inevitable concomitante de la secularización política y social. Algunas veces una precede y es mayor a la otra, dependiendo de circunstancias históricas. El amplio desequilibrio entre la secularización social y la cultural parece explicable, mientras las mentalidades cambian con lentitud, los cambios sociales son acelerados. Pero este desequilibrio —según los teólogos de la secularización— no persistirá por mucho. La secularización política ciertamente ha avanzado, las escuelas públicas, por mencionar un caso, son oficialmente seculares en el sentido que están fuera del control de la Iglesia. Pero la secularización cultural ha sido más lenta. En cualquier caso, la secularización como término descriptivo tiene amplia e inclusiva significación. Aparece de diferentes formas, dependiendo de la historia religiosa y política del área. Pero debe distinguirse cuidadosamente del secularismo que no es sino un cerrado ismo y amenaza la apertura y libertad que ha logrado la secularización.

#### La secularización de Harvey Cox

Harvey Cox, conocido como teólogo sociológico, en su libro *The Secular City*, en el que, como su título lo indica, centra su atención en los cambios que en esos años observaba en la civilización urbana, comparada con la de otros tiempos en que en las ciudades se veía reflejada la ciudad celestial o la morada de los dioses.

El surgimiento de la civilización urbana y el colapso de la religión tradicional —dice Cox— son los dos sellos característicos de nuestra era y son dos movimientos interrelacionados. La urbanización constituye un cambio masivo en la forma de vivir de los humanos y este cambio ha sido posible en su forma contemporánea sólo con los avances científicos y tecnológicos que iniciaron con el colapso de las visiones tradicionales del mundo. En este contexto aparece la secularización como movimiento de la época y es promotor de un cambio en la forma en que el hombre capta y entiende su vida en sociedad. Esto ha sido posible sólo cuando las confrontaciones cosmopolitas de la vida en la ciudad expusieron la relatividad de los mitos

que el hombre había considerado incuestionables. Cox sostiene y toma como punto de partida que la manera en que el hombre vive su vida común, afecta de modo determinante la forma de entender el significado de la vida y viceversa (Cox,1967:1).

Este autor señala que si bien las construcciones urbanas han sido edificadas reflejando el diseño de la ciudad celestial, una vez construidas, también se registra en ellas una alteración, porque el diseño de la polis influye en el modo en que exitosas generaciones viven la experiencia de la vida, incluyendo también la manera en que visualizan a los dioses, a la sociedad y los símbolos que en ella influyen. En nuestros días —dice Cox— la metrópolis secular figura como el patrón de nuestra vida en común y también como símbolo de nuestra visión del mundo. De manera que si los griegos percibieron el cosmos como una polis inmensamente expandida, y si el hombre medieval lo concibió como un señorío feudal expandido al infinito, nosotros, en cambio, sentimos el universo como la ciudad del hombre. El cosmos —dice— es el campo de exploración y de esfuerzo humanos del que los dioses se han alejado. En consecuencia, el mundo se ha convertido en tarea y responsabilidad del hombre que en nuestro tiempo se ha convertido en cosmópolis. El mundo se ha convertido en la ciudad del hombre, en la ciudad secular, y el nombre del proceso por el que esto se ha alcanzado es el de secularización.

Esta apretada síntesis que Cox nos ofrece en la primera página de su libro nos da una idea de lo que desarrolla con detalle sobre todo en la primera de tres partes; la segunda de ellas la dedica a consideraciones sobre la iglesia en la ciudad secular; en la tercera se ocupa del trabajo y el juego en la ciudad secular, del sexo y la secularización, al igual que de la Iglesia y la Universidad seculares; la cuarta y última parte la dedica a algunas reflexiones sobre Dios y el hombre secular.

Si secularización designa la conducta del hombre que llega a su madurez, la urbanización —señala Cox—, describe el contexto en que la secularización ocurre. Urbanización significa impersonalidad en la que las relaciones funcionales se multiplican. Significa que cierto grado de tolerancia y de anonimia reemplazan las sanciones morales tradicionales y las amistades de largo tiempo. El centro urbano es el lugar del control humano, de la planificación racional, de la organización burocrática. El centro urbano no es Washington, Londres o Beijing, se encuentra en todas partes. La metrópolis tecnológica provee el indispensable marco social para un mundo en que la sujeción a la religión tradicional se rompe y entonces se establece el estilo secular. No se logrará algo si nos apegamos a versiones religiosas y metafísicas en la ociosa esperanza de que algún día la religión o la metafísica retomarán su centralidad.

La época de la ciudad secular y tecnológica, al igual que las que le precedieron, tiene su propio estilo, su modo peculiar de entenderse y expresarse, su carácter distintivo que colora todos los aspectos de su vida. Como los poetas y arquitectos, los teólogos y los apasionados del siglo XIII participaron todos ellos de una sustancia cultural común, así, en nuestro tiempo todos participamos también de un cúmulo de perspectivas no expresadas. Así como los regulares pasillos y setos uniformemente trazados del jardín formal y representativo del siglo XVIII exhibía un estilo que podía encontrarse en la teología y en el verso neoclásico, de manera semejante nuestra cultura urbana secular se deja sentir en todos nuestros proyectos intelectuales, en visiones artísticas y en resultados tecnológicos. El filósofo francés Maurice Merleau-Ponty significa la misma cosa cuando habla de una particular "manière d' être" (Merleau-ponty, 1948:309). Si en realidad la filosofía y la producción filmica coinciden, si la reflexión y la técnica en el trabajo participan en un significado, esto es porque el filósofo y el productor de cine tienen en común cierta manera de ser que es de la ciudad secular, cierta visión del mundo que es la de una generación (Cox, 1967: 4-5).

En la descripción que este autor hace de la época secular, expone lo que esta significa, para ello la contrasta con dos épocas culturales, la tribal y la urbana, que expresaron diferentes formas de comunidad humana. Usa el término tecnópolis para significar la fusión de componentes tecnológicos y políticos como base de lo que ha aparecido como el nuevo estilo cultural. Este término nos recuerda que la metrópolis secular contemporánea no pudo ser posible antes del desarrollo de la tecnología moderna. En este orden de ideas la Roma moderna y Londres moderno son más que versiones ampliadas de sus antepasados. Hay un punto —señala Cox— en el que el desarrollo cuantitativo produce un cambio cualitativo, y este punto se alcanzó en el desarrollo urbano sólo después de la moderna revolución científica occidental. De modo que Manhattan es inconcebible sin el acero estructural y el elevador eléctrico. La *tecnópolis* representa una nueva especie de comunidad humana.

En opinión de este teólogo, los estilos y periodos de la tribu, la ciudad y la tecnópolis en ningún sentido son sucesivos, pero tampoco se excluyen mutuamente. Si el París moderno no es simplemente una versión ampliada del París medieval, no por ello se debe exagerar su discontinuidad. Se ha dicho que las raíces de la ciudad moderna llegan hasta la Edad de Piedra (Mumford, 1961).

Nuestra metrópolis moderna, insiste, fue posible sólo después de que los avances tecnológicos resolvieran algunos problemas que hasta entonces habían puesto los límites del acero en el tamaño de las ciudades; la

metrópolis técnica simplemente actualizó con acero y vidrio, ritmo y personalidad lo que ya estaba presente en embrión en Atenas y Alejandría. Pero las sociedades siempre han sido una amalgama. Todos tenemos algo de tribu, de ciudad y de *tecnópolis*. El tribalismo no es meramente una categoría histórica. Hoy podemos encontrar gente en el mismo Estados Unidos y en el Pacífico Sur que todavía vive una existencia tribal, también encontramos en Nueva York residentes con una mentalidad tribal. Para Cox la cultura de la ciudad representa una especie de transición de la tribu a la *tecnópolis* no fácilmente delimitable. Este cambio aún existe en las ciudades, en sus suburbios; los residuos primitivos influyen en el punto de vista de todo aquel que en algún periodo de su vida fue marcado por los valores de la pequeña población o de la vida en el campo.

La *tecnópolis* —dice Cox— es la clave del futuro. Se ha dado claramente un consenso en los estudios de la antropología moderna y en otras disciplinas en que la religión y la cultura de una sociedad no pueden ser estudiadas separadas de su contexto histórico. La religión está incrustada en la conducta y en las instituciones antes de que sea conscientemente codificada, pero ésta puede tener cambios, porque se la toma en cuenta conscientemente por moción o impulso, al menos en parte, de las pautas económicas y sociales. Como lo señala Paul Radin "Ninguna correlación es más definida o más constante que la que se da entre el nivel económico de la sociedad y la naturaleza de seres sobrenaturales postulados por la tribu en general o por el individuo religioso en particular (Radin, 1957:192). Cox dice que cuando el hombre cambia sus herramientas y sus técnicas, sus formas de producción y distribución de bienes, entonces cambia también a sus dioses. La existencia tribal, la urbana y la *tecnopólita* representan ante todo diferentes formas de comunidad social, económica y política. Como tales, simbolizan diferentes religiones o sistemas de creencias.

Cox opina que estas formas de vida colectiva deben ser estudiadas como un proceso y no como categorías estáticas bien delimitadas. De manera que en ese desarrollo se considera a la tribu como el estadio en que el hombre se mueve de la creencia en fantasmas y demonios a la creencia en dioses. El hombre cambia de conjuros, fórmulas mágicas y encantamientos a oraciones, de shamanes y brujos a sacerdotes y maestros, del mito y lo mágico a la religión y a la teología. Todo esto sucede cuando la estructura económica de la sociedad permite la existencia de especialistas religiosos conscientes que resuelven los problemas fundamentales, porque el común de la gente no tiene tiempo para pensar, su energía se consume en tratar de sobrevivir. En la sociedad tribal no se siente la necesidad de definir las relaciones entre los héroes míticos y las divinidades mientras esta vive sin

mayores conmociones, se ve obligada a hacerlo cuando se formula preguntas de manera insistente o se presentan tensiones con otras tribus y consecuentemente con otras divinidades. Mientras la tribu se mueve hacia una vida más estable, aparecen los campos cultivados, también la aldea o pueblo y luego la ciudad. La transición de la tribu a la ciudad representa – dice Cox- uno de los más decisivos avances de la historia humana, señala que esto es claramente representado por la emergencia de la polis griega que sucedió cuando clanes belicosos y casas o familias rivales perciben la posibilidad de formar un nuevo tipo de comunidad. Establecida la polis, la lealtad a sus leyes y dioses reemplazó los más elementales lazos que previamente se habían mantenido por la fuerza. Como lo señala el académico francés Fustel de Coulanges en su clásico estudio *The Ancient City*, la fundación de la polis fue un acto religioso (Coulanges, 1956: caps. 3 a 5). Se formó entonces un nuevo culto, cuyos dioses eran considerados más poderosos que los que tenían los clanes previos. Para ser miembros de la nueva conformación social era necesario, sobre todo, participar en el nuevo culto, con frecuencia centrado en torno a un fundador semi-divino, como lo era Eneas en el caso de Grecia.

En esta evolución había momentos en que la lealtad de los ciudadanos se veía en conflicto entre, por una parte, las costumbres de la familia y, por la otra, la ley vigente en la ciudad. Tenían que elegir entre las relaciones de sangre y la impersonal justicia de la polis. Este conflicto conmóvó profundamente el alma de la antigua Grecia. Una tragedia de Sófocles proyecta este conflicto en la escena. Mediante la tragedia de Antígona conocemos la lucha entre las necesidades de la naciente polis, de orden e igualdad, simbolizada por el rey Creón y los más profundos lazos de sangre representados por Antígona. En la fatal contradicción entre familia y ciudad, Antígona y Creón chocan con afectos catastróficos para ambos. Esta representación señala la dolorosa transición de una cultura, el paso de la tribu a la ciudad. Es una metamorfosis cuyo espantoso propósito e incerteza psicológica puede comprenderse sólo comparándola con la presente transición de la ciudad a la *tecnópolis*.

La aparición de la moneda y el desarrollo del alfabeto fueron dos ingredientes esenciales en el agotador camino de la tribu a la ciudad. Ambos medios tienden a liberar a los individuos de las tradicionales relaciones prescriptivas y amplían de manera gigantesca las ocasiones de contacto humano. El sonido de las monedas anuncia el agotamiento de la vida tribal y el inicio de una manera de vivir juntos más impersonal, más racional. De semejante manera, con el desarrollo de la escritura/lectura es cortada la dependencia del shamán o del oráculo, el hombre puede examinar las

fuentes escritas. La escritura nació como medio del comercio, pero rápidamente se convirtió en la vía para adquirir conocimiento y poder, tuvo enormes consecuencias políticas y religiosas. Se podía ser parte de la tribu sólo por nacimiento, con la ciudad se abren muchas puertas y permitió hasta la integración de extranjeros.

Pero la polis griega nunca realizó completamente el ideal de la vida en ciudad, permanecieron en ella aspectos tribales. Tanto Atenas como también Roma sintieron la necesidad de preservar la ficción de que todos sus ciudadanos provenían del vientre de un ancestro común. Pero paradójicamente, ambas culturas no consideraron que la ciudadanía universal no podía convivir con la esclavitud y el imperialismo. Esto tiene dos explicaciones –dice Cox-, en esos tiempos no existía la tecnología que ahora tenemos y, lo más importante, la universalidad y apertura radical del cristianismo no existía para disipar los residuos del tribalismo (Cox, 1967:10). Los antiguos griegos y romanos –señala Fustel de Coulanges- nunca se representaron un Dios como único ser ejerciendo su acción sobre el universo. En esas dos culturas la religión fue enteramente local y especial en cada ciudad (Coulanges, 1956: 151). Sólo después del inicio de la era cristiana fue posible la idea de una metrópolis inclusiva, pero todavía tuvo que esperar dos milenios para su realización.

Atígona es la figura trágica que simboliza la transición de la tribu a la ciudad, del parentesco de las lealtades cívicas. Sócrates representa en algún sentido un caso semejante, la trágica transición de la polis a la cosmópolis, de los dioses de la ciudad a la comunidad universal de la humanidad. Porque no rechazó a los dioses de la ciudad, aceptó que éstos tenían un lugar, pero limitado y provisional. Su ejecución marca el rechazo de Atenas a desarrollarse de una polis provincial a la metrópolis universal (Merleau-Ponty, 1953:48–57). El shamán es el símbolo del hombre tribal, danza y canta su religión. El puritano o el yankee es su contraparte en la cultura de la ciudad.

Para cerrar este resumen de la secularización según Cox, menciono algunos de sus exhortos. Dice este autor que nuestra tarea consiste en nutrir el proceso de secularización para prevenir que se llegue a una visión rígida del mundo. Las raíces de esta tarea están en la Biblia. También opina que debemos oponernos a la restauración romántica de los retoños de la foresta, a lo que Hitler dejó muy claro al mencionar que cuando las valquirias regresen, buscarán con sangrienta sed vengarse de quienes las desaparecieron. Tampoco debemos resacralizar la política, no podemos dar significación sagrada ni a líderes ni a movimientos políticos. Hay que resistir cualquier intento de autoridad pública de apoyar un credo religioso.



Cox tiene un lugar entre los principales teólogos de la secularización. Paul Tillich y Karl Barth se esforzaron en captar lo que irritaba al hombre moderno y secular de esos años: Tillich ha ofrecido un punto de vista mediante osada utilización del existencialismo y de la psicología profunda; Barth ha intentado, tratando de penetrar la sedimentación de idealismo y de ideología que han impregnado al evangelio heredado, distinguir la auténtica palabra divina. Tillich fue el gran pionero del análisis teológico de la cultura, fue el alentador de quien creció en una fe en la que no puede creer más. Cox difiere en algunos puntos con Tillich y va más allá de lo que Barth se propuso; acentúa que el evangelio no hace que el hombre regrese a tiempos pasados de su desarrollo. No hace regresar a la dependencia y al temor, más bien es un llamado a la urbanidad imaginativa y a la secularidad madura. No es una invitación a que el hombre abandone su interés por los problemas de este mundo, y por ello insta a aceptar todo el peso de estos problemas, considerándolos como regalos de su creador. La secularización es para Cox un llamado a ser hombre de esta era tecnológica, con todo lo que ello implica, buscando hacerla habitación humana para todo aquel que vive en ella.

#### **La secularización en la sociedad post-secular**

El significado jurídico del paso obligado de los bienes de la Iglesia al poder secular del Estado se extendió a la génesis cultural y social de la modernidad. Desde entonces se relacionan con la secularización valoraciones opuestas, según se ponga en primer plano la domesticación de la autoridad eclesiástica por parte del poder civil, o bien este plano lo ocupe el acto de apropiación injustificado. En el primer modo de considerar la cuestión, la mentalidad y las formas de vida religiosas son sustituidas por equivalentes racionales vistos como superiores; en el segundo caso, las formas de pensar y de vivir en la modernidad son desacreditadas como si fuesen bienes ilegítimamente adquiridos. La sustitución de formas religiosas por racionales inducen a una interpretación optimista y progresiva de la modernidad desencantada; la usurpación pone en evidencia la cara decadente de la modernidad que no sabe dónde encontrar protección. Ambas lecturas caen en el mismo error. De un lado consideran la secularización como una clase de juego empobrecedor entre las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica, desencadenadas según las reglas del capitalismo; del otro lado ven los poderes frenantes de la religión y de la Iglesia. Dos visiones opuestas y parece claro que ninguna de las dos puede vencer sino a costa de la otra y, precisamente, según las reglas del juego liberal que favorecen las fuerzas motrices de la modernidad.

En esta interpretación no hay lugar para una tercera posibilidad, para la función civilizadora de un *common sense* dramáticamente iluminado que en

el fragor del encuentro cultural pueda imponerse como tercera opción entre ciencia y religión. La sociedad post-secular sería aquella capaz de adaptarse a la sobrevivencia de comunidades religiosas en un ambiente que continuamente se seculariza.

En esta última parte haré referencia a lo expuesto por J. Habermas en discurso pronunciado en la Feria del Libro de Frankfurt (Premio por la Paz del Börsenverein des deutschen Buchandels) un mes después de los trágicos atentados de Nueva York y Washington. Con esta parte se cierra el periodo en consideración de los últimos cincuenta años de secularización en Occidente, pero con nuevas circunstancias, las de la posmodernidad y la globalización.

Las palabras de Habermas son buen ejemplo de responsabilidad de un filósofo ante su tiempo. Son prueba de un pensador que considera su actividad como responsable y con un claro sentido. Toma como objeto de reflexión específicamente filosófica el atentado del 11 de septiembre. “*Glauben und wissen*” (“Fe y saber”) distingue el núcleo neurálgico de la actual crisis en la tensión entre sociedad secular y religión. Tensión que no existe sólo entre occidentales y no occidentales, sino también en el seno mismo de Occidente, en las sociedades democráticas, polarizadas por la pugna entre partidarios de la ciencia y partidarios de la iglesia en casos como el de la manipulación genética.

Tomando implícitamente distancia del desencantado realismo de nuestros días, Habermas se cuida de no caer en el extremo opuesto, por ejemplo, en recurrir a la visión consoladora de lo “antiguo como modelo”. Más allá del indiscutible uso político-estratégico de este atentado, podemos notar ciertamente motivaciones religiosas que señalan la “situación espiritual” de nuestro tiempo como preocupante. Esto no lo expresa con estos términos en su discurso, aunque se entiende que este sentir subyace en su estructura argumentativa. A diferencia de la tesis del *Clash of Civilizations* que postula la persistencia de culturas como monolitos identitarios que se contraponen, recordemos que la referencia a las guerras civiles confesionales es el telón de fondo de la propuesta de un *consensus overlapping* como única réplica democrática al “hecho” del pluralismo de inconciliables “concepciones del bien”, propuesta en *Political Liberalism* de John Rawls.

La novedad de “Fe y saber” consiste en la extraordinaria capacidad de asumir el atentado en específica reflexión filosófica. El trauma inducido por la tragedia ofrece la ocasión para una reconsideración radical de la relación entre las categorías de modernidad, globalización y secularización, hasta llegar a producir una nueva constelación conceptual de nuestro presente.

Habermas opina que la determinación de los terroristas del 11 de septiembre puede explicarse en un contexto de acelerada modernización que arranca de cuajo las raíces de una sociedad. Las imposiciones sufridas por algunos países no permiten entrever compensación alguna a los estragos causados por el allanamiento de sus formas tradicionales de vida. La sola perspectiva de mejorar sus condiciones materiales no es sino una parte. Más decisiva es la transformación espiritual que se ve obstaculizada y contrariada por vejaciones y humillación. Esto se puede entender porque en Europa misma, cuya historia le ha concedido siglos para encontrar una postura adecuada frente a la modernidad, la secularización aún permanece marcada por sentimientos ambivalentes, como lo demuestra la mencionada controversia sobre la manipulación genética.

Rígidas ortodoxias las hay en Occidente como en el Cercano y Lejano Oriente, entre cristianos y hebreos y también entre musulmanes –dice Habermas-, si se quiere evitar la guerra entre culturas se debe tener presente la dialéctica no concluida del proceso de secularización en Occidente. Porque en el terrorismo se expresa el choque fatalmente silencioso de mundos que, más allá de la violencia y de los misiles, sobre todo deben buscar el desarrollo de un lenguaje de entendimiento. Ante la globalización que se impone más allá del mercado, había la esperanza de un regreso del clima político, pero no del que tiene origen en Hobbes, no la política de un estado de seguridad global, cifrado en las funciones de policías, de servicios secretos y del ejército; sino en la forma de un poder con capacidad de alcanzar un entendimiento mundial. Se logrará afrontar los riesgos de una secularización que en otras partes se descarrila, sólo si se tiene muy claro el significado de la secularización en nuestra sociedad post-secular.

En la perspectiva del Estado Liberal merecen el apelativo de “razonables” aquellas comunidades religiosas que renuncian voluntariamente a imponer de manera violenta las propias convicciones de fe, aquellas que renuncian a la coerción moral de sus propios miembros y a la manipulación que empuja al acto suicida. Esta visión –dice Habermas- pide tres consideraciones a los fieles sobre el lugar que ocupan en una sociedad plural: la conciencia religiosa debe, en primer lugar, tomar en cuenta el encuentro cognitivamente disonante con otras confesiones y religiones; en segundo lugar debería orientarse por la autoridad de las ciencias que ostentan el monopolio social del saber; finalmente, deben confiar en las premisas de un estado de derecho que se funda en una moral profana. En las sociedades modernizadas al vapor y con violencia los violentados están destinados a ofrecer una respuesta destructiva.

En la esfera pública democrática, cuando un asunto de relevancia existencial ocupa un lugar en la agenda política, todos los ciudadanos,

creyentes y no creyentes se lanzan unos contra otros, con sus propias convicciones y sus visiones de mundo impugnadas. Y mientras se desgastan en las estridentes disonancias de opiniones que se expresan en el debate público, experimentan el hecho escandaloso del pluralismo de las visiones de mundo. Cuando se aprende cómo tomar este dato, se inicia también a tomar conciencia de la propia falibilidad y, sin llegar a la violencia, sin romper la unión social de la colectividad política, entonces se empieza a entender qué significan, en una sociedad post-secular, los principios que sostienen las opciones seculares inscritas en la Constitución. En el choque entre las exigencias de la ciencia y las de la fe, el Estado ideológicamente neutral, no debería prejuzgar en algún modo las decisiones políticas a favor de alguna de las partes. La razón pluralizada de los ciudadanos sigue la dinámica de la secularización sólo en la medida en que es inducida a hacerlo en vista de un simétrico distanciamiento de tradiciones consolidadas y de contenidos de visiones de mundo. Esta razón permanece dispuesta a aprender, sin sacrificar la propia independencia, se mantiene abierta a ambas partes.

El *common sense*, que se crea muchas ilusiones sobre el mundo- dice este autor- debe aceptar sin prejuicios que no debe dejarse ilusionar por la ciencia. Pues las teorías científicas que penetran en el mundo de la vida dejan fundamentalmente intacto el cuadro de conocimientos comunes, que están estrechamente ligados a la auto-comprensión de aquellos que están en grado de hablar y de actuar. Porque cuando aprendemos algo nuevo sobre el mundo y sobre nosotros en cuanto entes en el mundo, se transforma también el contenido de nuestra auto-comprensión. Copérnico y Darwin han revolucionado la imagen geocéntrica y antropocéntrica del universo, pero por otra parte, la destrucción de las ilusiones astronómicas ha dejado en el mundo de la vida menos huellas de cuantas ha dejado la desilusión biológica sobre la posición del ser humano en la historia natural. Los descubrimientos científicos parecen inquietar más nuestra auto-comprensión cuando más de cerca se refieren a nuestro cuerpo. Por ejemplo, las investigaciones sobre el cerebro nos informan sobre la fisiología de nuestra conciencia. Esto modifica en alguna medida la conciencia intuitiva de ser nosotros los actores de lo que hacemos, o la conciencia de la capacidad de entender y de querer que acompaña a cada uno de nuestros actos.

Si con Max Weber intentamos mirar los inicios del “desencanto del mundo”, podemos distinguir lo que está en juego. La naturaleza es despersonalizada en la medida en que se le hace accesible a la observación objetivante y a la explicación causal. La naturaleza investigada sólo científicamente no entra más en el sistema de relaciones sociales de las personas que viven, hablan e interactúan entre sí, que se atribuyen los unos a

los otros intenciones y razones. ¿Qué sería de esas personas si se encuentran poco a poco asumidas por las descripciones científicas? ¿Sucedería que también el *common sense* en fin de cuentas, se dejaría no sólo adoctrinar sino hasta consumir de pies a cabeza por el saber anti-intuitivo de la ciencia? Habermas señala que el filósofo Wilfred Sellars ha planteado esta pregunta en 1960 en conocida conferencia con el título *Philosophy and the Scientific Image of Man*, y ha respondido delineando el escenario de una sociedad en la que los viejos juegos lingüísticos de la vida de cada día han sido puestos a un lado a favor de la descripción objetivante de los fenómenos de la conciencia. Esta naturalización de la mente es una imagen científica del ser humano en el sistema conceptual computacional de la física, de la neurofisiología o de la teoría de la evolución que arranca completamente del contexto social también nuestra auto-comprensión. Esto obviamente puede funcionar sólo si la intencionalidad de la conciencia humana y las normas de nuestro actuar se resuelven sin residuos en una tal auto-descripción. De manera que las teorías necesarias para ello deben explicar, por ejemplo, cómo las personas deben observar o violar las reglas, sean estas gramaticales, conceptuales o morales.

Hay algo que a todos es muy claro, cuando descubrimos que alguna persona ha hecho algo que no quería hacer o que no debió hacer, la descubrimos, pero no como objeto de las ciencias naturales. En la descripción de una persona forman parte tácitamente momentos de la auto-comprensión precientífica. Si describimos un proceso en cuanto acto cumplido por una persona, sabemos que describimos algo que no sólo puede ser explicado como evento natural, sino que debe también ser inevitablemente justificado. En el fondo tenemos la imagen de personas que naturalmente participan en interacciones reguladas normativamente y se encuentran en un universo de razones públicas.

Este estado de cosas de la vida cotidiana explica la diferencia entre juego lingüístico de la justificación y el de la simple descripción. La conciencia de ser autores de actos de los que estamos obligados a rendir cuentas, es el centro de una auto-comprensión que se abre sólo a la perspectiva de un interlocutor y se sustrae, en cambio, a la observación científica de tipo revisionista.

La fe científicista en una ciencia que un día pueda no sólo integrar sino desplazar la auto-comprensión personal a través de la auto-descripción objetivante, no es conocimiento científico sino mala filosofía. Ninguna ciencia podrá jamás eximir al *common sense* de juzgar, por ejemplo, cuál deba ser, ante una biología molecular que hace posibles las manipulaciones genéticas, nuestra reacción ante la vida humana de las personas.

### Disposición cooperativa entre las partes

El *common sense* está vinculado a la conciencia de personas que están en posibilidades de tomar la iniciativa, de cometer errores y de corregirlos. Afirma, por tanto, una perspectiva autónoma ante la ciencia. Esta misma conciencia de una autonomía que desde un punto de vista naturalista no podemos aferrar, por otra parte, funda la existencia de una tradición religiosa de cuyos contenidos normativos aún nos alimentamos. El Iluminismo científico parece jalar de su parte un *common sense* instalado de manera estable en el edificio del estado de derecho democrático, construido sobre la base del derecho natural. Pero también el derecho natural igualitario tiene raíces religiosas –en el modo de pensar que coincide con la afirmación de las grandes religiones universales. Esta legitimación iusnaturalista de derecho y política se nutre de fuentes de la tradición religiosa que desde hace tiempo se han convertido en profanas. Ante la religión el *common sense* democráticamente iluminado insiste en fundamentos que son aceptables no sólo para los miembros de una comunidad de fieles. Por esto, el Estado Liberal puede suscitar en los creyentes la sospecha de que la secularización occidental es una vía de un solo sentido, que deja a sus espaldas la religión.

El límite entre las razones religiosas y las seculares es móvil. Por ello la fijación de la controvertida frontera debería ser entendida –dice Habermas– como una tarea de cooperación, en que cada una de las partes se disponga a aceptar la prospectiva de la otra.

El *common sense* democráticamente iluminado no es algo singular. Describe más bien la constitución mental de una esfera pública polifónica. Las mayorías seculares no tienen el derecho de hacer prevalecer sus decisiones si antes no han prestado atención a las objeciones de los oponentes que se sienten heridos en las propias convicciones religiosas. Deben considerar esas objeciones como una especie de veto que pide detenerse y permite verificar las enseñanzas que se pueden eventualmente recabar de la oposición.

### Aprender del pasado

La situación actual, según Habermas, puede llevar a una posición razonable: tomar distancia de la religión sin cerrarse a su prospectiva. Los hijos incrédulos de la modernidad, en sucesos como el de las torres gemelas, se sienten culpables en diferentes grados y parecen necesitar más de cuanto les pueda ofrecer la tradición religiosa traducida en términos seculares – como si el potencial semántico de esa tradición aún no se hubiese acabado. Esta posición puede guiar en la justa dirección el desenvolverse de una sociedad civil afligida por el conflicto cultural. La sociedad post-secular

prosigue, en relación a la religión, el trabajo que la religión en su tiempo ha realizado en relación al mito. Sensaciones morales que hasta ahora han tenido una expresión suficientemente diferenciada sólo en el lenguaje religioso, pueden encontrar una resonancia general cuando se logre una formulación capaz de salvar lo que casi se ha olvidado, aunque sea implícitamente añorado. Una secularización no destructiva se alcanza en la traducción. Esto es lo que Occidente, en cuanto potencia secularizante a escala mundial puede aprender de la propia historia.

### Conclusiones

En los inicios de la segunda mitad del siglo XX se habló con profusión de religión, pero relacionada con la secularización que, para algunos, tendía a borrarla, para la mayoría era una manera de llevar adelante lineamientos establecidos en la Biblia. Después de medio siglo, en el escenario del siglo XXI, la pareja contemporáneo/no contemporáneo o de sincrónico / asincrónico permite entender el fenómeno de la paradójica copresencia y cohabitación conflictiva de universalización y diferenciación, en un universo plural-global que se ha convertido en incomprensible para el viejo paradigma socio-económico de la modernización, que todavía se tomaba en cuenta hacia los años cincuenta y sesenta del siglo pasado.

Se ha hablado del proceso de globalización sobre todo entre actores particularmente sensibles a sus implicaciones culturales e identitarias, en términos de “interpretación entre universalización de lo particular y particularización de lo universal” (Robertson, 1992: cap. 6). Habermas, en términos de una verdadera y propia paradoja temporal considera nuestro mundo contemporáneo, permeado de globalización, como un entramado complejo de asincronía de lo sincrónico y de sincronía de lo asincrónico. A través de esta doble relación, de este paradójico “vínculo de oposición” se explica la conspiración sucedida el 11 de septiembre. Es posible una no-contemporaneidad y también una letal “sincronía” entre motivaciones y medios, entre “fe” y “técnica”. Hasta aquí podemos ver lo que distingue la lógica, pero esto no es suficiente. Su coherencia no lo explica todo, esto se logra cuando el caso es reconducido a la dinámica simbólica que opera a sus espaldas. Para llegar a esto es inevitable recurrir a otras dos categorías que menciona Habermas, las de secularización y modernidad.

Decíamos que para los teólogos del siglo pasado la secularización no es un proceso lineal, acumulativo e irreversible, es más bien una dinámica discontinua y abierta, es de una ambivalencia estructural que reconduce a una situación bifronte. Secularización no denota un genérico e indiferenciado proceso de modernización. Más bien se refiere –como lo muestra su genealogía- a la conquista evolutiva representada por el divorcio

de la fe y la política; la separación de religión y estado. En virtud de esta restitución del concepto de secularización a su originario ámbito jurídico-político, Habermas puede distinguir la raíz del conflicto en una secularización impuesta, despiadada e irreverente, que ha producido efectos de violento desarraigo. Si no se toma en cuenta esta premisa, se puede tener la sorpresa de encontrar en el escrito de un tenaz partidario del proyecto moderno un diagnóstico análogo al de un intelectual antimoderno. El proceso que en los países avanzados de Europa fue visto como “destrucción creativa”, en las condiciones radicalmente diversas de los países árabes islámicos no ha ocasionado ciertamente “ninguna concreta compensación al dolor causado por la destrucción de formas de vida tradicionales”. De aquí nace un sentimiento de anomia y frustración que no se puede explicar con la simple, aunque indiscutible circunstancia de la pobreza y la indigencia material. El paso de la miseria al odio y del odio a la organización estratégica de la hostilidad no es para nada mecánico. La constatación de la diferencia temporal tampoco parece suficiente. Esto por la decisiva razón de que esa diferencia no existe sólo entre occidentales y los que no lo son, sino que existe también entre los occidentales, y esto depende de la ambivalencia congénita del proceso de secularización.

El núcleo de la argumentación de Habermas tiende a unir su lado crítico-diagnóstico con el constructivo, busca una solución que pueda afrontar la nueva tensión entre religión y política que se manifiesta en el corazón mismo de las sociedades democráticas occidentales. La tensión de nuestro tiempo puede entenderse como derivada de una secularización “destruktiva”, puramente “aniquiladora”, animada por la pretensión —en apariencia estética y racionalmente “desencantada”, en realidad fundamentalmente metafísica— de eliminar de cuajo la fuente de sentido construida por la fe y convicciones religiosas. El conflicto de la sociedad post-secular se perfila, en consecuencia, como una especie de oposición especular entre dos fundamentalismos: el religioso que pretende “guiar” el orden jurídico-democrático haciendo valer las propias “verdades últimas”, y el técnico-científico que ignorando la diferencia que hay entre el juego lingüístico de la “justificación” y el de la “descripción”, pretende absorber, sin dejar residuos, el ámbito de las divergencias y decisiones morales en un sistema de decisiones fundamentalmente vinculadas.

La tercera vía de Habermas para lograr una solución al paralizante y tendencialmente destructivo contraste se articula en dos direcciones: en el plano teórico se trata de superar la idea de la secularización que parece conducir a un callejón sin salida. Mientras para las dos lecturas de la secularización —la sostenida por los tecno-científicos del “desencanto” y la



de grupos eclesiásticos fundados en la “fe”- cada conquista de cualquiera de ellas puede lograrse sólo a costa de la otra, Habermas considera que es necesario afirmar un concepto de secularización en el que el verdadero “desencanto”, si es en verdad inconciliable con cualquier pretensión dogmática “fundamental”, no por ello contrasta con la fe, o en general, con creencias en valores últimos; al contrario, se sirve de estos como polo de tensión y de confrontación constante. En el plano político se trata de entender la secularización más allá de la antítesis especular de paradigma “destructor” y paradigma “restaurador” en clave de traducción. Es decir, como valoración y transvaloración de contenidos religiosos en valores y criterios conformadores de una “esfera pública” que se alimenta no sólo de armonía, sino sobre todo de “disonancias”. Una vez “traducidas” al léxico secular, las intuiciones que provienen de la fe tienen algo que decir aun a quien —recordando un típico motivo weberiano, dice Habermas— sea desentonado en materia de religión. A través de una traducción de principios provenientes de las grandes religiones se pudo afirmar en Occidente el “derecho natural igualitario” que está en la base de su constitucionalismo. La prospectiva de Habermas parece en sintonía con una significativa tendencia de la ciencia jurídica contemporánea que redefine la doctrina de la constitución en términos de una verdadera y propia “ciencia de la cultura” que, para decirlo en pocas palabras, sostiene que las constituciones modernas no son ni producto de la economía ni fruto de decisiones políticas “infundadas”, sino cristalizaciones del proceso cultural y de dinámicas abiertas de la esfera pública en constante evolución. Para afrontar la nueva dimensión del conflicto, la sociedad “post-secular” deberá estar dispuesta a recibir los elementos de sentido que provienen de las religiones, incluyéndolas a pleno título en un proceso de constante renegociación y verificación cooperativa, tanto de las reglas democráticas, como de los límites entre razones seculares y motivaciones religiosas.

Si es verdad que la modernidad está signada por la “dialéctica incompleta” del proceso de secularización, el solo modo de llevar adelante el proyecto moderno es el de asumir en él la instancia del límite y de la finitud, resistiendo toda tentación de resolver la tensión entre desencanto científico y valores últimos, entre conocimiento y fe.

Para concluir, cabe preguntarse con G. Marramao cómo se podría evitar que la política termine por ubicarse en una “tierra de nadie”, entre una religión que detenta el monopolio de la fuente de sentido y una técnica que tiende a adueñarse del monopolio de las decisiones. ¿No es a causa de la invasión prepotente de la tecno-política que la religión se ha convertido en la comprensión espacio-temporal del mundo globalizado, que la

religión ha regresado como medio privilegiado de la identificación simbólica y en la principal palanca de protesta de la gran masa de la modernidad? (Marramao, 2001:25).

El problema de la identidad se ha convertido en el motor no sólo de la “lucha por el reconocimiento”, sino de la misma lógica y estrategia del conflicto global. En nuestros días es difícil prever el “cómo” y el “cuándo”, en qué forma y tiempo el vacío producido por la ausencia de lo “político” podrá ser llenado, pero es imposible que sea colmado delegando completamente a la religión la gestión de las fuentes de sentido.

*Bibliografía*

Bonhoeffer, Dietrich. (1955). *Ethics*. Macmillan, N. Y.  
Bonhoeffer, Dietrich. (1962). *Letters and Papers From Prison*. Macmillan, N. Y.  
De Coulanges, N. D. F. (1956). *The Ancient City*. Doubleday, N. Y.  
Habermas, J. (2001). “Glaube und wissen” // *Micromega*, Almanacco di Filosofia, No. 5.  
Marramao, G. “La passione del presente”, *Micromega*, Almanacco di Filosofia, No. 5.  
Merleau-Ponty, Maurice. (1953). *Eloge de la philosophie*. Gallimard, Paris.  
Merleau-Ponty, Maurice. (1948). *Sense et non sense*. Ángel, Paris.  
Metz, Johannes B. (1969). *Theology of the World*. Burns & Oates, Londres.  
Mumford, Lewis. (1961). *The City in History*. Harcourt Brace, N. Y.  
Radin, Paul., (ed.). (1957). *Primitive Religion*. Dover, N. Y.  
Richard, Robert. (1967). *Secularization Theology*. Herder, N. Y.  
Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Sage, Londres.

## 6.5. Filosofía, religión y mercado en el mundo neoliberal

(Mario Magallón Anaya)

### Философия, религия и рынок в неолиберальном мире

(Марио Магальон Аная)

**Resúme.** В настоящее время моральные, религиозные, политические и экономические ценности унитарного и закрытого западного модернизма были подорваны новыми формами «слабого» философского мышления постмодернизма, равно как и всеобъемлющим преобладанием тотального рынка; именно отсюда растет одна из основных характеристик посткапитализма: кризис, который исключает из политической, экономической и культурной жизни подавляющее большинство человеческого рода. Противопостояние между Западом и Востоком на мировой арене, было превзойдено историческими обстоятельствами, которые поставили под сомнение священные принципы западного модернизма, осуществляющегося через технологические, научные, коммуникационные, медийные и экономические системы, которые, в конечном счете, виртуализируют человеческое в человек, превращают его в предмет медийного воздействия, в средство, а не в моральную и религиозную цель.

**Resumen:** Actualmente los valores morales, religiosos, políticos y económicos de la modernidad unitaria y cerrada de Occidente han sido nulificados por las nuevas formas de pensamiento filosófico «débil» de la posmodernidad, como el predominio del mercado total; es allí donde hace su aparición una de las características exclusivas del poscapitalismo: la crisis, la cual ha potenciado la exclusión política, económica y cultural de casi la totalidad del género humano, la confrontación Este-Oeste en el sistema-mundo ha sido superada por las circunstancias históricas de una realidad que ha puesto en cuestión los principios sagrados de la modernidad occidental a través de los sistemas tecnológicos, científicos, comunicativos, mass mediáticos y económicos con la relación humana, los cuales, finalmente, virtualizan lo humano en el hombre, lo mediatizan y lo convierten en medio y no en fin de la filosofía moral y de la religión.

**The resume.** Currently, the ethical, moral, religious, political, social, and economic unit and closed the western modernity have been nullified by the new forms of philosophical thought weak postmodernism, such as production, consumption and total market, is makes its appearance where one of the unique features of capitalism and of post-capitalism: the crisis, which has enhanced the political exclusion, economic, social and cultural development of almost all of mankind, the East-West confrontation in the world-system has been overtaken by the historical circumstances of a reality that has challenged the sacred principles of Western modernity through systems technology, science, communication, mass media, social and economic human relations, which virtualize the human and mediate the social subject and turn it into half and not to moral philosophy and religion.

### La religión, la filosofía y la cultura en el neoliberalismo

La confrontación este-oeste en el sistema-mundo ha sido superada por las circunstancias históricas de una realidad que ha puesto en cuestión los principios sagrados de la modernidad occidental a través de los sistemas tecnológicos, científicos, comunicativos, mass mediáticos, sociales y económicos con la relación humana, los cuales virtualizan lo humano y

mediatizan al sujeto social y lo convierten en *medio* y *no en fin* de la filosofía moral y de la religión.

Así, los valores éticos, morales, religiosos, políticos, sociales y económicos de la modernidad unitaria y cerrada occidental han sido nulificados por las nuevas formas de *pensamiento filosófico débil de la posmodernidad*, como los de la producción, del consumo y del mercado total; es allí donde hace su aparición una de las características exclusivas del capitalismo y del poscapitalismo: *la crisis*, la cual ha potenciado la exclusión política, económica, social y cultural de casi la totalidad del género humano.

En el caso de América Latina y del resto de los países pobres en el mundo, los problemas de la crisis han sido hasta la actualidad brutales y devastadores. Francios Houtart señala que este fenómeno podría ampliarse al resto de los países pobres del mundo. "Por doquiera se puede observar un aumento significativo de la pobreza, a la par del enriquecimiento de una pequeña minoría. El llamado sector informal se halla en franco aumento; lejos de significar la descentralización de la iniciativa individual, consiste más bien en estrategias de sobrevivencia por parte de las clase subalternas: la despolitización tiende a generalizarse, lo mismo que la individualización de la cultura, incluso en los grupos sociales más vulnerables desde el punto de vista económico. El neoliberalismo los empuja a encontrar ellos mismos soluciones a su propia suerte, pero las circunstancias son tales que les resulta materialmente imposible llevar estas soluciones adelante" (Houtart, 1997: 11).

La crisis demanda asumir una posición crítica frente a la devastación económica y social global, lo cual no promete ninguna solución a los problemas que las sociedades en la actualidad confrontan y no se encuentran aún los medios para resolverlas. La crisis económica está relacionada con las crisis de la sociedad y de las culturas y, en consecuencia, con la crisis de las civilizaciones, del sujeto social y de la historia moderna globalizada del neoliberalismo.

La reflexión sobre la crisis ha hecho apuntar a Horst Kurnitzky: "La cruzada neoliberal para el retorno al sistema sacrificial del siglo pasado (siglo XIX) resulta en la devastación de sociedades civilizadas en el aumento de la miseria en proporciones nunca antes vistas. La ausencia de una economía política que entienda a la sociedad de un modo integral, con todos sus elementos marginales y manifestaciones culturales, esto es, como sujeto de una economía social ha proporcionado que estemos viviendo una crisis que afecta tanto a la economía como a la sociedad en sus diversas formas de convivencia en su cultura global. En realidad vivimos el fin de una época que nos impone reflexionar por donde nos ha llevado la historia y

hacia dónde queremos ir. Esto nos conduce a tomar decisiones político-sociales de radicales consecuencias, a dar el cambio reclamado por los hechos de la crisis global, por la creciente miseria de la mayor parte de la población mundial, la continua destrucción y liquidación de los recursos, la modificación de todas las relaciones sociales de comunicación en un aislamiento de los individuos y por la atomización de la sociedad y el consecuente incremento de las enfermedades físicas y psíquicas” (Kurnitzky, 1998: 8-9).

Se da la disputa por el poder económico-político y por el control del sistema-mundo, entre el liberalismo y el socialismo, entre el anarquismo y neoliberalismo, desde la diversidad de ideologías neoconservadoras, neoliberales, populistas, socialistas y comunistas. Empero, en todo ello destaca el *pensamiento único* con formas excluyentes, intolerantes, represivas y totalitarias, con aspectos neopopulistas, populistas, social-anarquistas, liberales y autoritarias que amenazan y obstruyen la búsqueda de nuevos horizontes filosóficos, políticos, económicos, sociales y democráticos que permitan la recuperación del ser humano, de la sociedad y de la cultura.

Ello requiere colocar éticamente a *lo humano* como el *centro de todas las actividades sociales y colectivas*; esto es, de la cultura, concebida como el producto de la propia actividad humana, donde se crea y recrea de manera continua la sociedad, la espiritualidad y las nuevas formas de representación social, como nuevas formas de imaginar, de pensar, de reflexionar, de amar, de creer, de soñar y de *utopizar*.

De esta forma podemos decir que “La cultura consiste en la totalidad de los productos del hombre. Algunos de ellos son materiales; otros no lo son. El hombre elabora herramientas de todos los tipos concebibles, mediante las cuales modifica su medio físico y doblega la naturaleza a su voluntad. Del hombre también se crea el lenguaje y sobre su base y por medio del él, un elevado edificio de símbolos que impregnan todos los aspectos de la vida. Hay buenas razones para pensar que la producción de la cultura no material ha marchado siempre de la actividad del hombre en el plano de la modificación física de su medio. Sea como fuere, la sociedad, por supuesto, no es más que una parte de la cultura no material. [...] La sociedad se constituye y se mantiene por obra de seres humanos activos. No tiene ningún ser, ninguna realidad, aparte de esta actividad. Sus pautas, siempre relativas en el tiempo y en el espacio, no se encuentran en la naturaleza ni pueden ser deducidas de una manera específica a partir de la “naturaleza del hombre”.

No obstante, el mundo del ser humano se encuentra imperfectamente programado por su constitución interna. Es un mundo abierto que debe ser moldeado por la propia actividad del ser humano. Pero el ser humano no se

localiza en la relación inmediata dada con el mundo, sino que debe permanentemente buscar establecerla. La internalización de las experiencias internas en la subjetividad implica la facticidad objetiva del mundo social como a la vez, de la facticidad subjetiva de la vivencia de la espiritualidad.

Es decir, el sujeto social encuentra los datos objetivos de su propia conciencia con los del mundo exterior en la sociedad y en las instituciones del Estado. Así, el proceso de la internalización siempre debe ser entendido no sólo como un momento del proceso dialéctico que incluye los momentos de la externalización y de la objetivación.

Por lo demás, asistimos en el sistema-mundo a una atomización de las relaciones sociales en el interior de aquellos grupos cuyas referencias *identitarias* son múltiples, ya sea étnica o geográfica, política o social, no obstante que todos pertenezcan a una categoría social, es decir, a la misma categoría social. Lo cual contribuye a minar la coherencia social y vuelve difícil la organización y la continuidad de los movimientos sociales. De tal manera, se tejen relaciones múltiples que son, al mismo tiempo, de solidaridad pero también de explotación. Esto genera en las relaciones sociales humanas un choque cultural profundo, lo cual ha ido transformando las mentalidades, las formas de representación y de imaginar mundos posibles. Las repercusiones en las instituciones del Estado, en las organizaciones sindicales, campesinas, obreras, de mujeres y en los partidos políticos en la actualidad, se están reproduciendo en cadena. A todo lo cual puede sumarse, un asunto aparentemente poco útil para los mercados y las organizaciones religiosas como es: *la fe*, la crisis moderna de la Iglesia al igual que de los dogmas tradicionales. Los mercados ignoran al ser humano con principios metafísicos y ontológicos y con sed de infinito; las sectas venden adormecimiento a un precio módico: apoyo económico de una audiencia numerosa sumida en depresiones y temores crecientes.

Durante poca más de un siglo los filósofos, los políticos y científicos anunciaron el fin de las religiones, el ocaso de lo sagrado, incluso, la muerte de Dios, el fin de la modernidad unitaria europea, para hacer su aparición el pensamiento posmetafísico. El tercer milenio se inicia con el retorno a lo religioso y a la "resacralización del mundo". Muy poco duraron las propuestas que pronosticaban la sustitución del pensamiento mágico por otro racional y la desaparición de lo religioso de la esfera pública confinándose en la mayoría de los casos, a la conciencia individual. Se pensó que la religión representaba el atraso ideológico de los pueblos y por lo tanto, de su liberación. Esta idea es ingenuamente etnocentrista, dado que se suponía que debía seguir los pasos de Occidente.

Jürgen Habermas ha señalado respecto del pensamiento postmetafísico: “Pero desde una perspectiva posmetafísica, la disputa entre diferentes religiones o enseñanzas cosmológicas sobre quien tiene la razón ya no acepta una solución racional. El pluralismo persistente de las visiones del mundo transforma, en cambio, en estímulo para el desarrollo de una moralidad autónoma y un derecho profano de respeto igualitario para todos; ambos fundados solamente en la razón. La moralidad racional y el derecho se abstienen de privilegiar cualquiera de las formas vinculantes de concepciones de la vida buena. Por lo tanto, sólo pueden “contar” aquellos enunciados que logren acuerdos independientes de los contextos implícitos de las religiones o las cosmológicas” (Habermas, 2008: 15).

Empero, la experiencia religiosa en los últimos cuarenta años hizo evidentes problemas sociales que desmentían el eurocentrismo filosófico-religioso para replantear un nuevo horizonte, donde los más evidentes provinieron del Islam, el crecimiento del llamado fundamentalismo en muchos países desde el Sudán hasta las Filipinas, Chechenia, Egipto, Argelia y la llegada al poder del grupo talibán en Afganistán y el trágico descubrimiento de la red Al-Qaeda después del 11 del septiembre de 2001.

Sin embargo, la presencia pública de lo religioso y su influencia no son exclusivas del Islam. También en el mundo cristiano fue evidente durante las últimas décadas, que la religión regresaba a la vida pública con la llamada nueva derecha cristiana y se constituye en un nuevo factor del gobierno de Ronald Regan, los conflictos en Irlanda entre católicos y protestantes, en la antigua Yugoslavia el signo religiosos contribuyó en los conflictos entre croatas y eslovenos católicos, serbios, montenegrinos ortodoxos y bosnios musulmanes. Como en América Latina la llamada teología de la liberación trajo, a su manera, de regreso a la religión en las luchas sociales y políticas de la región.

Desde el punto de vista religioso puede decirse que en América Latina la polarización social acentuó la polarización política. Por el otro lado, en las masas populares se observan fenómenos diversos, como el nuevo despertar de las religiones sincréticas y de la multiplicación de nuevos movimientos religiosos. En el seno de la iglesia católica se da una renovación religiosa que se expresa en las iglesias populares a través de las comunidades eclesiales de base, generalmente orientadas por agentes pastorales que han comprendido la imperiosa necesidad de una respuesta religiosa a las nuevas situaciones de la economía neoliberal globalizada.

Por otro lado, en el sistema-mundo empieza a tomar fuerza una religión elitista cuyas bases son, sin duda antiguas, pero que se expresan en movimientos religiosos de otra índole, ya sea bajo la forma de una

renovación de las formas clásicas o a través de organizaciones como el *Opus Dei*, las carismáticas, de la Ciudad de Dios, etc. Asistimos al reforzamiento de la institución en el seno de las Iglesias clásicas, especialmente del catolicismo. En América Latina esto se traduce en un endurecimiento hacia la teología de la liberación y de la resistencia organizada en contra de las Comunidades Eclesiales de Base que responden no sólo al esfuerzo de descentralización pastoral, sino también a la recuperación del derecho de los sectores populares, al uso de la palabra.

#### **Entre la religión, el conocimiento religioso y el símbolo**

La racionalidad humana se constituye de la objetividad y de la subjetividad, es decir, de la *extra* y la *internalización* las cuales están regidas por el *logos* de un *nomos* que se expresa en el orden a través de la fundamentación de los principios y de las reglas de orden metafísico. Es aquello concebido como lo propio de la *naturaleza de las cosas*, entendido cosmológica y antropológicamente como el punto de estabilidad del cual derivan las fuentes más poderosas, las cuales son los propios esfuerzos históricos de los seres humanos. Este es el punto en el cual la religión entra significativamente en la empresa humana y para la cual se establece un *cosmos sagrado*.

Este es el mundo de lo intramundano en el estudio del problema de Dios, de la Divinidad, como de la búsqueda del conocimiento teórico-filosófico-religioso sobre el Ser de la filosofía o de la Divinidad teológica. De esta forma, el conocimiento de Dios y del Ser concebido como Totalidad absoluta, sólo es posible desde el saber humano. Por ello, "la filosofía se logrará así en esa pretensión primera: ser un saber desde el hombre, propio del hombre. El habitante de este mundo podrá ahora mirarlo todo – "teorizar"-, también el cielo, o ante todo el cielo, si se quiere. Más desde aquí y para aquí" (Zambrano, 1993: 95).

De esta forma puede decirse que el problema de Dios y la curiosidad del hombre no es otra cosa que la realidad humana misma en su constitutivo problematizador del sentido simbólico de Dios, donde la realización del ser humano adquiere una manera sintética de la supuesta trascendencia. Es decir, ésta se convierte en la experiencia teologal del hombre.

Esta es la representación simbólica de Dios mismo, en la dimensión teologal del ser humano y a lo cual éste se entrega radicalmente a la reflexión de lo suyo. Se trata, pues, de repensar y reformular los problemas religiosos partiendo del punto de vista existencial. Allí, donde el ser humano tiene conciencia de su *yoidad* y, al mismo tiempo toma conciencia de la trascendencia. Pero el ser humano es finito, histórico y por lo tanto imperfecto.



Por ello, cuando reflexionamos sobre la relación entre filosofía y religión es posible encontrar que entre ellas se dan formas opuestas. La religión tiene culto y la filosofía no lo tiene, ni tampoco comunidad dirigida sacerdotilmente, ni santidad en el mundo desligada del resto de la existencia del mundo. "La religión tiende predominantemente a la encarnación viva: la filosofía solamente a la certidumbre eficiente. Para la religión, el dios de la filosofía es pobre, destefido, vacuo; con desdén califica de "deísmo" la actitud filosófica. Para la filosofía, las encarnaciones religiosas son capciosa paliación y errónea aproximación. La religión mira de reojo al dios de la filosofía como mera abstracción: la filosofía desconfía de las imágenes religiosas de Dios considerándolas seducción de ídolos, por grandiosos que estos sean" (Jaspers, 1968: 69).

Sin embargo, no obstante las grandes diferencias entre filosofía y religión tienen puntos de contacto, hasta parecen coincidir, a pesar de que sus manifestaciones sigan repeliéndose, como bien puede verse en los ejemplos de la idea de Dios, de la plegaria y de la revelación. La idea de Dios surgió en Occidente en la filosofía griega y en el Antiguo Testamento. En ambos operó una abstracción enorme, pero de modos totalmente diferentes.

En el pensamiento griego el monoteísmo surge como idea requerida por *criterios éticos y la llegada a la certidumbre con serenidad*. En cambio, en el Antiguo Testamento el monoteísmo surge de la pasión de la lucha por el Dios puro, verdadero y único. La abstracción se opera no mediante la lógica, sino en el ser afectado por las imágenes y las encarnaciones que más esconden a Dios y que lo muestran, luego, oponiéndose a seducciones mediante el culto y fiestas religiosas de muy diverso carácter y la idea de rendir servicio en la ofrenda. Allí donde las fiestas son la embriaguez, el asesegamiento y la satisfacción, donde desde la indiferencia moral se llega a la idea pura. Dios como servicio ante el único Dios viviente.

Sin embargo, las reflexiones filosóficas actuales hacen posible coincidir la filosofía y la teología en la relación con lo profano y en la propia concepción del ser humano.

Así lo expresa el teólogo Karl Rahner: "La filosofía está hoy disgregada en un pluralismo de filosofías. Y precisamente este pluralismo en la filosofía también, este pluralismo que no es posible suprimir ni elaborar intelectualmente, es hoy un hecho que no podemos dejar de lado. Ahora bien, toda teología es siempre un teología de las antropologías profanas y de las propias interpretaciones del hombre, las cuales, como tales, no entran por completo, pero sí parcialmente en estas filosofías explícitas. Y desde ahí vuelve a originarse por fuerza un enorme pluralismo de teologías" (Rahner, Karl, 1989: 24).

Empero, el creyente requiere ir más allá de las meditaciones filosóficas cuya finalidad es explorar el significado del hombre y de Dios a través de un movimiento trascendente hacia a Dios. Estos modos se hacen presentes cuando se habla del Dios de sí mismo, y del hombre. El hablar del hombre como guiado por el hablar de Dios se llama teología, lo cual presupone un nuevo modo de ser en la fe. La teología presupone que el ser humano reconoce su natural deseo en un movimiento hacia Dios (Cf. Luypen, 1967: 77-87).

Es decir, la religión es la “cosmización” del mundo ordenado armónicamente, es el orden de un mundo sagrado entendido como la cualidad del poder misterioso y temible diferente del ser humano, pero relacionado con él, lo cual reside en ciertos objetos de la experiencia. Lo sagrado es algo que resalta respecto de las rutinas normales de la vida cotidiana como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque puede ser dominado y su potencial adaptado a las necesidades de la vida cotidiana de las formas de producción y reproducción de lo material y de lo espiritual.

Es esa relación dialéctica entre lo sagrado y lo profano lo que se constituye en el modo de ser de la religión. Esta relación dicotómica: sagrada-profana de la realidad, cualesquiera que sea la forma como se las relacionen, ésta es propia de la empresa religiosa. Puede afirmarse que toda “cosmización” tiene un carácter sagrado para lo que hoy llamamos civilización. Si contemplamos históricamente la mayoría de los mundos del ser humano, éstos han sido mundos sagrados.

Por otro lado es importante señalar que la sociedad humana en su origen se funda en lo sacrificial y en la muerte. Allí donde las formas humanas de organización económica surgen de la renuncia a las pulsiones y a aquellos aspectos interiores reprimidos del ser humano que se esfuerzan por salir y manifestarse, por salir de alguna manera. De esta modo lo sacrificial es una represión primaria común a todas las sociedades la cual encarna una de las primeras relaciones de producción social.

El principio económico de la analogía con la naturaleza de las relaciones de trabajo y de producción material se transforma en símbolos, en modos de representación simbólica que se transfiguran en mitos, religiosidad popular, representaciones e ideologías, como también, en formas de aprehensión del misterio y de lo desconocido de la subjetividad racional. Es aquí donde adquieren sentido las prácticas de los cultos sacrificiales, las cuales se fundan en la lógica del sacrificio y del ahorro.

#### **La religión y el mercado neoliberal globalizado**

La historia nos enseña que el esfuerzo por encontrar soluciones metódicas y científicas a los problemas de la vida, de la existencia ha sido

precedido con frecuencia, por formas de especulación fundadas en la afectividad y la emoción. Se ha comprobado que el comportamiento humano no está determinado únicamente por las funciones conscientes, sino también por las inconscientes, porque ambas son el basamento de las acciones humanas, de la existencia, de la vida social y colectiva.

De este modo, se abrió el camino al desarrollo indefinido de las fuerzas operatorias y a la escisión entre el orden íntimo y el orden de las cosas, lo cual tuvo como efecto la liberación de la producción de su fin arcaico y la destrucción improductiva de su excedente material y de las reglas morales de la mediación de sistemas de relaciones capitalistas. El excedente de la producción ha sido consagrado al crecimiento del equipo productivo y al desarrollo científico y tecnológico, a la acumulación capitalista o poscapitalista.

Ante este panorama las condiciones de cautiverio y opresión que se denunciaron por parte de los diversos movimientos liberacionistas en las décadas del sesenta, setenta, ochenta y noventa del siglo pasado en América Latina, donde sigue presente la lucha y la militancia por la liberación, este ha sido el horizonte desde el cual enmarcar la lucha por el cambio social. Hoy la liberación integral se ha convertido y deberá ser un proyecto mundial, pero, en nuestra realidad adquiere matices muy especiales, allí donde la liberación es de suma urgencia. Latinoamérica, aunque no es la región más pobre a nivel mundial, si es la de mayor desigualdad.

El proyecto neoliberal y globalizador ha tenido una diversidad de impactos, más bien negativos que positivos, en la región latinoamericana como en el sistema mundo, donde destacan de manera especial: la explotación, la miseria, la exclusión, la contaminación, el desempleo, la violencia y la muerte. Además de que se profundiza cada vez más la brecha entre ricos y pobres, entre el Norte rico y opulento y el Sur pobre, miserable, devastado ética y ecológicamente injusta y desigual.

Sin embargo, Max Weber ya había señalado que la modernidad al echar por tierra las creencias religiosas promovió fenoménicamente, el *desencanto del mundo de las cosas*. No obstante esto, y a pesar de la secularización y de la crisis de las religiones es posible percibir en la actualidad, un fortalecimiento del fenómeno religioso y una efervescencia, tanto de las formas tradicionales, como de las nuevas manifestaciones religiosas, algunas de las veces positivas y otras, no tanto. En esto último destacan de forma especial, los fundamentalismos en las religiones tradicionales como el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, todos ellos constituyen fanatismos radicales de índole conservadora, intransigentes e intolerantes, los cuales en lugar de propiciar el diálogo entre religiones y con el mundo externo y

profano, pretenden imponer sus particulares visiones del mundo, de la realidad, de la sociedad y de los individuos. En este sentido puede decirse que las tradiciones religiosas constituyen una de las grandes distorsiones de *lo religioso* orientadas en muchos de los casos, a favorecer la sacralización del poder para justificar las injusticias en la sociedad dividida y jerarquizada. “Puede decirse, pues, que la religión ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana de construir mundos. La religión representa el mayor alcance logrado por la autoexternalización del hombre, por su infusión a la realidad de sus propios significados. La religión supone que se proyecta el orden humano sobre la totalidad del ser. Para expresarlo en otros términos, la religión es el audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo” (Luypen, 1967: 43).

Sin embargo, como bien advierte el filósofo y sociólogo de la religión Luis Gerardo Díaz Núñez, la religión es un fenómeno positivo y negativo para la vida humana y social donde existe, permanentemente el peligro de la polarización.

Es por ello que “la religión sin duda es un fenómeno complejo, delicado, peligroso, altamente explosivo y al mismo tiempo significativamente competente para afectar la vida humana de forma positiva frente a la ausencia de sentido trascendente, ante la angustia, el miedo de las experiencias negativas. Constituye aún el horizonte donde los seres humanos pueden calar en su humanidad y solidaridad; (porque es) el escenario donde proyectar su vida”. (Díaz, 2007: 102)

De tal manera puede decirse que la “cosmización” del orden del universo y del mundo de las cosas y de los seres humanos supone identificar este mundo humanamente significativo con el mundo en sí. La existencia humana es de manera esencial e inevitable, una actividad externalizadora. Toda sociedad humana está empeñada en la empresa que nunca se completa, como es la de construir un mundo humanamente significativo.

Así el viejo problema de la filosofía va de la intuición a la clarividencia en la búsqueda de certezas, a la solución de los problemas de la vida y la permanente amenaza de la fragilidad de la intuición racional. De tal manera, la razón adquiere un carácter de debilidad y de inconsistencia, que dialécticamente y procesualmente irá del error a la verdad y a la construcción de sentido.

De este modo puede decirse que para la filosofía la moralidad religiosa aparece como algo impreciso, desde lo cual se buscan hallar las condiciones y la deducción de los preceptos religiosos. Por eso, la filosofía no inventó los problemas fundamentales de la vida, sino que éstos han existido en todos los tiempos, los cuales han sido legados a ésta por las religiones. Allí donde las religiones han sido el legado de imágenes, de representaciones, de

imaginarios sociales y de mitos ancestrales del inconsciente colectivo y de la subjetividad humana. Allí donde “la Filosofía, en suma no es más que un ensayo insuficientemente metódico para traducir en lenguaje conceptual las imágenes religiosas” (Diel, 1959: 17).

Así alcanzado el límite del crecimiento imperial global, las mediaciones ideológicas, políticas, sociales y religiosas han hecho intervenir relaciones de otro carácter no menos ambiguas pero, más complejas. Teóricamente, el uso de la producción fue subordinado a la moral, pero la moral y el mundo divino se interpenetraron profundamente. El mundo divino sacó su fuerza de una negación violenta que condenaba y permaneció divino, aunque se confundió con el fundamento real de la moralidad y, por lo tanto, con el orden de las cosas. “En su origen, la palabra dinero no significa otra cosa más que sacrificio. Las primeras formas de dinero aparecen en dos importantes rituales confirmadores de la cohesión social y de sus continuas recomposiciones: el ritual del matrimonio y el funerario. Por eso los campos sepulcrales eran lugares de culto, donde posteriormente se instalaría el mercado. Como en la Ágora de Atenas y en todas las áreas de los templos donde se originó el dinero. Además de la adoración y el intercambio con otros mundos, la función de los camposantos era el intercambio material, cuando los fieles llevan sus objetos sacrificiales y participan en la fiesta del sacrificio” (Kurnitzky, 1998: 13–14).

De esta manera, las imágenes, las representaciones, los mitos y lo simbólico del sacrificio no pueden verse fuera de la conexión sacrificial utilitaria, como tampoco de la base simbólico-religiosa sacrificial del mercado y del dinero, no puede verse fuera del ritual funerario y su relación con la festividad fúnebre, como de la feria y del mercado del pasado histórico.

El ser humano es un ser que requiere de mediaciones de muy diverso carácter: históricas, sociales, culturales, políticas y simbólicas, todas consideradas como dimensiones profundamente humanas. El ser humano es un ser histórico, social, cultural y simbólico. Porque, como bien apunta Ernst Cassirer, la dimensión propiamente humana es lo simbólico.

El ser humano vive una realidad que va más allá de de lo material, lo objetivo, de lo sensitivo, vive en un universo simbólico. Por lo tanto, el ser humano busca en el símbolo y en toda la carga de construcciones simbólicas expresas, en los imaginarios sociales y en las representaciones colectivas, un sentido trascendental (Cf. Cassirer, 1994: 45–49).

Es allí donde el mercado concebido como institución social del espacio al sacrificio y a las tentaciones, por el cual se busca romper con los límites de las restricciones sociales, allí donde el mercado se convierte en el lugar donde el orden social restrictivo deja de ser funcional. Es, por esta ruptura

con el orden, que el mercado todavía se asocia en algunas culturas con las fiestas libertinas. Así, el amor, el robo y el comercio no son sólo los intereses que reúnen a los seres humanos en el mercado, sino que son elementos esenciales en la formación de las sociedades.

Así, pues, la religión es el ejemplo más relevante de la naturaleza simbólica del ser humano. La búsqueda de la explicación y del sentido del mundo, como la historia y la vida misma encuentran en la religión, aún desde las formas primitivas hasta alcanzar la actualidad, la posibilidad de una realidad natural, numinosa, sagrada, de auténtica *hierofanía*. Allí donde radica ese algo eterno, la religión le permite sobrevivir y le ha dado, a lo largo de la historia, cierta unidad, personalidad, identidad pues le permite reafirmar sentimientos e ideas colectivas.

La historia y las acciones humanas se han convertido en los instrumentos dominantes mediante los cuales la “nomización” del sufrimiento y del mal, están siempre presente. Porque ninguna sumisión a la voluntad de Dios, ninguna por la mediación de la figura de Cristo ni ninguna expectativa debida a la acción divina sirven para aliviar la mayoría de las angustias de los seres humanos.

Así, los mundos que el ser humano construye están siempre amenazados por las fuerzas del caos, de la anomia y, finalmente, por el hecho inevitable de la muerte. A menos que la anomia, lo sacrificial y la muerte puedan ser integrados en la base y en las normas de la *onticidad* de la vida humana, ésta será incapaz de mantenerse frente a las exigencias tanto de la historia colectiva como de la biografía individual, porque todo orden humano es una comunidad frente a la muerte y el sacrificio. “Así la religión funciona como administración de lo sagrado; contacto emocional con lo divino, que se exterioriza, que se socializa y se racionaliza. Por ello la dupla fe y razón tiene mucho que mostrarnos respecto de cómo conceptualizamos y simbolizamos estas experiencias, con sus cultos y ritos, con su función de perpetuar, conmemorar, organizar, transmitir, difundir y reactivar una experiencia de vida básica, muchas veces insoportable, efímera y limitada, pero hipostasiada como experiencia universal, plena en el tiempo y en el espacio. Es el barrunto de que la vida humana puede ser plena, intensa llena de sentido, por el potencial simbólico de la religión” (Díaz, 2007: 110).

Por otro lado, los seres humanos en el mundo globalizado han dado su acuerdo a la obra industrial y posindustrial y a aquello que pretende subsistir junto a ella y que tiene el cariz de un soberano depuesto. Los seres humanos se han dejado reducir al orden de las cosas, a objetos materiales prescindibles.

Pero esta reducción generalizada, ese perfecto cumplimiento de la cosa es la condición necesaria para asumir la posición consciente y enteramente

desarrollada del problema de la reducción del hombre a la cosa. Es un mundo donde la cosa lo ha reducido todo, en lo que antaño le fue opuesto se revela la miseria de las posiciones equivocadas y de los inevitables deslizamientos, allí donde la intimidad puede afirmarse sin mayor compromiso con la cosa. Sólo el desarrollo gigante de los medios de producción tiene el poder de revelar plenamente el sentido de la producción, como es el consumo improductivo de la riqueza y de la realización en la conciencia de sí, en los desenfrenos del orden íntimo.

Pero en el momento en que la conciencia que opera ese retorno sobre sí misma, se revela ella misma a sí misma y ve la producción abocada a su consumo, es precisamente aquello en que el mundo de la producción no sabe ya qué hacer con sus productos. "A la contradicción abierta del mundo arcaico sucedió en esas condiciones el acuerdo aparente de un primado nominal de lo divino, consumando la producción y recubriéndole rigurosamente, sin presentar en teoría diferencia con él, este primado no menos nominal: el orden moral, unido a la producción. La ambigüedad de la sociedad arcaica perdura, pero mientras que en la sociedad arcaica la destrucción de los recursos supuestamente favorecía la producción en razón misma de su carácter improductivo (de su carácter divino), la sociedad de la mediación, al darse el fin improductivo de la salvación, quiso alcanzarlo al modo de las operaciones productivas. *La destrucción improductiva guarda de hecho en esas perspectivas equívocas una parte soberana, pero el principio de la operación productiva dominó generalmente la conciencia*" (Bataille, 1991: 95).

Finalmente la crisis económica y la descomposición del sistema-mundo provocaron un cambio en la política económica mundial, al hacerse evidente que el Estado benefactor no podía financiarse más por los caminos acostumbrados y cuando la alternativa socialista había caído en el descrédito total y la recurrencia de viejas doctrinas de salvación hacen presencia. Porque la crisis y la catástrofes siempre han favorecido la creación de atmósferas religiosas dejando en el olvido todos los movimientos sociales que desde la mitad del siglo XX surgieron de la protesta contra el crecimiento salvaje del liberalismo y el neoliberalismo económico, allí donde la crítica a la inhumanidad de este salvajismo, si bien fue insuficiente, no era de ningún modo injusta. El fracaso del experimento socialista ha impedido entender que la economía mundial, por lo menos en lo que se refiere a las metas humanas del liberalismo han también fracasado miserablemente.

La catástrofe situación económica y social en el sistema-mundo, anteriormente monopolizada por el Estado liberal, se encuentra en la mayor parte

de la conciencia de los seres humanos y ha generado angustia, y letargo generales, pero no ha dejado de entenderse que toda una época de la economía mundial ha fracasado y todos los imperativos sociales y éticos de la humanidad, que eran el *cemento social* se encuentran en descomposición. Por ello, todo los temas o religiones de moda, desde el posmodernismo hasta el supuesto “fin de la historia” o la entrada a una nueva época de libertad absoluta, con los cuales se intenta explicar la situación actual de la sociedad son solamente la expresión específica de la condición social; son los síntomas de la crisis general en que se hallan, tanto la economía como la sociedad. “En las sociedades en descomposición, a esta selva corresponde una disposición y necesidad de violencia que se descarga en conflictos de religión, de regiones o de naciones, o como violencia cotidiana en las pandillas de *kids* en los patios de las escuelas y en los barrios miserables que llaman la atención de los mass media. También se puede decir: los marginados de la economía ejecutan el neoliberalismo a su manera emulando métodos y valores de los grupos dominantes. Con el abandono de la Ilustración y la reflexión, el liberalismo económico radical dejó todos los fines humanos de la sociedad para convertirse en un apologeta de la brutal lucha de la competencia social. La batalla por la sobrevivencia en su forma desnuda [...] se ha extendido hasta los últimos rincones del mundo. En relación a esto, el proceso de destrucción social no ha generado una reflexión sobre la economía, la sociedad y la historia, acerca de las perspectivas y metas de la vida, sino solamente ha preparado el terreno para la emergencia de nuevos movimientos salvacionistas (Kutnitzky, 1998: 37).

De tal manera, el miedo a las catástrofes y a la fascinación por ellas ha favorecido el surgimiento de movimientos salvacionistas y fundamentalistas los cuales como en la época medieval, protestan contra la miseria y prometen la salida de la crisis mundial. Esto conecta el frente de salvación del Islam con el nuevo fundamentalismo del Vaticano, con las numerosas sectas y movimientos de salvación guiados por los “grandes” gurúes. En este contexto mundial globalizado el neoliberalismo aparece como una variante adicional a las nuevas doctrinas de salvación, todas ellas vinculadas con un consenso común, fundamentalmente antiiluminista.

Es el regreso a los mitos eternos, y la tendencia a la mistificación del mundo parece ser la característica de las doctrinas de salvación posmodernas. Y, en lugar de ilustrar acerca de los fines sociales y de reflexionar en torno a sus perspectivas, se espera que potencias oscuras y místicas salven al mundo, allí donde las desconocidas fuerzas del mercado se regulan por sí mismas.

Esto muestra la debilidad de las diversas posiciones religiosas, lo cual ha sido la consecuencia de haber sufrido la alteración del orden de las cosas sin



haber intentado modificarlo. Las religiones de la mediación la han dejado tal como estaba, para no hacer ni oponerse a los límites de la moralidad, allí donde el orden íntimo no logra destruir el orden de las cosas. Pero este mundo real llegado a la cumbre de su desarrollo puede ser destruido, en el sentido de ser reducido a la intimidad. Se requiere que la conciencia no pueda hacer que la intimidad le sea reductible, empero, que puede reemprender ella misma al *revés* sus operaciones, de suerte que éstas anulen en el último extremo a que ella se encuentra rigurosamente reducida.

La reducción real, la reducción del orden real introduce en el orden económico una inversión fundamental. Se trata, si se ha de perseverar en el orden de la economía, de determinar el punto, allí donde la producción excedente fluirá como un río hacia afuera. Se trata de consumir o destruir los objetos producidos. Pero esto podría hacerse sin la menor conciencia. Por ello hay que perseverar en la conciencia racional clara para que prevalezcan los objetos, efectivamente destruidos, pero que no destruyan a los mismos hombres. La destrucción del sujeto social racional no es algo inevitable, porque no lo es en su forma racionalmente consciente; es por ello que el individuo deberá defender su individuación diferenciadora en la empresa de producción simbólica significativa que lo libere de cualquier forma que mediatice a la existencia y a la vida, a través de oscurantismos, mitos y realidades religiosas salvacionistas.

#### **Bibliografía**

- Bataille, Georges. (1991). *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus Humanidades.
- Berger, Peter. (1969). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Cassirer, Ernst. (1994). *Antropología filosófica*. FCE, México.
- Díaz Núñez, Luis Gerardo. (2007). *Utopía y liberación en América latina: La teología de la liberación. Desarrollos recientes (El desafío globalizador y posmoderno)*. Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos/UNAM.
- Diel, Paul. (1959). *Psicoanálisis de la divinidad*. FCE, México.
- Habermas, Jürgen. (2008). "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?"// *Dianoia*, Vol. LIII, No. 60.
- Houtart, Francios. (1997). *Religión sociedad y mercado en el neoliberalismo (tres ensayos)*, México, CEIICH/UNAM.
- Jaspers, Karl. (1968). *La fe filosófica*. Losada, Buenos Aires.
- Kurmitzky, Horst. (1998). *Veriginosa inmovilidad. Los cambios globales de la vida social*. Blanco y Negro, México.
- Luypen, W. (1967). *La fenomenología es un humanismo*. Lohlé, Buenos Aires.
- Rahner, Karl. (1989). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Herder, Barcelona.
- Zambrano, María. (1993), *El hombre y lo divino*. FCE, México.

## 6.6. Breve ensayo de ateología (Juvenal Vargas Muñoz)

### Краткое эссе по поводу «атеологии» (Хувеналь Варгас Муньос)

**Resúme.** Tema данного эссе восходит к ироническому предложению Жоржа Батая назвать атеологической работу, которая бы притязала на то же самое, что и *Сумма Теологии* Фомы Аквинского, только наоборот: привести доказательства и аргументы о невозможности доказательства существования Бога. В этом смысле, отдаленной предтечей такой задачи, несомненно, был бы Ксенофан из Колофона.

**Resumen.** El tema del presente ensayo se remonta a propuesta irónica de Georges Bataille llamar como “ateología” una hipotética obra que pretendiera lo mismo que la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, pero a la inversa: manifestar algunas pruebas o argumentos que expusieran la imposibilidad de la existencia de Dios. En este sentido, el fundador remoto de esta disciplina fuera, indudablemente, Jenófanes de Colofón.

**The resume.** The theme of the present essay is remounted to the ironic propose of Georges Bataille to call as “atheology” to hypothetical work that would pretend just the same as the *Theological Summa* of Thomas de Aquino, but inversely: to express some proofs or some arguments that would expose the impossibility of the existence of God. In this sense, the remote founder of this discipline, would be, without doubt, Jenofanes of Colofon.

El título del presente artículo refleja una paráfrasis de lo propuesto por Georges Bataille\* respecto a la magna obra de Santo Tomás de Aquino titulada *La suma teológica*. Donde la tesis central de es reconocer la posibilidad de transitar de manera inversa a como lo ha hecho históricamente la tradición religiosa, teológica y filosófica, es decir; si a lo largo de la historia –

---

\* Son innumerables los estudiosos que se han apoyado en las críticas de estos autores para realizar estudios antropológicos sobre este tipo de descargas de los instintos y apetencias humanas depositadas en los Dioses para llegar incluso a justificar el proceder de todo un pueblo respecto a consideraciones tales como la sexualidad, el incesto, la violencia, etc. Un caso bastante interesante se encuentra en Luciano de Samósata, quien en su obra titulada *Diálogos de los muertos* se detiene a revisar una de las “tantas andanzas y escarceos de Zeus con los mortales” y manifestar como lo propuesto por Homero llega a justificar la pederastia hasta el imperio romano. Cuando analiza la obsesión que en determinado momento siente Zeus por un bello joven púber, se trata de Ganimedes, el mito relata cómo en determinado momento “no puede soportar y tolerar más la pasión que en su pecho y mientes despierta la imagen del bello Ganimedes” decide descender del Olimpo y raptar a Ganimedes, la escena siguiente del mito permite observar a un Zeus retozando feliz en su lecho abrazado de la tierna figura de Ganimedes después de poseerlo, y después observamos a Ganimedes escanciando con vino las crateras de los dioses olímpicos, quienes a su vez no dejan de “contemplar y desear la belleza de Ganimedes”, Luciano en tono profundamente sarcástico no deja de mencionar a Zeus como el más grande pederasta que ha existido a lo largo de la historia. Y manifiesta su repudio a la réplica que del comportamiento del olímpico han hecho los hombres además de la justificación de sus actos bajo la premisa de que es un “capricho de dioses” cuando los romanos pudientes toman sus propios Ganimedes para atestar los baños romanos.

al menos en Occidente en los últimos veinte siglos- es la pretensión de fundamentar de diferentes formas y a través de diferentes caminos la idea que expone la necesidad de la existencia de una entidad de orden superior que sirva a la vez como fundamento y punto de partida para explicar el origen y el despliegue del universo como totalidad. Un fundamento fundamentante de todo cuanto existe. El sentido por excelencia dirán los filósofos, la piedra de toque de la reflexión cosmológica, cosmogónica, ontológica y metafísica. La religión y un discurso que desconoce todo orden lógico, -en cuanto la fe es irracional-, la teología y sus huidizas pesquisas, la filosofía y sus pretensiones por traer al ámbito de la razón al ente que por excelencia no se atiende ni se atendrá a definición alguna. Pero así como la idea de Dios conforta y sirve como remanso a pueblos y hombres, de piedra angular de culturas y formas de entender el cosmos, de la misma manera se puede convertir en una idea que atormenta y martiriza al hombre que duda, que pretende mayor claridad, que busca en los recovecos que la misma noción de Dios ha dejado como estela a lo largo de la historia de las culturas. Hombres que también -racional e irracionalmente- niegan la posibilidad de la existencia de una divinidad que explique y de sentido a la existencia del universo. Apostando incluso al marasmo del sinsentido que emerge del desconocimiento y negación de la posibilidad de la existencia de Dios. A estos hombres que dudan se les ha nombrado a lo largo de la historia de manera genérica como ateos es decir sin Dios, pero que duden de la existencia de una divinidad creadora y ordenadora del cosmos, esto no los exime del sentimiento religioso, incluso su ateísmo, es decir su duda es una manifestación del mismo sentimiento bajo la forma de una rebeldía, incluso de reclamo por la ausencia de las hipotéticas "pruebas que demuestren de manera suficiente" la existencia de Dios; atribuyendo la misma a una especie de "delirio" o fantasmagoría que atribula a los hombres obnubilándoles y alejándoles del mundo natural. Aún incluso cuando dichas divinidades se cifran en el mismo mundo natural, dotando a diferentes entidades naturales -árboles, rocas, montañas, etc.-, de condiciones metafísicas que trascienden el mismo mundo natural. No es el objetivo central del presente escrito ahondar sobre posibles distinciones entre las diferentes manifestaciones religiosas entre los pueblos, tampoco profundizar en las distinciones existentes entre los diferentes tipos de religiones, es decir entre los cultos de corte natural conocidos por el mundo moderno como paganismo y los monoteísmos tan extendidos en el mundo en la época contemporánea. Sólo procuraremos exponer de manera sucinta tres consideraciones emparentadas con el ateísmo presentes a lo largo de la historia de la filosofía, ello no significa de ninguna manera que sean las más relevantes, ni mucho menos las más estudiadas y extendi-

das a lo largo y ancho de la misma tradición filosófica. Si bien en la misma tradición existen críticas tal vez más punzantes y contundentes respecto a la existencia de Dios, también es cierto que los pensadores aquí propuestos han cifrado un gran interés por gran cantidad de estudiosos del tema. A continuación nos acercaremos a algunas de las premisas de Jenófanes de Colofón, el antecesor de toda la “filosofía de la sospecha” posterior -Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud- bajo la siguiente consideración. Sus propuestas comparten como núcleo central el reclamo sobre el antropocentrismo imbricado en la noción de Dios, además de la sospecha sobre la manifestación de la divinidad sólo en la conciencia humana y en ningún ente más. Donde la sospecha se cifra justo en el hipotético privilegio humano de ser el depositario de la noción de Dios. Críticas profundas al antropomorfismo y al antropocentrismo occidental, pues es justo la desconfianza en que la conciencia humana sea la depositaria unívoca de la idea de Dios y el sentimiento religioso por ella generada. Dicha sospecha tomada en desconfianza sobre significativo papel de la existencia humana respecto a la cual gira el cosmos. Lo extraordinario de las reflexiones es que justo la duda y la crítica a la posibilidad de la existencia de Dios es que se fundamenta en la conciencia humana como depositaria, renunciando a las posibles manifestaciones de la divinidad en el mundo natural, la revisión de la conciencia humana como constituyente necesario de la realidad es el punto de inicio y llegada de sus críticas teológicas, concluyendo todos ellos que es el hombre el creador de Dios y no a la inversa, la pretensión fundamental es atraer a Dios a la conciencia humana para demostrar que no es el creador sino la criatura que se ha rebelado y sometido a su creador. El hombre a tendido a lo largo de su historia a prosternarse ante sus propias ideas, y la más destacada de ellas es Dios, motivo por el cual, según los filósofos aquí citados la necesidad de revisar la idea de Dios en particular deberá de tener como finalidad última el reordenamiento de las cosas, cuando la criatura -Dios-, tome su papel el universo se restituye y permite al hombre reclamar la existencia.

Varios siglos antes de la era cristiana Jenófanes ya argumentaba en contra de los dioses griegos ser los supremos depositarios de la soberbia humana, al dar a los “felices” figura y sentimientos propios del hombre, -la ira, los celos, la envidia, la soberbia, la lujuria-, buscando exponer de esta manera que los dioses no son otra cosa que creaciones humanas que tienen la función de parapeto ante la aleatoriedad de lo azaroso y contingente que enmarcan la existencia. “Si los caballos tuvieran dioses, seguramente tales dioses forma equina tendrían”. Esta crítica sobre el antropomorfismo de los dioses expuesta por Jenófanes puede ser revisada desde diferentes ángulos; revise-

mos sólo dos de ellos. Las críticas de Jenófanes llevan un mensaje implícito, realmente se trata de denunciar “la perversión y corrupción” de las cuales ha sido objeto el pueblo griego a manos de los poetas venerados por los griegos, se trata de Hesiodo y Homero, para Jenófanes ellos son los auténticos culpables de la errancia y extravío de los griegos, quienes tienen como objeto de culto figuras humanizadas que representan lo más bajo y burdo del hombre mismo, donde la transgresión y los instintos más bajos se representan de forma absoluta, y los culpables de esta situación cultural es en primer término el poeta Hesiodo, quien descarga toda su miseria en el modelaje de los Dioses, Dioses batidos de sangre y transgresión, donde los padres devoran a los hijos bajo el afán del poder, donde los hijos se disputan a la madre para poder perpetuar su monstruoso linaje, donde el universo mismo es únicamente una manifestación muda del horror, del abuso y del extravío, donde el espanto se enmarca como creación y generación de seres calamitosos que no alcanzan a otorgar un sentido fuera de la aberración de la violencia a la existencia humana, donde el sino de los dioses es una energía que se desgasta únicamente en el afán de un reinado de una grandísima oquedad, donde los padres perecen a manos de los hijos y donde la sangre fraterna no llama más que para una autoafirmación que justifica el aniquilamiento. Urano, Cronos, Zeus como la profunda manifestación de la crueldad humana hipostasiada en figuras que de celestes solo tienen la pretensión –también humana- de despejarse de la tierra y remontar por espacios donde el cuerpo manifieste una ligereza que le ha sido negada. La misma crítica respecto a Homero quien a lo largo de la Iliada expone un sinnúmero de Dioses cargados de los más abyectos sentimientos humanos, desde la ira hasta la envidia, donde la vida de hombres y pueblos pende literalmente del estado de ánimo de las diferentes divinidades presentes en el relato, donde los hombres sólo son expuestos como las marionetas que edulcoran las diversiones de los eternos. Homero a lo largo de toda su obra describe detalladamente la forma en la cual los dioses intervienen ahora a favor, ahora en contra de hombres y de pueblos enteros con desdén y siempre sombreados de veleidosas ocurrencias. en la literatura homérica si bien percibimos a los hombres fincar su destino siempre a la sombra protectora de los dioses, también encontramos hombres que se rebelan a los mismos e incluso manifiestan su profundo repudio por la veleidosidad divina, -caso particular de Diómedes-, los ateos son pocos, tal vez Otto, Efilas y Diómedes alcancen esta categoría, pero de inmediato se muestra el repudio del cual son cargados por parte del autor. Decíamos del repudio a la veleidosidad, al destino fincado en estados de ánimo, en dioses dotados de deseos sexuales exacerbados, envidiosos, coléricos, y en más de un caso, cobardes ante los hombres que

\*\*\*\*\*

en determinado momento reclaman la posibilidad de conducir su existencia al margen de las divinidades.

Algunos de los antropólogos más connotados del siglo XX -entre los que se encuentra Levi-Strauss- se reconocen asombrados al realizar las llamadas comparaciones antropológicas entre los diferentes pueblos y culturas objetos de su estudio, desde las diferentes tribus de la polinesia, hasta los pueblos de Mesoamérica, de las antiguas culturas del medio oriente, hasta los pueblos más civilizados del Occidente contemporáneo, donde por las múltiples y sucesivas constataciones concluyen que han existido pueblos sin concepciones técnicas desarrolladas, incluso sin nociones de matemática, o de algún otro saber que les relacione de una manera mediata con el mundo, pero nunca han encontrado comunidades humanas carentes de ideas metafísicas que tengan como trasfondo la idea de una entidad superior, creadora, o generadora de la vida, del cosmos y de la misma muerte. Es decir una idea de divinidad desde las más primitivas hasta los monoteísmos más radicalizados del mundo contemporáneo.

## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ EN LUGAR DE CONCLUSIONES

Манола Сепульведа Гарса, Михаил А. Малышев

Согласно замечанию Гегеля, задача философии религии состоит не в том, чтобы сделать человека верующим, атеистом, или агностиком: она стремится к чему-то большему – прояснить и углубить его сознание. Философию религии нельзя истолковать только в качестве абстрактной функции объяснения религии, равно как и недостаточно указать ради чего она служить. Надо попытаться дать более существенное определение: задаться вопросом: что же она собой представляет? Разумеется, что такой вопрос заранее обречен на неудачу, если он не опирается на данные наук, которые объясняют функциональные, структурные и исторические аспекты религии. Философия религии стремится к кооперации и сотрудничеству с различными дисциплинами. При изучении религии нельзя обойтись без опоры на феноменологию, герменевтику, психологию, антропологию, архитектуру, живопись, музыку и историю религии. И тем не менее, некоторые теологи полагают, что философское и научное изучение религии не содействует глубине ее понимания. Например, Пауль Тиллих утверждает, что предметом философии религии является религия, но последняя сопротивляется превращению в объект философии, ибо переживания и эмоции веры несовместимы с истинами разума и нежелают быть втиснутыми в концептуальные схемы. И тем не менее, авторы рецензируемой книги, похоже, не разделяют подобный подход.

В первом разделе, озаглавленном *Феноменология и герменевтика религии*, авторы считают, что изучение религии не может абстрагироваться ни от феноменологии религиозных фактов ни от герменевтики, которая занимается интерпретацией этих фактов. Они даже полагают, что к упомянутым двум подходам можно прибавить и третий: *аналогическую герменевтику*, которая, с их точки зрения, «поможет нам понять насколько Бог превосходит все то, что мы можем о нем высказать». По их мнению, адекватное объяснение религиозных фактов в соответствующем контексте, поможет вытянуть эту дисциплину из того «философского болота», в котором она увязла. С такой точки зрения, «аналогическая» философия должна делать акцент на *различии*: анализировать то, что свойственно существованию человека: эмотивность, аффекты, веру, не отрицающую при этом и рациональности, какой бы минимальной она ни была.

Феноменология религии – это знание дескриптивное, а не пре-скриптивное: она пытается определить *какие именно факты являются*

истинно религиозными, но в ее задачу не входит определение того являются ли сами эти факты истинными. Это «эпохэ» – вынесение за скобки отношение исследователя к изучаемому предмету – отличает феноменолога от верующего, воинствующего атеиста или теолога, каждый из которых ставит вопрос об основании или легитимности существования религиозных фактов или событий.

Другая важная задача философии религии – разработка проблем гуманизма, путем путем разъяснения вклада Иисуса в развитие морали человека путем преодоления внешнего в пользу внутреннего его богатства, через изживание несправедливости и распространения любви к ближнему. И хотя сегодня последний принцип рассматривается как утопический, тем не менее именно он породил мировое движение христианского духа. Другая тема, анализируемая в данном разделе, связана с обсуждением равноправия женщин в в контексте феминистской теологии латиноамериканского освобождения.

Раздел, посвященный *Религии в истории человеческого мышления*, открывается статьей, анализирующей пророчества Фра Бартоломе де Лас Касаса, который под угрозой божьего наказания требовал реституции земель и благ, незаконно захваченных испанскими конкистадорами и выступал за поддержание мира и справедливости в Новом Свете. Другой мыслитель, рассматриваемый в этом разделе, – это Николай Бердяев, который стремился разрешить проблему мирового зла. С точки зрения русского философа, Бог – это Архитектор Мира, но отнюдь не творец свободы, которая коренится в том «Ничто» которое немецкий мистик Бёме истолковывал как бездонную пропасть. В глубине этой пропасти таится изначальная возможность выбора как добра, так и зла. Бог обладает властью над созданным им миром, но не над свободой, им несозданной, и такая интерпертация снимает с него ответственность за зло, царящее в человеческом мире.

Другая важная тема в изучении религиозных феноменов – это проблема священного, которая, по мнению авторов монографии, сегодня предана забвению или скрыта за своими многочисленными масками. Человек должен неустанно искать смысл священного и только в этом горизонте он может отыскать свет, освещающий его жизненные радости и печали. С точки зрения Мирчи Элиаде, человек обнаруживает проявление священного во всем, что составляет предмет его любви и его потребностей; поэтому в истории человечества трудно указать на предмет или явление, которые бы не рассматривались в те или иные исторические периоды в качестве проявления священного.



Некоторые мыслители считают что «священное», как ключевое слово религиозного сознания, является даже более важным, чем само понятие «Бога». С точки зрения Герберта Хубера, если Бог – это отец религии, то священность – ее мать, а сама религия есть ничто иное как управление священным. И тем не менее, кризис современной эпохи, затронувшего почти все человечество и вытеснившего его наиболее обездоленные слои на периферию политики, экономики и культуры, поставил под вопрос священные принципы современности, свел их в лучшем случае к товарной стоимости или к прагматической утилитарности, отдал их на откуп интересам крупного капитала.

В третьем разделе, озаглавленном *Секуляризация, светскость и псевдорелигия* затрагивается проблема светских псевдорелигий, возводивших в культ разум, человека и историю. Анализ мессианских идеологий с их сакрализацией исторического развития и преклонением перед «идолом» будущего, дает основание для утверждения о том, что утопическое величие коммунистических идеалов натолкнулось на исторические и антропологические границы возможности человека.

В статье о светскости – и толерантности как ее естественном завершении – автор акцентирует внимание на неявном договоре в пользу просвящения, отдававшего предпочтение академическим целям перед личными, партийными или корпоративными интересами. Анализ политико-юридических оснований современного государства определяет светскость как процесс перехода от священных форм легитимации власти к ее демократическим выражениям, и этот переход позволяет понять, что светскость, строго говоря, не исчерпывается отделением государства от церкви. Последнее эссе посвящено ироническому предложению Жоржа Батая назвать «атеологической» воображаемое произведение, которое претендовала бы на то же самое, на что претендовала и *Сумма Теологии* Фомы Аквинского, только наоборот: привести всю возможную сумму доказательств о невозможности существования Бога. В этом смысле, отдаленным предтечей в постановке подобной иронической задачи можно считать Ксенофана из Колофона.

Несмотря на несомненные успехи разума и науки нашего просвященного времени, влияние религии на сознание народных масс заметно не снижается, а напротив, в некоторых странах и континентах даже имеет тенденцию к росту. Если религия – это движение, характеризующее широтой исторической и географической амплитуды, то философия – это, скорее, «камерный жанр», ограниченный и во времени, и в пространстве. И тем не менее нельзя недооценивать значения философии религии. История показывает, что легко воспламеняемые религи-

озные настроения и идеи, не умеряемые критическими и корректирующими инстанциями, способны обернуться духом нетерпимости и фанатизма. Когда религиозные течения исходят из убеждения, будто только они имеют в своем распоряжении прямые свидетельства своих богов, свидетельства, не опосредованные смягчающей критикой философской или теологической мысли, воинствующий дух их сторонников может представлять потенциальную угрозу мирному существованию человеческого сообщества. Философия религии, вкупе со смежными дисциплинами, представляет собой открытую, свободную от каких-либо профессиональных обязательств критическую рефлексию – свидетельство чему тематическая широта ее предмета, из которой испаноязычные авторы предлагают своим любезным читателям сравнительно ограниченную амплитуду.

Мессианиззм – это не только атрибут религиозного энтузиазма, но и по словам Эрнста Блоха, служит символом всякой надежды на наступление лучшего будущего. Анулирование трансцендентного творца отнюдь не означает элиминации бытия человека в его непрерывном трансцендировании в будущее, его стремления приблизиться к священному, а следовательно, и не означает полного искоренения реликтов религиозного сознания. С точки зрения немецкого мыслителя: «Там где существует надежда, там найдется место и для религии».

Статьи настоящей монографии опубликованы в редакции ее авторов, которые располагали полной свободой в выражении своих мнений и убеждений по отношению к религии, а координаторы и рецензенты, со своей стороны, стремились, насколько это возможно, проявлять уважение к индивидуальным особенностям их стиля, за исключением тех случаев, когда способы речевой экспрессии входили в явное противоречие с грамматическими или синтаксическими нормами русского языка.

**Manola Sepúlveda Garza, Mijail Malishev**

Según Hegel, la tarea de la filosofía de la religión no consiste en hacer a los hombre creyentes, ateos o agnósticos: se pretende algo más difícil y complejo: hacerlos lúcidos. La filosofía de la religión, como cualquier otra filosofía, tiene grandes obligaciones contraídas con los verbos ser, conocer y hacer. No basta con describir cómo funciona la religión; tampoco es suficiente desarrollar la idea para qué sirve. Es necesario intentar una definición sustantiva, es decir, la que se pregunte qué es la filosofía de la religión. Por supuesto, esta pregunta está de antemano condenada al fracaso si rechaza la ayuda proveniente de las ciencias que explican los aspectos funcionales, estructurales e históricos de la religión. Lo que se busca es la colaboración de las diferentes disciplinas. No existen estudios de religión sin la ayuda que provenga de la fenomenología, hermenéutica, psicología, antropología, arqueología, arquitectura, pintura, música e historia de las religiones. Y sin embargo, hay teólogos que consideran que el estudio filosófico y científico de la religión es un objeto inapropiado. Por ejemplo, Paul Tillich dice que el objeto de la filosofía de la religión es la religión, pero ésta se resiste a ser objeto de la filosofía, pues las vivencias y emociones de la fe no son compatibles con las verdades de la razón y huyen de sus encasillamientos conceptuales. Y sin embargo, los autores del libro dictaminado, en su mayoría, parecen, no comparten dicho enfoque.

En la primera sección, titulada *Fenomenología y hermenéutica de la religión* los autores consideran que los estudios sobre la religión no pueden prescindir de la fenomenología de los hechos religiosos ni de sus interpretaciones hermenéuticas; incluso, algunos autores, al describir estos dos enfoques agregan un tercero: *la hermenéutica analógica* que, según ellos, “nos ayudará a comprender lo mucho que Dios excede a lo que podemos decir de él”. De aquí se desprende una interpretación del hecho religioso adecuada a su propio contexto para sacar a esta disciplina del “pantano filosófico” en el que se encuentra. Por eso la filosofía analógica de la religión debe optar por la *diferencia*; es decir, por analizar aquello que le es propio: emotividad, afecto, fe, pero sin negar un momento de racionalidad, por mínimo que sea. La fenomenología de la religión es un saber por excelencia descriptivo y no prescriptivo: trata de establecer qué hechos son verdaderamente religiosos, pero no decide si éstos son verdaderos. Este “epoché”, esta puesta entre paréntesis de la actitud del investigador hacia el objeto explorado distingue al fenomenólogo del creyente, del ateo militante o del teólogo que se preguntan por la razón o legitimidad de la existencia de los hechos o acontecimientos.

Otra área importante de la filosofía de religión es el humanismo, en uno de los trabajos se enfatizan algunas aportaciones de Jesús en el desarrollo

moral, la insuficiencia de lo exterior en menoscabo de la riqueza interior humana; el reclamo a situaciones de injusticia; la extensión del amor al prójimo, que ha tenido y tiene gran importancia, a pesar de que en nuestros días esta actitud se considere un tanto utópica. Otro tema analizado en esta sección se refiere a la recuperación de la voz de las mujeres en la intercomunicación teológica y el desarrollo de la teología feminista de liberación latinoamericana.

La sección titulada *Religión en la historia del pensamiento humano* se inicia con el artículo dedicado a las profecías de Fray Bartolomé de Las Casas, que bajo la amenaza del castigo de Dios exigía la restitución de las tierras y bienes apropiados por los conquistados y el mantenimiento de la paz y la justicia en el Nuevo Mundo. Otro pensador tratado en esta sección es Nicolai Berdiaev, quien al intentar resolver el problema del mal, sostiene que Dios fue el Constructor del ser, pero no de la libertad, la cual radica en aquella "Nada" que el místico alemán Böhme interpretó como un "abismo sin fondo". En la profundidad de ese abismo, es donde se oculta la libertad y ahí también se esconde la posibilidad tanto del bien como del mal. Dios posee el poder sobre el mundo creado, pero no sobre la libertad, ya que no fue su obra. Tal interpretación libera a Dios de la responsabilidad por el mal que reina en el mundo humano.

Una de las temáticas importantes en el estudio de los fenómenos religiosos es lo sagrado que hoy en día, como se afirma en uno de los artículos, está olvidado detrás de diferentes máscaras: el ser humano debe buscar el sentido de lo sagrado, pues en tal horizonte podrá encontrar una luz que ilumine la alegría y la angustia de su vida. En esta línea se analizan algunas ideas de Mircea Eliade que insistía que el hombre encuentra las manifestaciones de lo sagrado en todo lo que ama y necesita, de hecho no existiera nada en la historia humana que no haya sido considerado como epifanía de lo sagrado. Algunos pensadores, incluso, consideran que lo sagrado, como palabra clave, es más importante que la noción de Dios. Cómo no recordar aquí el aforismo de Herbert Huber quien dijo que si Dios es el padre de la religión, lo sagrado es su madre, y que la misma religión es la administración de lo sagrado. Sin embargo, en la época contemporánea, la crisis que ha potenciado la exclusión política, económica y cultural de casi la totalidad del género humano ha puesto en cuestión los principios sagrados de la modernidad y todo lo reduce a mercancías o utilidad pragmática subordinada a los intereses del gran capital.

En el tercer bloque titulado *Secularización laicismo y pseudoreligión* destaca el artículo sobre pseudoreligiones laicas que elevaron al culto la razón, el hombre y la historia. El análisis de las ideologías mesiánicas con

su sacralización del desarrollo y de la idolatraría ante el futuro, permiten llegar a la conclusión de que la grandeza utópica de los ideales comunistas se estrelló contra los límites históricos y antropológicos de la posibilidad del ser humano.

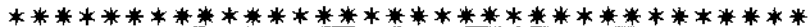
En el artículo sobre laicidad –y tolerancia como su corolario natural–, el autor enfatiza el implícito pacto *ilustrado* que facilita la precedencia de los fines académicos sobre los intereses personales, partidarios, corporativos. Otro autor señala que al fundamentar la razón política-jurídica de Estado define la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas, lo cual permite comprender que ésta, no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias.

El ensayo que concluye la parte hispana de la monografía trata sobre la propuesta irónica de Georges Bataille de llamar como *ateología* una hipotética obra que pretendiera lo mismo que la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, pero a la inversa: manifestar algunas pruebas o argumentos que expusieran la imposibilidad de la existencia de Dios. En este sentido, el fundador remoto de esta disciplina fuera, indudablemente, Jenófanes de Colofón.

A pesar de los indudables avances de la razón y de las ciencias de nuestro tiempo ilustrado, las religiones y su influencia a las masas populares también prolifera. La religión es un movimiento de gran envergadura, mientras que la filosofía sólo conoce pequeños espacios. Ardientes credos religiosos, sin instancias críticas y correctoras, suelen tender a desembocar en intolerancia y fanatismo. Cuando algunas corrientes religiosas parten de la convicción de que disponen de los testamentos literales de sus dioses, sin mediaciones críticas y atemperantes por parte de la filosofía y la teología, su espíritu beligerante siempre representa la amenaza para la convivencia pacífica.

El mesianismo no es sólo un atributo del ardor religioso sino también, en opinión de Ernst Bloch, es un símbolo de toda la esperanza en la posibilidad de la llegada de un futuro mejor. Suprimir el Trascendente no significa suprimir la trascendencia histórica del ser humano. El afán por lo sagrado, que es inherente a la naturaleza humana, no permite eliminar todos los rastros de la conciencia religiosa, por laica o atea que pretenda ser. El pensador alemán lo expreso así: “Donde hay esperanza hay religión”.

Los autores integrantes de esta monografía tuvieron completa libertad de expresar sus puntos de vista y sus convicciones en relación a la religión y a la teología, incluso, los coordinadores y los revisores respetaron la especificidad del estilo de cada autor salvo en los casos cuando ese estilo entraba en contradicción con las normas gramaticales o sintácticas, de la lengua española.



**ТЕОЛОГИЯ И НАУКИ О РЕЛИГИИ  
TEOLOGÍA Y CIENCIAS SOBRE RELIGION  
THE THEOLOGY AND SCIENCES ON RELIGION**

**Монография**

Техн. редактор А.В. Миних

Издательский центр Южно-Уральского государственного университета

Подписано в печать 14.01.2011. Формат 60x84 1/16. Печать трафаретная.

Усл. печ. л. 32,55. Тираж 500 экз. Заказ 6. Цена С.

*Отпечатано в типографии Научно-образовательного центра  
«Комплексные проблемы общественных наук»,  
454080, г. Челябинск, пр. им. В.И. Ленина, 76, оф. 458а.*

