Федеральное государственное бюджетное образовательноеучреждение
высшего профессионального образования
Южно-Уральский государственный университет
(Национальный исследовательский университет)
Universidad Estatal de los Montes Urates del Sur
Научно-образовательный центр «Комплексные проблемы общественных наук»
«Российская ассоциация политической науки», Челябинское отделение
Centro Cientifico-Educativo «Los problemas complejos de las ciencias sociales»
Universidad Autonoma del Estado de Mexico (UAEM, Mexico)
Автономный Университет Штата Мехико
Universidad Nacional Autonoma de Mexico (UNAM, Mexico)
Национальный Автономный университет Мексики
Escuela Nacional de Antropologia e Historia
Национальная Школа Антропологии и Истории

Ф
М735

МНОГОЛИКИЙ ДИСКУРС

DISCURSO POLIFACETICO

Челябинск
2012

ББК87Ф01:Ю + Ю
М735

М735 **Многоликий дискурс:** монография / под общей редакцией В.Е. Хвощева и М.А. Малышева. Россия-Мексика. - Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, Изд-во НОЦ «КЛОН», 2012. - 671 с.

Discurso Polifacetico: Monografia / coordinadores: Vladimir E. Jvoschev y Mijail A. Malishev. Rusia-Mexico. - Toluca, Editorial de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico- 2012. -671 pp.

Современный дискурс многолик. Поэтому не удивительно, что монография отражает его предметное разнообразие и подготовлена авторским коллективом, члены которого работают в различных сферах общественных наук. Мы отдаём себе отчёт в гетерогенности, имманентно присущей анализу дискурса, так как она обусловлена огромным количеством феноменов и событий, развертывающихся во времени и пространстве. Смеем надеяться, что эта новая книга, как и пять предыдущих, изданных в последние годы, еще прочнее укрепит дружеские академические связи между русскими и мексиканскими обществоведами и откроет возможности продвинуться в осмыслении протеистической природы дискурса, углубить методологию, теорию и практику новой междисциплинарной отрасли гуманистики - дискурсологии.

E! discurso contemporaneo es polifacetico, por eso no es sorprendente que la monografia refleje esta variedad tematica y este preparada por un colectivo de autores que trabajan en diferentes esferas de las ciencias sociales. Nos damos cuenta de la heterogeneidad, inmanente al analisis del discurso, porque en esta radica una variedad inmensa de fenomenos y acontecimientos que se despliegan en el tiempo y en el espacio. Al fortalecer los vinculos academicos y amistosos entre los especialistas en ciencias sociales de Rusia y de Mexico, este nuevo libro, como los cinco anteriormente editados en los ultimos aflos, permite abrir nuevas posibilidades en la comprensidn de la naturaleza proteica del discurso y profundizar en la metodologia, teoria y prictica de esta nueva rama interdisciplinaria de las humanidades: la discursologia.

ББКФ01:Ю + Ю

Научные рецензенты:
Dictaminadores cientificos:
Доктор исторических наук, профессор В.С. Балакин
Doctor en Ciencias Histdricas, profesor V. S. Balakin
Доктор политических наук, профессор О.Ф. Русакова
Doctora en las Ciencias Politicas, profesora O. F. Rusakova
Доктор истории, профессор Педро Каналес Г.
Doctor en Historia, Pedro Canales Guerrero

Одобрено Советом Исторического факультета ЮУрГУ
Aprobado por el Consejo de la Facultad de la Historia de la UEMUS
Одобрено Административным Советом Гуманитарного Факультета АУШМ
Aprobado por el Consejo de Gobiemo de la Facultad de Humanidades de la UAEM, Mexico

ISBN 978-5-696-04243-5

© Издательский центр ЮУрГУ, 2012
© Издательство НОЦ «КЛОН», 2012

Содержание

1. Методология и теория дискурс-анализа
1.1. Диалектика дискурсивного и догматического
(Хвощев Владимир Ефимович).....13
1.2. Диоген го Синопа: кинический дискурс
(Флорес Кирос Фидель).....16
1.3. Размышления по поводу дискурса в Философских
исследованиях Витгенштейна и его влияние
на «формальную прагматику» Юргена Хабермаса
(Мисаель Гонсалес Крус).....27
1.4. Дискурс о науке и метафизике
в философском мышлении Карла Ясперса
(Франциско Гонсалес Хименес).....43
1.5. От здравого смысла к поняию или от понятия
к здравому смыслу? Критика Жиллем Делезом
кругового образа классической философии
(Оскар Хуарес Сарагоса).....52
1.6. Дискурс и стиль жизни
с точки зрения Фуко и Агамбена
(Мария Луиза Бакарлетт Перес).....60
1.7. Научная статья как риторический дискурс:
изобретательность и порядок
(Хуан Карлос Кармона Сандоваль).....70
1.8. Философия образования -
анализ педагогического дискурса
(Герман Иван Мартинес Гомес).....88
1.9. Дискурс об истории будущего:
Николай Бердяев и Новое Средневековье
(Педро Хосе Инохоза Гутиерес).....102
1.10. Интеракциональная природа дискурса
(Селезнева Лариса Васильевна).....115
1.11. Законы бытия в контексте дискурса
прошлого и настоящего
(Предеина Мария Юрьевна).....122

1.12. Дискурсивная природа института
гражданского воспитания
(Аманова Ляля Мугалимовна).....126

2. Теологический дискурс
2.1. Морально-католический теологический дискурс
перед лицом развития человечества
(Мигель Анхель Собрино Ордоньес).....130
2.2. Иммануил Кант: Религия «практического разума»
(Малышев Михаил Алексеевич).....150
2.3. Теология освобождения
и католическая церковь в Никарагуа
(Хуан Монрой Гарсия).....163
2.4. Ностальгия по Абсолюту. От религии к светскости
(Эрминио Нуньес Вильявисенсио).....179
2.5. Учение Златоуста о бедности и богатстве как попытка
изменения коллективных представлений по данному вопросу
(Логиновский Сергей Сергеевич).....191
2.6. О диалектической природе
десакрализации теологического знания
(Мирошниченко Мария Ильинична).....205
2.7. Заповеди декалога и Нагорной проповеди:
теологическая и религиоведческая интерпретации
(Вишев Игорь Владимирович).....223
2.8. Теология экстремистского сознания
(Глухарев Дмитрий Сергеевич).....246
2.9. Шахматная игра и церковь
(Гутенев Максим Юрьевич).....257
2.10. Сектантство в постсоветской России в 1990-е гг.
(Козель Анастасия Александровна).....270
2.11. Специфика и взаимосвязь теологического мышления
в православии, католичестве, исламе
(Беспечанский Юрий Васильевич).....275

3. **Социально-политический дискурс**
3.1. Дискурс экономического роста в Мексике:
альтернативное предложение
(Эдуарде Лория и Хорхе Рамирес).....289
3.2. Праздничное шествие,
посвященное мексиканской революции, как дискурс
(Манола Сепульведа Гарса).....296

3.3. Традиционный и антифундаменталистский подходы
к анализу политического дискурса
(Соломина Екатерина Владимировна)……304
3.4. Влияние глобализации
на мировоззренческие основы российского общества
(Форсова Наталья Клавдиевна)……309
3.5. Особенности формирования научного дискурса
изучения «электронного правительства»
(Бондаренко Сергей Васильевич)……315
3.6. «Электронное правительство»
как источник институциональных конфликтов
(Квятковская Елена Игоревна)……328
3.7. Региональные аспекты
формирования политических образов
(Артёмов Антон Викторович)……335
3.8. Сравнительный анализ современных концепций
модернизации политической системы России
(Храмцов Дмитрий Александрович)……353
3.9. Институционализация диалога государства
и гражданского общества в социально-политическом
дискурсе современной России
(Зайцев Александр Владимирович)……359
3.10. Политический дискурс «тандема» и механизмы
публичного продвижения «тандемократии» в России
(Побединский Игорь Михайлович)……371
3.11. Некоторые дискурсивные аспекты анализа права
(Пономарёв Алексей Михайлович)……386
3.12. Пенитенциарный дискурс в России
(Евсеев Иван Валентинович)……397
3.13. Террористические акты в России в конце XX в.
на страницах школьных учебников:
проблемы нового дискурса
(Сибиряков Игорь Вячеславович)……418

4. **Антропологический дискурс**
4.1. Дискурс по поводу «признания»
(Малышев Михаил Алексеевич, Манола Сепульведа Гарса)……426
4.2. Дискурс тела в контексте концентрационного лагеря
(Виктор Эдуардо Санчес Луке)……440
4.3. Введение в антропологию водных ресурсов
(Франциско Реса Госалес)……452

4.4. Вопрос: что есть человек с высоты птичьего полета
(Хувеналь Варгас Муньос)……466
4.5. Дискурс по поводу антропологии истины и этос человека
(Роберто Андрее Гонсалес Инохоса)……478
4.6. Посмертные фрагменты Ницше -
прелюдия к Рождению трагедии
(Хосуё Мансано Арсате)……492
4.7. Клемент Россет: «природа» приведение божества
(Кристофер Моркечо Санчес)……506
4.8. От понимания взаимосвязи природы и человека -
к чувственному пониманию природы и его роли
как фактора оздоровления
(Гертнер Светлана Владимировна)……514
4.9. Понятие гендерной маргинальное™
в контексте теории социальной маргинальное™
(Антонова Наталья Викторовна)……522
4.10. Философско-антропологический генезис
«прагматического человека»: формы жизни,
императив согласия и языковой абсолют
(Панов Сергей Владимирович, Ивашкин Сергей Николаевич)……533
4.11. Проблемы дискурса о личности и правлении Николая П:
критика и апологетика
(Апрелева Виктория Александровна)……538

5. Культурологический дискурс
5.1. «Индейский» дискурс Антонина Арто
как палингенез человека
(Виктор Мануэль Эрнандес Торрес)……554
5.2. Формы барочного дискурса
в гватемальской скульптуре *Распятого Ребенка*
(Карлос Альфонсо Ледесма Ибарра)……571
5.3. Испания на рубеже XIX и XX веков
в контексте истории мировой культуры
(Попенко Елизавета Сергеевна)……
5.4. Инвестиции и модернизация российского общества:
социально-философский анализ
(Комарова Людмила Викторовна)……591
5.5. Обоснование философской концепции фильма
(Пеннер Регина Владимировна)……598

5.6. О специфике форм
современного художественного мышления
в пространстве культуры Южного Урала
(Трифонова Галина Семеновна)....605
5.7. Традиции и новации
в современном искусстве Златоустовской гравюры
на металле (рубеж XX-XXI вв.)
(Коломейко Татьяна Васильевна)....611
5.8. Значение Всемирных выставок XX в.
Советского периода в развитии камнерезного
и ювелирного искусства Урала
(Огурцова Наталья Витальевна)....617
5.9. Кибернетический организм: проблема пластичности
природы человека на материале
научных трудов и художественных произведений
(Дыдров Артур Александрович)....628
5.10. К вопросу о необходимости формирования
межкультурной компетенции будущих специалистов
по связям с общественностью
(Цеунов Константин Сергеевич)....633
5.11. Формирование у студентов безопасного поведения
при выполнении самостоятельной работы
(Натарова Дарья Вячеславовна)....637
5.12. Становление метрологии
в России и Украине (XVI-XVTI в.)
(Храмова-Баранова Елена Леонидовна)....642

Вместо заключения....651

Информация об участниках проекта....653

Indice

1. Metodologia y teoria del analisis del discurso
1.1. La dialectica de lo discursivo y lo dogmatico
(Jvoschev Vladimir Efimovich)....13
1.2. Diogenes de Sinope: discurso cinico
(Flores Quiros, Fidel)....16
1.3. Reflexiones en torno al discurso de
Investigaciones filosoficas de Wittgenstein y su influencia
en la "pragmatica formal" de Jiirgen Habermas
(Gonzalez Cruz, Misael)....27
1.4. Discurso sobre ciencia y metafisica
en el pensamiento fflosofico de Karl Jaspers
(Gonzalez Jimenez, Francisco)....43
1.5. *(Jiel* sentido comun al concepto o del concepto
al sentido comun? La critica a la imagen circular
en filosofia clasica por Gilles Deleuze
(Juarez Zaragoza, Oscar)....52
1.6. Discurso y forma de vida.
Un acercamiento desde Foucault y Agamben
(Maria Luisa Bacarlett Perez)....60
1.7. EL articulo cientifico como discurso retorico.
Inventivo y dispositivo
(Carmona Sandoval, Juan Carlos)....70
1.8. La Filosofia de la Education:
analisis del discurso pedagogico
(German Ivan Martinez Gomez)....88
1.9. El discurso sobre la historia por venir:
Nikolai Berdiaev y su Nueva Edad Media
(Hinojosa Gutierrez, Pedro Jose)....102
1.10. La naturaleza interaccional del discurso.
(Selezneva Larisa Vasilievna)....115
1.11. Las leyes del ser en el contexto del discurso pasado y futuro
(Predeina Maria Iurievna)....122

1.12. La naturaleza discursiva del Instituto de la Educacion Civil
(Amanova Liala Mugalimovna)..... 126

2. **Discurso teologico**
2.1. El discurso teologico moral catolico
frente al desarrollo de la humanidad
(Sobrino Ordonez, Miguel Angel).....130
2.2. Immanuel Kant: La religion de la "razon practica"
(Malishev, Mijail).....150
2.3. La teologia de la liberacion y la Iglesia catolica en Nicaragua
(Monroy Garcia, Juan).....163
2.4. Nostalgia de Absolute De la religion a la laicidad
(Nunez Villavicencio, Herminio).....179
2.5. La doctrina de Crisostomo sobre la pobreza y la riqueza
como un intento de transformation de las representaciones
colectivas sobre dicho fenomeno
(Loguinovski Serguei Sergueievich).....191
2.6. Sobre la naturaleza dialectica de desacralizaci6n
del conocimiento teologico
(Miroshnichenko Maria Illinichna).....205
2.7. Los mandamientos del Decalogo y la Predica
de la Montana: interpretaciones teologicas y religiosas
(Vishev Igor Vladimirovich).....223
2.8. Teologia de la conciencia extremista
(Glujarev Dmitri Sergueevich).....246
2.9. El juego intelectual y la Iglesia
(Guteniov Maksim Iurievich).....257
2.10. Las relaciones entre el Estado y la Iglesia
en la provincia de Cheliabinsk en los afios 1990
(Kozel Anastasia Alexandrovna).....270
2.11. Lo especifico y lo comun del pensamiento teologico
en la ortodoxia, el catolicismo y el islam
(Bespechanskii Iuri Vasilievich).....275

3. **Discurso politico y social**
3.**1**. Discurso del crecimiento economico en Mexico:
una propuesta alternativa.
(Loria, Eduardo, Ramirez, Jorge).....289
3.2. El desfile,
dedicado a la revolution mexicana, como discurso
(Manola Sepulveda Garza).....296

3.3. Los enfoques tradicionales y antifundamentalistas
en el analisis del discurso politico.
(Solomina Ekaterina Vladimirovna)....304
3.4. La influencia de la globalization en el fimdamento
de la vision conceptual de la sociedad rasa.
(Forsova Natalia Klavdievna)....309
3.5. La peculiaridad de la formacion del discurso
cientifico para el estudio del "gobiemo electronico".
(Bondarenko Serguei Vasilievich)....315
3.6. El gobiemo electronico como fuente
de conflictos institucionales.
(Kviatkovskaya Elena Igorevna)....328
3.7. Los aspectos regionales
de la formacion de las imagenes politicas.
(Artiomov Anton Viktorovich)....335
3.8. Analisis comparativo de las concepciones contemporaneas
de la modernization del sistema politico de Rusia,
(Jramtsov Dmitri. Alexandrovich....353
3.9. La institualizacidn del dialogo entre el Estado
y la sociedad civil en el discurso politico
y social de Rusia contemporanea.
(Zaitsev Alexandr Vladimirovich)....359
3.10. El discurso politico del "tandem"
y los mecanismos de la promotion publica
de "tandemodemocracia" en Rusia.
(Pobedinski Igor Mijailovich)....371
3.11. Algunos aspectos discursivos del analisis de derecho.
(Ponomorev Alexei Mijailovich)....386
3.12. Discurso penitenciario en Rusia
(Evseev Ivan Valentinovich)....397
3.13. Los actos terroristas en Rusia a finales del siglo XX
y su reflejo en las paginas de los manuales escolares:
el problema del nuevo discurso.
(Sibiriakov Igor Viacheslavovich)....418

4. **Discurso antropologico**
4.1. Discurso sobre el "reconocimiento".
(Mijail Malishev, Sepulveda Garza, Manola)....426
4.2. El discurso del cuerpo en el contexto
del campo de concentration.
(Sanchez Luque, Victor Eduardo)....440

4.3. Una aproximacion a la antropologia del agua.
(Reza Gonzalez, Francisco).....452
4.4. Un vuelo de pajaro sobre la pregunta <,que es el hombre?
(Vargas Murlos, Juvenal).....466
4.5. Discurso en torno a la antropologia de la verdad y ethos
del hombre (Gonzalez Hinojosa, Roberto Andres).....478
4.6. Los Fragmentos postumos de Nietzsche: un preludio
al Nacimiento de la tragedia
(Manzano Arzate, Josue).....492
4.7. Clement Rosset: la "naturaleza", fantasma de lo divino
(Morquecho Sanchez, Cristofer).....506
4.8. De la comprension de la interrelacion entre la naturaleza
y el hombre a la comprension sensorial de la naturaleza
y su papel como factor en la salud.
(Guertner Svetlana Vladimirovna).....514
4.9. Concepto de la marginalidad del genero en el contexto
de la teoria de la marginalidad social.
(Antonova Natalia Viktorovna).....522
4.10. La genesis filosofico-antropologica
del "hombre pragmatico":
formas de vida, imperativo de consenso y absoluto linguistico.
(Panov Serguei Vladimirovich, Ivashkin Serguei Nikolaevich).....533
4.11. Problemas del discurso sobre la persona
y el gobierno de Nicolas II: critica y apologetica.
(Apreleva Victoria Alexandrovna).....538

5. **Discurso de cultura**
5.1. El discurso indiginista de Antonin Artaud
como palingenesia del hombre
(Hernandez Torres, Victor Manuel).....554
5.2. Las formas del discurso barroco
en la escultura guatemalteca del *Nino Crucificado*.
(Ledesma Ibarra, Carlos Alfonso).....571
5.3. Espana en el confin de los siglos XIX y XX
en el contexto de la cultura mundial
(Popenko Elizaveta Sergeevna).....584
5.4. Inversiones y modernizacion de la sociedad
rasa: analisis filosofico-social.
(Komarova Ludmila Victorovna).....591
5.5. El fundamento de la conception filosofica de la pelicula.
(Penner Regina Vladimirovna).....598

5.6. Especificidad de las formas contemporaneas
del pensamiento artistico en el espacio de la cultura
de los Montes Urates del Sur.
(Trifonova Galina Semionovna).....605
5.7. Tradiciones e innovaciones en el arte contemporaneo
de grabado en metal de Zlatoust
(final del siglo XX e inicio del siglo XXI).
(Kolomeiko Tatiana Vasilievna).....611
5.8. La importancia de las Exposiciones Mundiales
del periodo sovietico en el desarroUo de la orfebreria
y el trabajo artistica de piedra en los Montes Urates.
(Ogurtsova Natalia Vitalievna).....617
5.9. El organismo cibernetico: el problema
de la plasticidad de la naturaleza del hombre
basado en los materiales de los trabajos
cientificos y obras artisticas.
(Didrov Artur Alexandrovich).....628
5.10. Hacia la necesidad de la formacion
de la competencia intercultural de los futur
os especialistas en las relaciones publicas.
(Tzeunov Konstantin Sergueevich).....633
5.11. La formacion en estudiantes de "conducta segura"
durante la realization del trabajo independiente.
(Natarova Daria Viacheslavovna).....637
5.12. El origen de la metrologia
en Rusia y en Ucrania (siglos XVI-XVII).
(Jramova-Baranova Elena Leonidovna).....642

En lugar de conclusiones.....651

Информация об участниках проекта.....653

1. **Методология** и **теория** дискурс-анализа
1. **Metodologia y teorfa del analisis del discurso**

1.1. Диалектика дискурсивного и догматического (Хвощев Владимир Ефимович)
1.1. **La dialectica de lo discursive y lo dogmatico** (Jvoschev Vladimir Efimovich)

Резюме. Предпринята попытка обозначить связь дискурса и догмы, процессы догматизации дискурса и дискурсивного разрушения догм, определить коммунистический, либеральный и православный догматы, отметить конструктивный дискурс и вектор его диалектического развития.

Resumen. La autora intenta perfilar el vinculo existente entre el discurso y el dogma; investigar los procesos de dogmatizacion del discurso y la destruction discursiva de los dogmas; trata de definir los dogmas comunistas, liberates y ortodoxos, y destacar el discurso constructive y el vector de su desarrollo dialectico

Никакая наука не может быть в чистом виде ни догматической, ни дискурсивной. Она необходимо содержит в себе догму, без чего невозможна научная теория, и в ней всегда есть место дискурсу - критическому или выходящему за рамки догмата. Рискну утверждать, что догма - фундаментальная компонента, определяющая лицо науки. Очевидно и то, что дискурс является инструментом формирования или разрушения догмы. Трудно переоценить значение дискурса для науки и практики.

Но дискурс - не самоценный предмет и далеко не достаточный индикатор, как может показаться, свободы общественного или индивидуального сознания. Хотя свобода человека выражается в дискурсе, обязанности, составляющие его родовую основу, детерминированы догмой.

Человек - субъект многоплановый. Его определяли и как существо разумное, и мыслящее, и креативное, и творческое ... Но из всех оценок человеческой сущности едва ли не главная, характеризующая его духовное устройство, является Homo dogmatic - человек догматический.

Сила человеческого мышления заложена в целостном восприятии мира, покоящемся на изначальных догмах, удерживающих персональную конструкцию нашего мировоззрения. Смысл духовной жизни человека определяется укреплением собственного догмата. На этом пути его ждут серьёзные испытания: сомнения в истинности своих принципов и столкновения с инаковостью окружающих.

Трудно согласиться с церковным определением догмата, как исключительно вероучительного явления или богооткровеннои истины, а тем более истины, механически закреплённой Вселенским Собором

или Соборными определениями. Такой подход омертвляет теорию догматизма и догматическую науку в целом.

Не лишне повторить, что догматичность свойственна человеческой природе и, возможно, является главной характеристикой человека. Догматическое содержание конкретной личности формируется интуитивно, а поэтому уязвимо для логики и проверки практикой. Оно не может быть истинным или ложным, оно всегда субъективно и является не только личностным идентификатором, но и мерой духовно-нравственного содержания индивида.

Разум и жизненный опыт могут истончать догматическое наполнение личности. Обманчивые ощущения гибкости мышления и свободы, приобретаемые взамен догматических оков, на деле нередко оказываются предвестниками личностного опустошения и деградации.

Столь же обманчивым бывает противопоставление догматизма диалектике. Развитие в человеческом представлении всегда догматично, а когда перестаёт быть таковым, превращается в хаос. Вектор развития того или иного социального процесса отражается в догме. По этой причине борьба с догматизмом представляется реакционным занятием, преследующим политические цели, или заблуждением разума, мечущегося между осознанием крайностей, находящихся в единстве.

С другой стороны, поскольку догма в немалой степени является продуктом человеческого разума, постольку она несёт в себе черты индивидуального своеобразия. Поэтому общественное сознание представляет собой неоднородную совокупность догматов отдельных людей. В этом контексте общественное сознание есть дискурс индивидуальных догм.

Такое метафизическое понимание догматического и дискурсивного начал человеческого бытия требует оговорок диалектического плана. Дело в том, что в реальной жизни идут процессы догматизации дискурса и дискурсивного разрушения догм. Процессы эти затрагивают как общество в целом, так и каждого человека, в отдельности. При этом предрасположенность к широкому внутреннему дискурсу индивида является основанием для вмешательства психиатра, а разнообразие дискурса общественного - признак нестабильности и надвигающейся смуты. К сожалению, современный российский дискурс, не имея какой бы то ни было идейной опоры, не может догматизироваться в должной мере, обрести свойственную догмам ясность и определённость, отчего и дискурсология остаётся аморфным вместилищем, пригодным лишь для свалки не систематизированных обрывочных мыслей. Несомненно, что дискурсология без догматической науки не спо-

собна не только к серьёзному анализу накопленного материала, но и к его научной типологии и даже простейшей группировке.

Место и роль догматики в жизни индивида и общества традиционно недооценивались наукой, хотя миром всегда правили догмы. На практике правящие социальные группы всегда стремились догматизировать общественное сознание средствами идеологической обработки населения, обеспечивая тем самым политическую стабильность и государственную управляемость.

В отличие от правителей оппозиционные силы действуют, как правило, в двух направлениях: пытаются навязать обществу другую догму либо вовлечь его в бессмысленный дискурс, ослабляющий позиции власти.

На современной политической арене России сохраняют влияние в той или иной мере коммунистический, либеральный и православный догматы.

Первый из них пытался и пытается строить догмат на строгой научной основе - симбиозе философии, политэкономии и политологии. Кризис современного Коммунистического догмата во многом обусловлен хроническим дефицитом соответствующего дискурса и беспочвенной дискредитацией его научной базы. Следует отметить, что проблемы догматизма часто возникают по вине радикальных догматиков. Опасаясь рисков для догмы, активные апологеты стремятся любыми средствами уничтожить всякий критический дискурс в свой адрес. Так возникали кампании по борьбе с реформизмом в Советском Союзе, Китае, других социалистических странах, имеющие противоположный эффект от расчётного.

Казалось бы особенно благосклонен к дискурсу Либеральный догмат. Его апологеты декларируют широкие свободы и права человека, приверженность социальной справедливости и гармонию с человеческой природой. Свобода как догма всего лишь вывеска либерализма, скрывающая его настоящую догматическую сущность. И если Коммунистический догмат стремится ограничить дискурс, то догмат либеральный стимулирует его поток и умело прячется за нагромождениями пустых слов. К счастью, либеральный дискурс в настоящее время утратил доверие россиян, а Либеральный догмат не прошёл в нашей стране проверки практикой и отвергнут обществом.

Догмат православной церкви в России, как и любой религиозный догмат, продолжает покоиться на таинстве откровения. Его служители подавляют критический дискурс в адрес религии и церкви, рассчитывая на успешную эксплуатацию веры наивных людей. В руках религиозных догматиков остаётся серьёзное оружие - догматическая наука;

разрушить монополию церкви на её развитие - актуальная задача светских исследователей.

Только решив эту задачу можно рассчитывать на становление конструктивного дискурса, способного к проектированию новой эффективной догмы или совершенствованию известных догматов. Иначе дискурс в неформатированном догматикой поле становится гибридом, не способным к развитию, поскольку не находит ориентирующих смыслов, заложенных в догмах.

Именно поэтому в российской науке продолжает сохраняться противоестественная ситуация, когда на протяжении четверти века разлагающее влияние на общественное сознание оказывает социально дезориентированный, а потому бесплодный для догмаобразования, а, значит, и для социального прогресса, дискурс.

Проблема решается диалектически: догматическое, разошедшееся с действительностью, нуждается в дискурсивном осмыслении, а дискурсивное не может развиваться само по себе и должно ориентироваться на проектирование догматической основы - мировоззрения.

Хвощев Владимир Ефимович - кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой политологии Южно-Уральского государственного университета

Jvoschev Vladimir Eflmovich es Doctor en Ciencias Filosoficas (Ph. D.), Docente, Jefe de la cdtedra de Politologia de los Monies Urates del Sur

1.2. **Diogenes de Sinope: discurso cinico** (Flores Quiros, Fidel)

1.2. **Диоген из Синопа: кинический дискурс** (Флорес Кирос Фидель)

Resumen. El presente texto aborda la filosofia cinica. El autor se ocupa de mostrar como se constituye el discurso activo de su mayor representante, Diogenes de Sinope. Analizando el discurso hablado y escrito, entendemos que el "tono cinico" se hace vigente desde una perspective ludica, gozosa y real; mas alia de teorias abstractas y conceptos rebuscados, Diogenes habla desde la existencia y justamente ahi esta la actualidad de su discurso.

Резюме. Настоящий текст посвящен философии киников. Задача автора - показать как конституируется активный дискурс его главного представителя - Диогена из Синопа. Анализируя письменный и устный дискурс, мы понимаем, что «кинический (циничный) тон» актуален и поныне, потому что он исходит из игровой, веселой и реальной перспективы. Оставляя в стороне абстрактные теории и изощренные понятия, Диоген говорит, исходя из сущего и именно в этом коренится актуальность его дискурса.

A lo largo de los siglos, la palabra, la voz, el dialogo, han fimgido como medio de expresion y, mas aun, como fundamento filosofico; la palabra pronunciada, el discurso, la retorica misma, son eje troncal dentro de

la historia del pensamiento, ya que, mediante ellos, el pensamiento se manifiesta, se muestra. Desde Tales de Mileto, pasando por Platon, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, y todos los diversos pensadores que han influido sobremanera en la historia de la filosofia, la palabra, ya sea escrita o hablada, ha construido el discurso del filosofo, a grado tal que hoy, el quehacer filosofico, parece reducirse a la lectura, la sigilosa meditacion y la tambien sigilosa redaccion de paginas que, posteriormente, un monton de lectores habran de interpretar a su manera; de este modo, el escritor, el filosofo, siempre ausente al lector, es interrogado, interpretado, juzgado y, la mayoria de las veces, mal entendido, en tanto que su voz se vivifica en una escritura que ha construido su discurso pero a la vez lo momifica, impidiendo asi que sus palabras cobren verdadera vida. Quizas por ello Socrates, segun nos cuenta Platon en el *Fedro,* desconfia de ia escritura y prefiere la palabra hablada; es asi, que lo vemos contando la historia entre Teuth, Dios egipcio de la sabiduria y la escritura y Thamus-Amon, rey de Egipto. El Dios alaba el invento de las letras y la escritura, aduciendo que hara mas sabios a los hombres; el rey Thamus-Amon opina lo contrario, ya que percibe que esos inventos son un aliciente para el olvido y la apariencia de sabiduria entre los hombres. Socrates coincide completamente con la opinion del rey egipcio y concluye arguyendo que: "una vez que algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quienes conviene hablar y a quienes no"[1].

Se aprecia, entonces, el desprecio socratico por la escritura y la inclinacion por la palabra pronunciada y hablada, ya que, mediante ella, el discurso cobra vida, se instala en la memoria y aquello que se quiere transmitir queda impregnado de gestos y entonaciones que hacen eco entre nuestros interlocutores, provocando que ellos, tambien, reflexionen y dialoguen con su propio discurso. De hecho, esa es la mayeutica socratica, en eso consiste: dar a luz a un discurso verdadero que se encuentre en el interior del interlocutor, provocandolo a reflexionar constantemente mediante la palabra. Ahora bien, aqui valdria la pena preguntarse lo siguiente: la provocacion discursiva y dialogica ^puede ir mas alia de las palabras?

Diogenes de Sinope, mejor conocido como el perro, maximo representante de la Uamada escuela cinica, parece responder afirmativamente, para muestra las siguientes anecdotas: Diogenes el sinopense recibio la ensefianza de Antistenes y emulo su filosofia, se unia publicamente a las prostitutas y daba el peor ejemplo a los que lo veian.

[1] Platon, Fedro, Madrid, Biblioteca Clasica Gredos, 2009. p.406.

Cuentan que, al reprocharle uno lo que le ocurria y decirle: "<,Pero que haces, Diogenes?" el, haciendo uso de su habitual maledicencia le replico: "Hola desecho, si hubieras tenido suerte, un hombre"[2].

...echaba pestes de la escuela de Euclides, llamaba a los dialogos platonicos perdidas de tiempo; a los juegos atleticos dionisiacos, gran espectaculo para estupidos; a los lideres politicos, esclavos del populacho, Solia tambien decir que, cuando observaba a los pilotos, a los medicos y a los filosofos, debia admitir que el hombre era el mas inteligente de los animates; pero que, cuando veia a interpretes de sueflos, adivinos y a la muchedumbre que les hacia caso, o a los codiciosos de fama y dinero, pensaba que no habia ser viviente mas necio que el hombre. Repetia de continuo que hay que tener cordura para vivir o cuerda para ahorcarse [...] se hallaba comiendo higos secos y, al aparecer Platon, le invito: "Te permito participar". Este los tomo y comio. "Te dije que podias participar -preciso-, no que pudieras comertelos". Mas adelante podemos leer lo siguiente: Diogenes le pregunto a Platon si estaba escribiendo las leyes. Y al asentir este, le dijo: "<,Y como es eso? <,No escribiste ya la constitucion politica? Asi fue, en efecto ^Pues que? <,A caso la constitucion politica no contenia las leyes? Si, las contenia. <,Y que necesidad tenias entonces de escribir de nuevo las leyes?"[3]

Apreciamos a un Diogenes que habla con su cuerpo y sus actos; mas alia de pronunciar palabras, Diogenes se avoca a ser visto, olido, escuchado y sentido, provoca al otro con su gesto desvergonzado, complaciendose en la transgresion de las palabras; es decir, el discurso de la filosofia cinica, el lenguaje de Diogenes de Sinope, siempre subversivo, alegre y hidico, no solo se pronuncia teorica y conceptualmente, sino, antes bien, se vive inmanentemente, porque para los filosofos cinicos la filosofia es un modo de vivir, una actitud que inicia en la reflexion y termina operando un cambio radical en la vida. La filosofia cinica con su mordacidad y ludismo, hace de sus actos voz viva que combate un mundo conceptual y dialogico, perpetrado por el idealismo, con un radical materialismo puro, siempre dispuesto a probar que resulta mas eficaz hablar desde la materia o la existencia misma de las cosas y no apostar por parloteos idealistas de esencias y formas puras; Diogenes niega la linguistica como mejor empleo de las palabras para erigir un discurso corporeo, donde el alma se desvanece ante la sencilla materia, sensible, efimera e impura. Es asi que Diogenes y compania conciben un discurso donde vale mas el gesto que la palabra, el hecho factico y efectivo que los argumentos vacios y rimbombantes. De ahi,

[2] Laercio, Diogenes. Vidas de los filosofos Ilustres. Madrid, Gredos, 2007, p. 307.
[3] Martin, J. A. Los filosofos cinicos y la literature moral serioburlesca. Madrid, Akal, 2009, pp. 223-238.

precisamente, su uso de la *parresia,* eso que hoy entendemos como franqueza y que no es mas que la verdad manifestada sin cortapisas; donde la ironia y la provocacion tambien se hacen manifiestas, cargando de explosividad los argumentos, es asi que leemos: El mismo Platon al invitarle Diogenes a comer en el agora, le dijo "jque gracioso seria lo no ficticio tuyo, si no fuera ficticio!" Otros discerniran si Diogenes dijo, efectivamente, con razon sobre Platon: "<,Pero que provecho sacamos de un hombre que despues de Uevar filosofando tanto tiempo, todavia no ha disgustado a nadie? Pues, quiza, la palabra del filosofo deba tener, como la miel, la mordiente dulzura de lo biriente"[4].

Diogenes, ademas de manifestarse como ser material y no esencial, utiliza las palabras para morder y poner en peligro toda forma de enajenar la existencia; el apuesta por denunciar fehaciente y vehementemente la carencia de coherencia, sentido y racionalidad de la vida humana; su parresia es una denuncia constante que senala, reflexiva y profundamente, la decadencia de lo que un grapo de seres manosos y mentirosos apegados a una institution, ban establecido como vedad irrefutable; asimismo, muestra la falsa sabiduria de los supuestos sabios, buscando con ello transmutar el uso corriente de todas y cada una de las costumbres y valores bajo los cuales se agazapa la humanidad; mas aun, la parresia trasmite el lenguaje mismo, como senala Michel Onfray: "Los instrumentos de la psicogogia cinica son multiples y variados. Es una nueva metodologia que privilegia el gesto, el acto o el signo sobre la palabra o el discurso, y que termina por autorizar los juegos de palabras, el humorismo, la ironia y la provocacion. A veces el sarcasmo llega a la injuria, pero siempre atendiendo a la idea de una sabiduria superior. [...] para captar todo el juego de palabras cinicos es necesario tener cierta practica de la lengua griega. Varios retraecanos hacen las veces de cargas explosivas y ponen en peligro lo que otros defienden como certezas admirables [...] Cada juego de palabras podria ser objeto de un desarrollo teorico y critico en cualquier dialogo destinado a una refutation como se debe. En cambio, el cinico prefiere la agudeza oportuna reforzada por la brevedad y la concision, de modo que la sustancia del mensaje se conserve y se haga aun mas efectiva. Indudablemente los juegos de palabras son una via de acceso de tipo mnemotecnico al saber cinico"[5].

Y esos "juegos de palabras" son, precisamente, el ir mas alia del lenguaje mismo, incluso, la apuesta diogenica por los retraecanos y las expresiones con doble sentido, son una clara muestra de que las palabras mismas no pueden expresar lo real, sino solo meras convenciones que

[4] Martin, J. A. Los ffi6sofos cinicos y la literature moral serioburlesca. Madrid, Akal, 2009, pp. 223-238.
[5] Onfray, Michel. Cinismos. Buenos Aires, Paidos, 2004, pp. 107-109.

fundamentan casi todo tipo de lenguaje donde la sensibilidad se limita y se hace impotente, lo mismo que el pensamiento. Diogenes entiende perfectamente, al igual que Socrates, que la comunicacion, el ir y venir de las palabras entre los hombres, no es lo bastante confiable como para transmitir y conducir la reflexion filosofica, que es potencia vitalista y no conceptual; en otras palabras, Diogenes el cinico juega con el lenguaje para escenificar su subversion, existe y persiste jugando con las palabras a sabiendas de que solo los actos muestran y ejemplifican el pensamiento, la filosofia misma. Con todo ello, el cinismo conmnde acertadamente la filosofia con la vida, mostrando que, mientras se edifica la existencia mediante los sentidos, la esencia se desvanece, las palabras se decantan por la pantornima y la filosofia se hace un pensamiento vital. La risa, el humor y la franqueza ironica suplantan a la teoria especializada y harto academica; la vida en movimiento se antepone al pensamiento serio que pone al pensador entre higubres y taciturnas definiciones que rebotan entre especialistas, nada mas anticinico, porque Diogenes y compauia elaboran su discurso materialista-filosofico para el *cosmos,* para la totalidad de seres que se hayan en el universo, sus practicas desvergonzadas e hirientes a los ojos del otro, cumplen una funcion meramente pedagogica, que consiste en mostrar la vida tal cual es; si vemos a Diogenes comer en el agora, masturbarse en publico, buscar a un hombre a plena luz del dia con una linterna encendida, ello no significa sino una invitacion a la reflexion en torno a la existencia misma, educando; es decir, mostrando que los escandalos los forja la prohibicion social, la opinion convenida de unos cuantos, no la individualidad existencial de cada ser humano,

Los actos del filosofo cinico, invitan a valorar el lugar que el ser humano ocupa en el universo, ya que cuestionan el modo por el cual conduce su existencia; mas aim, Diogenes de Sinope, mediante su actitud desvergonzada, su transmutacion de valores, su *parresia,* su discurso en general, acepta la existencia guiada por la justicia, la responsabilidad , la honestidad, el respeto y toda esa serie de valores que otros discursos pronuncian como vias de acceso a una existencia plena; no obstante, el cinico Diogenes y todo cinico posterior, denuncia precisamente los discursos que se pronuncian a favor de esos valores pero que, en la practica, se contradicen. En otras palabras, el cinismo denuncia la falsa aplicacion de la moral inscribiendo una contra-filosofia, donde la desverguenza es signo critico y reflexivo, "desde aqui se perfila el sentido de la desverguenza. Desde que la filosofia ya solo es capaz de vivir hipocritamente lo que dice, le toca a la desverguenza por contrapeso decir lo que se vive. En una cultura en la que el endurecimiento hace de la mentira una forma de vida, el proceso de la verdad depende de si se encuentran gentes que sean bastante agresivas

y frescas (desvergonzadas) para decir la verdad. Los poderosos abandonan su propia conciencia ante los locos, los payasos, los cinicos; por eso deja la anecdota decir a Alejandro Magno que querria ser Diogenes, si no fuera Alejandro. Si no fuera el loco de su propia ambition, tendria que hacer de loco para decir a la gente la verdad sobre si mismo.

Decir lo que se vive, vivir lo que se dice, a eso se reduce el discurso de Diogenes de Sinope, a eso, precisamente, se reduce el loco hablar del cinico, su desverguenza cobra sentido justamente porque muestra la mentira y la hipocresia de otros discursos solo coherentes, formal, conceptual y logicamente, ya no vital o existencialmente; haciendo del cinismo una forma fresca y provocativa de hacer filosofia, reflexion siempre material, carnal y vitalista. Por consecuencia, la frescura hecha agresividad se vuelve potencia en el pensamiento cinico, una denuncia constante de la falsedad que agobia frenetica y esquizofrenicamente todos y cada uno de los campos y recovecos de la sociedad que impide la congratulation de la vida, de la felicidad.

Diogenes es un humanista y sus actos se pronuncian favor de la humanidad, desea para ellos la felicidad; ya que, el cinismo, mediante el discurso materialista y corporal, desarrolla una retorica del cuerpo que funge como invitation a la felicidad, porque esa es, justamente, la unica finalidad de la filosofia cinica: buscar la felicidad, esa es la tarea de la filosofia desde una perspectiva cinica, no haciendo de lado los sentidos y mucho menos el cuerpo, esa sencilla materia que resulta el receptaculo primigenio de toda experiencia vital. El cuerpo de Diogenes, ademas de ser la voz cinica ejemplar, es signo de una vuelta a la naturaleza que busca liberar al ser humano de todo yugo existencial para hacerlo prosperar hacia la felicidad materialista, sensualista y hedonista. Mas aun, el cuerpo del filosofo cinico, muestra con claridad exacerbada que la vida queda reducida precisamente al cuerpo, todo desarrollo vivencial, toda forma de vida se da mediante el cuerpo, por tanto, la felicidad tambien habra de constrairse con relation al mismo, incluso, en el cuerpo. De esta manera, el cinismo es una filosofia practicable, que ensefia toda teoria etica y moral mediante las funciones corporales, erigiendo un pragmatismo materialista y corporeo que se situa como fundamento dialogico y dialectico que argumenta con los sentidos, las secreciones y excreciones de los mismos. El cuerpo, centra y guia de la filosofia cinica, se convierte asi en un evento filosofico de enormes dimensiones puesto que es el quien sabe, es 61 quien conoce pero, mas importante todavia, es la obediencia al mismo lo que permite la total consecution de la felicidad. Aqui es importante senalar que para el cinico, la felicidad es sinonimo de impermrbabilidad, por eso Diogenes se masturba, como el mismo lo aclara: "En esto los peces son mas sensatos que los hombres, porque, cuando tienen necesidad de eyacular, salen de su retiro y

van a frotarse contra cualquier cosa aspera. Siento admiracion por aquellos hombres que no quieren en absoluto gastar dinero para hacerse frotar los pies, las manos, o cualquier otra parte del cuerpo, ni siquiera los mas ricos quieren jamas gastar ni una sola dracma en esto, pero solamente por este miembro se han gastado a menudo muchos talentos, \y algunos, incluso, han Uegado hasta hacer peligrar su vida! Y proseguia bromeando: "Este genero de comportamiento sexual que propongo me inventado por Pan, cuando, enamorado de la ninfa Eco, no pudo cogerla, sino que anduvo errante por la montana noche y dia, hasta que Hermes, sintiendo piedad en tal apuro - porque era su hijo-, le ensefto ese truco. Y Pan, cuando lo hubo aprendido, puso termino a su penoso sufrirniento, y de el lo aprendieron los pastores"[6]. Mas aun: en verdad, si yo apaciguo mis necesidades sexuales en cuanto se dejan sentir, no es porque yo sea su esclavo, sino que, al contrario, lo hago para liberarme, para no tener ese tiron en la parte baja del vientre que impide la tranquilidad sin la cual ninguna meditation es posible[7].

Eyacula para liberase de ese tremendo pesar que se instaura en el vientre al no poder expulsar el semen acumulado; inclusive, mas alia de toda impudicia, Diogenes de Sinope eyacula para liberarse de la perturbation del deseo sexual, ya que considera que el no hacerlo implicaria la infelicidad, el constante e incomodo deseo que perturba sin poder deshacerse de el; muy al contrario, Diogenes se desprende de ese pesar y edifica su libertad y felicidad sobre si mismo, autarquica y asceticamente. Naturalmente, entendemos por autarquia el bastarse a si mismo, el saberse circunscrito al solipsismo individualista que prohibe toda ajenacion de la individualidad a favor de una grey, de un grupo social que dirija la conducta al precio de alienar la existencia; no obstante, si bien es cierto todo esto, el humanismo cinico desde esta perspectiva parece anularse; sin embargo, es justo ahi donde encuentra su mas solido sustento, ya que al apostar por gobernarse y bastarse a uno mismo, el cinismo estaria apostando tambien por la no transgresion de la vida del otro, de su patrimonio y de todo ser viviente que le rodea; y mas claro resulta su humanismo autarquico al recordar que el cinico se hace llamar *ciudadano del mundo,* un cosmopolita.

El cosmopolitismo no es sino una simpatia por el universo, donde los hombres pertenecen a un mismo *kosmos,* integrado por la tierra, el mar, el cielo, sustancias animadas e inanimadas, hombres, mujeres, barbaros, griegos, amos y esclavos; todos en armonia, viviendo la vida del universo; siempre leales al mundo y todo lo que a 61 y por el queda constituido. El humanismo cinico se presenta asi, solido y realizable, capaz de permitir el fluir existencial de toda forma de estar en el mundo, gastandose en el,

[6] Dion. Discursos I-XI. Madrid, Credos, 1988, p. 321.
[7] Jay, Bruno. Diogenes o del placer solitario. Traduccion de Noe Epifanio Julian, inedito, p.25.

viviendo efimera e inmanentemente, porque Diogenes tambien nos habla desde una etica del gasto, del dispendio. Se gasta para vivir, o mas bien, se gasta viviendo, siempre dispuesto a derrochar su estancia en el mundo feliz y ludicamente, aceptando todo tipo de sensaciones, tratando de expulsar de si aquellas que le provoquen la infelicidad, la turbacion de su existencia.

Por consecuencia, podemos decir que el discurso del cinismo es moral y etico porque versa sobre el principio y fin hacia donde emerge y se dirige el accionar humano; la felicidad. Lo innovador de esta etica o moral, ya que el significado de moral emana del griego *etikhos,* es que el fin es el medio ; la felicidad se hace asequible mediante la busqueda de la misma que, en el caso del cinismo, implica el desprendimiento de todo deseo inquietante y perturbador. En otras palabras, el esmerzo constante de liberacion y soltura es la felicidad misma, ya que al momento de dejar ir lo perturbador, la felicidad se hace presente y a la vez, permite que el gozo de existir aumente. Eso es lo que Diogenes de Sinope nos dice mediante su gestual y pantomimica filosofia que no apuesta por una teoretica sino, antes bien, por una patetica, sensual y empirica. El discurso cinico edifica, luego entonces la *voluptuosidad que halaga los sentidos,* un goce individual donde la pura presencia, mundana y efimera, se manifiesta adherida a la realidad. Porque tambien asi, es posible negar el sufrimiento y todas las turbaciones del hombre; en ese abrirse al presente para aceptar todas las sensaciones que pueda dar el momento mismo, el cinico rechaza el temor y la afliccion, la pena y el dolor. Al momento de activar su estancia en el mundo diciendo si a la vida y a la existencia corporal, se desentiende de la angustia, la tristeza y el dolor; esos movimientos asperos en el alma que enferman y empequenecen al hombre.

Mejor todavia, el discurso cinico, siempre desvergonzado, siempre somatico y carnal, ironico y subversivo, habra de mostrarnos que, mas alia de eruditos y sabios lectores de libros al por mayor donde el filosofo atornillado a un escritorio maleando terminos, deflniciones y conceptos en silogismos teoricos y harto complicados se sihia una filosofia vivencial y ludica, el discurso de Diogenes de Sinope, como la mayoria de los discursos concebidos en la epoca helenistica muestra con claridad una sola e indispensable verdad: no solo se trata de saber, sino de saber vivir. Y ello, justamente porque la filosofia helenistica, incluido el cinismo, al no ocuparse de idealismos ni de trascendentes esencias quimericas, poniendo en su lugar el cuerpo y el placer como afirmacion de la estancia en este mundo, no se ocupa de otra cosa mis que de la vida y esta, en cualquiera de sus anhelos, se manifiesta siempre sin importer la idea de bien, el espiritu absolute o el noumeno y el fenomeno. La vida siempre habra de develarse desnuda, efimera y dispuesta a existir.

Aprendamos pues la voz de Diogenes, aventuremonos a escuchar la gestual desvergiienza y, atendiendo al poema de Pindaro que dice "Atrevete a ser lo que eres", comprendamos que eso que somos es, ciertamente, carne que siente dolor, placer y alegria, tambien, materia que se corrompe y desaparece; pero no por ello habremos de caer en la tristeza y el nihilismo absolute de despreciar la existencia porque, violenta y cinicamente, es la unica a la cual tenemos derecho; por consecuencia, habra que aceptarla, afirmarla y congratularla en todas y cada una de sus facetas, tal y como lo cuenta Arriano del *perro regio. iY* como es posible que sin poseer nada, desnudo, flaco, sin casa, sin hogar, sin criados ni patria se pueda vivir felizmente? Pues ved que el dios os ha enviado a quien os mostrara que es posible de hecho. "Miradme, estoy sin casa, sin ciudad, sin propiedades ni criados. Me acuesto en el suelo. No tengo mujer, no tengo hijos, ni una celdilla, sino solo la tierra, el cielo y un tosco mantillo. <,Y que me falta? ^Es que no vivo sin pesar, no vivo sin miedo, no soy un hombre libre? ^Cuando me vio alguno de vosotros errar mi deseo, caer en una desviacion? ^Cuando hice reproches a un dios o a un hombre? ^Cuando inculpe a alguien? ^Acaso me vio alguno de vosotros malhumorado? ^Como me enfrento a los que vosotros temeis y admirais? <,Acaso no lo hago como a esclavos? ^Quien, viendome, no cree ver a su propio rey y seflor?" jEstas son palabras de un cinico, esta su impronta, este su designio!"[8]

Justamente porque acepto su vida al desnudo, porque la violencia del cinismo se reduce a afirmar la vida ante la civilization mentirosa como unica realidad coherente y sensata que, mas alia de forjar una virtud y una felicidad que siempre habran de antojarse quimericas, algo perdido en la lejania de los tiempos y falsa vida[9], se constituye como un burlon e ironico camino hacia la curacion epocal del dolor y la perdida de identidad y conciencia de la Grecia helenistica; en otras palabras, el cinismo no es otra cosa sino una conciencia recalcitrante que se instaura para mostrar caminos alternos a una sociedad omscada y Ilena de bovarismo; mas aim, el cinismo, con su apuesta por la naturaleza y la individualidad autarquica, asi como todo lo que aqui medianamente se ha dicho, suponen cierta madurez en la historia del pensamiento; madurez como critica no ya como generadora de teorias abstractas y conceptos rebuscados. Lo que nos Ueva a decir que, ser cinico, esceptico, epicureo o estoico, resulta mas facil y mas frecuente hoy que ser platonico o aristotelico porque estamos ante un universo muy desencantado y mecanicamente globalizado.

Es asi que resulta mas sensato y urgentemente perentorio que aparezcan nuevos correctores cinicos capaces de mostrar rutas alternas, modos de vida

[8] Martin, J. A, op. cit., p. 321.
' Sloterjdik, Peter, op. cit., p. 245.

revalorizados y altamente gozosos que permitan arrancar las mascaras de todas las supercherias que hoy saturan nuestra cotidianidad, veneer mitologias y superar nuestras adormecidas conciencias, zarandear nuestra ratinaria vida y provocarnos para ponemos en guardia contra los discursos engafiosos y futiles que pululan por todo el universe En general el mundo contemporaneo requiere del cinismo como violencia y como actitud que provoca e invita a replantear los caminos recorridos y las rutas por seguir en casi todos los campos en los que se desarrolla la vida humana; porque el cinismo es, justamente, una actitud libertaria, una postura critica y, por consecuencia, una apuesta por la alteridad, por lo otro, por lo diferente.

A lo que valdria la pena plantearse la siguiente pregunta ^Como seria posible un cinico hoy, en un mundo donde la cultura se autogenera su rival para autoafirmarse? ^Como ser hoy contra-cultural o incivilizado cuando la cultura y la civilization misma se afirman negandose? ^Como manifestar una presencia alterna y cinica en un universe omniabarcante? Porque la Grecia antigua es una cosa, pero el mundo globalizado y moderno de hoy es otra; y, desgraciadamente, en esta otredad, Diogenes y compania parecen no caber, su actitud desvergonzada como apuesta corporal y practica, asi como filosofica, hoy son mero discurso peyorativo de aparador. Autores como Michel Onfray, Peter Sloterdijk o Marie-Odile Goulet-Caze buscan y quieren al cinismo tal cual, segun sus libros, pero no atienden a que hoy, si es posible el cinismo, valdria mas apostar por una vida, si materialista, si cinica alegre y gozosa, pero un tanto cuanto alejada de la afirmacion del pragmatismo como salvation. Porque hoy se apuesta por un pragmatismo de la eficacia que subordina la action y el disfrute de la misma, para apostar por un cinismo vulgar. En otras palabras, la altaneria y la hipocresia, el engafio como motor de lo real debe y urge ser desechado; es justo aqui donde cabria el cinico como alteridad, como violencia desvergonzada que sale de la sociedad, porque el cinico no seria tal si no fuera por las reglas sociales, para instaurar la burla y la ironia como sagaz arma que, causticamente, acaba con todas y cada una de nuestras mas abigarradas creencias. El cinismo cobra actualidad desde aqui, desde una actitud burlona, sarcastica y mordaz que, necesariamente, habra de convocar a nuestras adormecidas conciencias a despabilarse el letargo y actuar, para bien o para mal.

En conclusion, el cinismo, como invitation a vivir, como apuesta por la existencia pura y sin cortapisas, como violencia instintiva y respuesta casi automatica a tiempos malsanos y llenos de bovarismo parecidos a los que nuestro mundo vive hoy, tiene todavia mucho que decirnos. Sin embargo, ello no quiere decir que para ser cinico o escuchar a los cinicos hay que usar el pelo largo, la barba crecida, el baculo y las ropas miserables; tampoco hay

que hacer el elogio del onanismo o de las flatulencias, si tal fuera el cinismo que necesitamos hoy, muchos simpatizantes tendriamos ya. Por el contrario, se trata de percatarse justamente de eso, el cinismo antiguo hoy es atemporal, no pertenece ya a este tiempo. Sus gestos y anecdotas simbolicas son precisamente eso: simbolos que se interpretan de un sinfin de maneras. Para ser cinico hoy, lejos de teorizar e irnitar a Diogenes, Crates o Antistenes, habria que vivir la propia vida, burlarse de nuestro propio tiempo y desnudar nuestras verdades; para ser cinico hoy, hay que calarse los propios guantes y golpear a nuestros rivales, nuestras mentiras.

En general, para ser cinico hoy, no vale ni regresar a la naturaleza, ni animalizar la vida, ni todo aquello que en la antigiiedad se dijo, sino mas bien, valdria la pena apostar por recorrer nuestro propio camino, conquistar nuestra propia existencia. Sirva pues, este breve discursillo como invitacion a eso: adueflarse de nuestras vidas e instaurarse como cinicos en tanto seres pensantes, criticos y duefios de la propia existencia, porque buena falta nos hacen esos hombres capaces de golpear fuertemente las conciencias.

Fidel Flores Quiros es profesor de la Facullad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico

Фидель Флорес Кирос - преподаватель Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико

1.3. Reflexiones en torno al discurso de *Investigaciones filosoficas* de Wittgenstein y su influencia en la "pragmatica formal" de Jiirgen Habermas (Gonzalez Cruz, Misael)

1.3. Размышления по поводу дискурса в философских исследованиях Витгенштейна и его влияние на «формальную прагматику» Юргена Хабермаса (Мисаель Гонсалес Крус)

Resumen. Para mostrar la influencia del segundo Wittgenstein en la "pragmatica formal" de Habermas, expondre la visidn pragmatica del ultimo. (I) Hare un breve excurso sobre las caracteristicas del objeto de una de las mayores criticas que contiene Investigaciones Filosoficas, a saber: el pensamiento metafisico (II); esto permitira explicar por que considero a Wittgenstein un pensador moderno que describe los rasgos de lo que seria un pensamiento postmetafisico (HI). Una vez expuesto lo anterior, volvere sobre las Investigaciones Filosoficas y su negacion de la existencia de un "lenguaje privado", cuestion que nos da la posibilidad de una critica a la fenomenologia del cuerpo (IV). Termino con una critica a la pragmatica de Wittgenstein, para establecer sus diferencias con Habermas (V).

Резюме. Чтобы показать влияние Витгенштейна второго периода на «формальную прагматику» Хабермаса, изложу прагматическое видение последнего (Г). Дам краткий экскурс характеристики предмета, вызывающего самую острую критику Философских Исследований, а именно: метафизическое мышление (II); это позволит объяснить почему я считаю Витгенштейна современным мыслителем, описывающего черты постметафизической мысли (ИГ). Изложив предыдущее, вернусь к Философским Исследованиям и к его отрицанию «частного языка», вопрос который даст нам возможность подвергнуть критике феноменологию тела (IV). Завершу статью кртикок прагматики Витгенштейна, чтобы провести различие с Хабермасом (V).

I

Para explicar brevemente la pragmatica formal del lenguaje en el contexto de la teoria del significado que supone el concepto habermasiano de accion comunicativa (mismo que desarrolla el hecho de que al lenguaje le es inmanente el *telos* del entendimiento). Podemos empezar diciendo que el significado de una expresion lingtiistica no puede separarse de la cuestion de en que contexto ha de considerarse valida, lo que implica que debe saberse como *hacer uso* de ella para entenderse con un interlocutario sobre algo. En este sentido la orientacion por la validez posible de las emisiones pertenecen a las condiciones pragmaticas, no ya solo del entendimiento, sino incluso de la propia comprension de lenguaje. En el lenguaje la dimension del significado y la dimension de la validez estan internamente unidas la una con la otra[10].

Para dar sustento a lo anterior Habermas se vale, de principio, de las funciones que Karl Bflhler otorgara al lenguaje, para quien las oraciones (y por extension, las emisiones) sirven para dar expresion a las intenciones o

[10] Habermas, Jurgen. Acciones, actos de habla, interacciones linguisticamente mediadas y mundo de la vida. En: *Pensamiento Postmetafisico.* Mexico, Taurus, 1990, p. 80.

vivencias del hablante, exponer estados de cosas y entablar relaciones con el destinatario, que serian las ftmciones expresiva, enunciativa y apelativa, respectivamente. Con esto, se da una triple relation entre el significado de una expresion lingiiistica y "a) lo que en ella se quiere decir *(gemeintes),* b) lo que en ella se dice *(gesagtes),* y c) el tipo de su empleo en la action del habla"[11].

Sin embargo, esta triple relation desaparece con las tres principales teorias que dominaron la discusion despues del "fracaso del behaviorismo lingiiistico"[12]. Primero, con la semantica intencional, pretendiendo derivar el significado de la expresion a parir de la sola intension del hablante, el cual, supuestamente sena comprendido y bastaria para generar la motivacion en el oyente de ejecutar determinada action (rmplicando asi una fusion de la funcion apelativa y expresiva del lenguaje). Segundo, con la semantica formal, que se limita a la funcion expositiva o constatadora de hechos, ligando el significado de las oraciones a sus propiedades formales, logico-semanticas; asi, desde Frege, entendemos el significado de una oration (asertorica) si el estado de cosas expresado en ella existe o viene al caso, si conocemos las condiciones bajo las que la oration es verdadera, frente a la que podemos asentir con un si o un no. Tercero y ultimo, la notion de lenguaje que se reduce a la validez de la emision, la explication del significado conforme a su uso en el lenguaje, desarrollada por el segundo Wittgenstein, quien descubre el sentido de acci6n que conllevan las emisiones linguisticas. Aqui, el significado de una oration esta determinado por el "juego de lenguaje" o plexo de emisiones linguisticas y actividades (no linguisticas), en el que ya existe una concordancia previa, propia de una forma de vida en la que uno se encuentra siempre ya iniciado (intuition que se acomoda al concepto de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido).

Esta ultima perspectiva se ve mejor desarrollada por Wittgenstein en su libro *Investigaciones filosoficas,* en el que comienza por cambiar su antigua conception nominalista del significado expuesta afios arras en el *Tractatus Logico-Pilosophicus,* por una nueva concepci6n del lenguaje (y del significado de este), en la que su aprendizaje es un "adiestramiento" que no solo puede consistir en una simple "enseflanza ostensiva de palabras" en conexion con ciertos objetos, sino en *familiarizarse* con *un hacer,* con el plexo de acciones a las que esta referido el *uso* de las palabras y oraciones, en este caso, *emisiones.* A este "todo formado por el lenguaje y las acciones

" Habermas, Jiirgen. Critica de la teoria del significado. En: *Pensamiento Postmetafisico.* Mexico, Taurus, 1990, pp. 108-109.
[12] Ibidem.

con las que esta entretejido", le llama "juego de lenguaje" . Esta expresion ha de dar a entender que *"hablar* forma parte de una actividad o de una forma de vida"[14].

Es por lo anterior que para nuestro autor (haciendo un claro ejercicio de autocritica, y de paso, crltica a toda la semantica formal y analftica que se sirvio de los argumentos del *Tractatus),* las oraciones asertoricas desligadas de su contexto de empleo, no son aun una *jugada* en nuestro juego de lenguaje, de hecho, aun no tienen significado. Incluso las defmiciones ostensivas pueden ser interpretadas de diversas maneras, ya que estas explican el uso (el significado) de la palabra (que se "corresponde" con cierta entidad) solamente "cuando ya esta claro que papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje"[15]. Los modos de lenguaje de una palabra, oration y, sobre todo, de una emisidn: la forma imperative, asertiva, interrogativa, expresiva, etc., ban de derivarse del "papel que juega", de la "funcion" que cumple en el juego de lenguaje.

Para los casos de palabras que parecen no referirse a alguna entidad o action en concreto (al menos no de forma inmediata), Wittgenstein se vale del concepto de "protoelemento" para describir sobre todo a sustantivos "simples" (no conectados directamente a acciones), preposiciones y copulas en general. El "designar simples" es hablar de lo que "no esta compuesto", de un "protoelemento" del lenguaje. Por ello, los nombres simples (nombres propios, por ejemplo) pueden concebirse como "instrumentos" de nuestro lenguaje, como "medios de representation". "Lo que, aparentemente, *tiene* que existir, pertenece ai lenguaje. Es un paradigma en nuestro lenguaje; algo con lo que se hacen comparaciones"[16].

Sin embargo, las palabras no son solo "denominaciones", antes, son *un hacer,* es decir, cumplen una o varias funciones en un "juego de lenguaje", mismo que esta conectado con una "forma de vida", en otras palabras, las situaciones verbales siempre determinaran el, o los sentidos (significados) de las palabras nombradas *(usadas).* De esto se sigue que no bastan las enseftanzas ostensivas de palabras para interpretar su significado, ya que este proceso solo puede comprobarse hasta que el aprendiz en cuestion se involucre y *use* la palabra "correctamente" en una emision. Empezar a conocer un juego de lenguaje, es empezar a preguntar "con sentido", "de forma relevante" (para el interactuar entre ego y alter) por la denomination de las entidades y/o acciones que nos salgan al paso.

[13] Wittgenstein, op. cit, p. 25.
[14] Ibid., p. 39.
[15] Ibid., p. 47.
[16] Ibid, p. 71.

Pero, ^que es el lenguaje, en general, en *esencial* Bueno, Wittgenstein no da una definicion concreta, digamos, ultima, ya que esto contravendria su intencion (no ajena al *Tractates)* de hacer una critica a la *tradition metafisica,* a su pretension de buscar "las esencias", de proseguir la eterna pregunta por el Ser del ente. "Estamos bajo la ilusion de que Io peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigation reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposicidn, palabra, deducci6n, de verdad, de experiencia, etc. Este orden es un *super-orue,n* entre - por asi decirlo - swper-conceptos. Mientras que por cierto las palabras «lenguaje», «experiencia», «mundo», si es que tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las palabras «mesa», «lampara», «puerta».

El lenguaje, puede decirse, es un conjunto de semejanzas, de "parecidos de familia" entre la multiplicidad de juegos de lenguaje posibles en nuestro diario interactuar, una "red de parecidos que se superponen y entrecruzan". En otras palabras, "los juegos componen una familia", y esta seria el lenguaje. Para Wittgenstein los conceptos "proposicion, lenguaje, pensamiento, mundo, estan en serie uno tras otro, cada uno equivale a los demas"[17]. Recordemos que todo lo que llamamos «proposicion» y «lenguaje» no es la unidad formal que imagine, sino que es la familia de estructuras mas o menos emparentadas entre si [...]. Hablamos del fenomeno espacial y temporal del lenguaje; no de una aberration inespacial e intemporal"[18].

Ahora bien, estos "juegos de lenguaje" estan "delimitados" (aproximativamente) por reglas, por convenciones que puedan darle un significado "estable" a las palabras que llegue a esgrimir en el juego en que me encuentre. La palabra "regla" esta entretejida con la palabra "igual", al igual que esta "emparentada" con la "concordancia en los juicios". Aqui, concordancia, no puede significar coincidir en lo que es verdadero o falso, pues "verdadero y falso es lo que los hombres *dicen;* y los hombres concuerdan en el lenguaje. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de una forma de vida"[19]. No obstante, las reglas que *aplicamos* al comunicarnos, no son algo rigido que constrifte el uso y generation de significados, sino que, estas reglas pueden ser establecidas en el decurso mismo del juego. Una regla esta presente en el juego como una indicaci6n del camino a tomar, pero *no* dice todo acerca de la interpretaci6n del destino de ese camino, misma que me sera proveida en la situation de habla.

" Wittgenstein, op. cit., p. 11.
[18] Ibid., pp. 121-123.
"Ibid., p.217.

Incluso la sintaxis en su papel de regla y, obviamente, de significar oraciones (emisiones) con dos o mas palabras identicas que juegan papeles diferentes, no puede estar "conectada" a representaciones mentales o "figuras", tanto de ego como de alter, sino a "convenciones" lingiiisticas ya aprendidas en situaciones de habla actuales y pasadas.

Hasta aqui, podria intuirse una perspectiva empirista de parte del autor hacia los problemas filosdficos, sin embargo, "estos no son ciertamente empiricos, sino que se resuelven mediante una cala en ei funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que este se reconozca: *a pesar de* una inclinaci6n a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofia es una Jucha contra el embrajo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje"[20].

De aquf que el autor en cuestion considere que a nuestra gramatica, a nuestro analisis, le falta una "vision sin6ptica". Esto es, ver las conexiones que muestran nuestra forma de representar, de ver las cosas, ver las conexiones de las que esta entretejida nuestra forma de vida o cosmovision (*Weltanschauung)*[2'].

II

Como mencionamos lineas mas arriba, Wittgenstein fue un critico de la tradition metaflsica (de buscar "las esencias" o "quimeras" pristinas de los entes que componen nuestro mundo) y su presencia en toda Filosofia basada en la elucubracion monologica del filosofo que se vuelve sobre si mismo con la intension de encontrar, ya sea la consciencia originaria de uno mismo en forma aislada *{ego cogito),* las condiciones subjetivas necesarias para la objetividad (universalidad, necesidad y supratemporalidad) de los juicios sinteticos *a priori,* o la consciencia originariamente donante de una intencionalidad que da sentido a todo aquello que nos sale al paso en nuestro mundo de lo vivenciado. Pero esta afirmacion exige una explicacion por demas explicita, por ello, me permito hacer un breve *excurso* sobre lo que implica una manera metaflsica de pensar.

Para entender el termino "metaflsica", es menester una descripcidn de sus rasgos fundamentales, empezando por: a) el "pensamiento identitario", que se refiere a la correspondencia del Todo conforme al Uno que postulara la filosofia primera, para la que este ultimo es "principio y fondo esencial" del que deriva la multiplicidad de fen6menos como una diversidad ordenada en torno suyo; b) el "idealismo", que viene a ser el orden ideal de las cosas, de las ideas, mediante los atributos, y esto es particularmente importante, de universalidad, necesidad y supratemporalidad; c) pasando por "la filosofia

[20] Wittgenstein, *op. cit.,* 2002, p. 123.
[2i] Ibid., p. 129.

primera como "filosofia de la conciencia", que se manifiesta en el transito de la ontologfa al mentalismo, que toma como base a la subjetividad trascendental, es decir, al sujeto cognoscente que al volverse sobre si mismo (y aprehenderse inevitablemente como objeto), puede acceder desde Descartes a esa esfera interior especialmente dotada de certeza, de este modo la razon se vuelve autorreferencial; d) y terminando con "el concepto fuerte de teoria", que no seria otra cosa que la herencia del concepto "salvifico" del modo de vida contempiativo que proviene de la religion, mismo que pasa a ser una actitud met6dica que tiene por fin proteger al cientifico de los prejuicios de la experiencia, poniendo por encima de ella al quehacer teorico, a "una teoria que se fundamenta absolutamente a si misma[22].

Expuesto lo anterior, podemos referirnos, de acuerdo con Habermas[23], a los procesos histdricos que conmocionaron los supuestos de esta forma de pensar: primero, la "racionalidad procedimental", producto del advenimiento del metodo experimental de las ciencias naturales y del formalismo de la teoria moral y del derecho, que le quitan su "privilegio cognitivo" a la filosofia; segundo, el surgimiento de las ciencias historico-herrneneuticas, que en nombre de la conciencia historica, de la finitud, critican el idealismo de una razon supratemporal; tercero, contra la "autocomprensidn objetivista" de una ciencia y Filosofia que reduce todo a relaciones sujeto-objeto, se esgrime un nuevo cambio de paradigma, el de la filosofia del lenguaje; cuarto y ultimo, el descubrimiento de la interdependencia entre teoria y praxis gracias al concepto mundo de la vida, planteado en terminos comunicativos.

Estas problematizaciones y cambios de paradigma, a la vez que dan paso a un *pensamiento postmetafisico,* plantean nuevos problemas que podemos resolver a la luz de la teoria de la acci6n comunicativa. Veamos, como respuesta a la razon material totalizante del Todo ordenado conforme al Uno, como una racionalidad organizadora de contenidos del mundo legible en ellos mismos, las ciencias experimentales y una moral que se ha tornado autdnoma oponen una "racionalidad procedimental", una racionalidad formal que pasa de la validez de los contenidos a la validez de los resultados, la cual, depende de la racionalidad de sus procedimientos con los que resolvemos problemas en nuestro trato intramundano, ya sean de caracter tedrico, o practico-moral. "La racionalidad procedimental no puede garantizar ya una unidad *previa* en la diversidad de los fenomenos"[24]. Pero la falta de esta "unidad previa" conduce a una escision metodologica de las

[22]Vid. Habermas, Jiirgen. Motives del pensamiento postmetafisico. pp. 38-43.
[23] Ibid., p. 44.
[24] Ibid., p. 45.

ciencias de la naturaleza y del "espiritu", para las que ya no existe la distinci6n metafisica de "esencia y fenomeno", sino un cambio de perspectiva de "fuera y dentro". En otras palabras, para las ciencias nomologicas ya sdlo puede contar una actitud objetivante y contraintuitiva, propia de la perspectiva del observador, mientras que para las hermeneuticas (humanas y sociales), solo queda la "actitud realizativa" de un participante o interprete que reconstruye el saber intuitivo de los demas participantes en los procesos comunicativos, que son foente y asiento de nuestras sociedades. Ahora, frente a la autoridad adquirida por las ciencias experimentales, la Filosofia, en vez de asimilarse acriticamente a metodos que le son ajenos, o distanciarse de las demas ciencias, ha de fundamentarse en la comprension falibalista de sus conceptos y productos, y en la racionalidad procedimental que se corresponde con otras ciencias, solo asi puede aportar lo que le es caracteristico: "su tenaz insistencia en planteamientos universalistas y un procedimiento de reconstruccidn racional que parte del saber intuitivo, preteorico de sujetos que hablan, actuan y juzgan competentemente, procedimiento en el que, por cierto, la anamnesis platonica queda despojada de su caracter no discursivo. Esta dote recomienda a la filosofia como *un participante insustituible en el trabajo cooperativo de aquellos que hoy se esfuerzanpor desarrollar una teoria de la racionalidad"* -.

La Filosofia *no tiene porque* abandonar la empresa de referirse a la totalidad, mientras esta parta del horizonte de nuestro mundo de la vida, cuestion que le da tambien a la Filosofia, dentro de las demas ciencias, su "papel de interprete"[26].

En cuanto al caracter finite de la razon, al "caracter situado de la razon", este comienza cuando los hegelianos de izquierda (y otros) se vuelven contra su maestro en nombre de la finitud del espiritu, del "desideratum de una razdn generada en terminos de historia natural, encarnada en el cuerpo, socialmente situada e historicamente contextualizada"[27]. Gracias a ello la sintesis trascendental es sustituida por la "productividad de la vida", que Husserl, sin embargo, siguio equiparando al *ego* trascendental de la conciencia fenomenologica, a un mundo de la vida construido en terminos egol6gicos - monologicos -, dejandolo atrapado en las redes de la metafisica. Es aqui que entra Heidegger con su *Dasein* o "ser-en-el-mundo", como conciencia o espontaneidad trascendental limitada desde dentro, es decir, limitada por la facticidad historica y la existencia mtramundana. No obstante, se sigue el problema de como es posible la intersubjetividad entre estas monadas individuales que salen a su encuentro.

[25] El enfasis es mio. (Habermas, *op. cit.* p. 49).
[26] Ibid., p. 49.
[27] Ibid., p. 50.

Por ello, el ultimo Heidegger traslada al lenguaje la constracciun de nuestro mundo, la "proyeccidn de mundo", atribuyendole, empero, una posicion soberana, por encima de la practica intramundana de los hablantes, es decir, "mas alia de la historia ontica" de los individuos, lo que impide una acumulacion de saberes intramundanos, de procesos de aprendizaje, tanto lingiiisticos, como tecnicos y de evoluci6n de ideas morales.

Este problema solo puede superarse con el cambio al "paradigma del cntendimiento", que nos lleva a una interpretacion distinta del mundo de la vida, esto es, el encontrarse en un mundo de la vida ya simbolicamente preestracturado (por el lenguaje y las respectivas materializaciones de las estracturas de este), no sdlo implica valerse de el como fuente de recursos para la accion comunicativa, sino contribuir a su reproduction por medio de una "practica intramundana orientada por pretensiones de validez que soniete los avances de sentido que la apertura linguistica del mundo comporta. a una continua *prueba de acreditacion"*[8]. En este circulo retroalimentativo *ya no queda lugarpara el sujeto trascendental.*

En referencia al "giro linguistico", al transito desde la filosofia de la conciencia a la filosofia del lenguaje, lo describimos siguiendo las criticas sufridas por la primera respecto a: primero, el problema a que se ve enfrentada al momenta de acercarse al fenomeno de la autoconciencia, para el que no le deja otra alternative al sujeto cognoscente, mas que volverse sobre si mismo y aprehenderse como objeto, como uno entre muchos otros seres objetivados, por ello, la autoconciencia *no puede verse como un fenomeno originario* (prelinguistico); segundo, el hecho que, desde Frege, "esta teoria del objeto *representado* no hace justicia a la estructura proposicional de los estados de cosas a que nos *referimos {gemeinten)* y que reflejamos en enunciados"[29]; tercero, la inclusion de "categorias terceras" tales como: el cueipo, la accion y el lenguaje que van mas alia de el dualismo conceptual ya expuesto; y cuarto, la manifestation del giro pragmatico-linguistico que viene a dar fundamento metodologico a estas objeciones, el cual no pudo darse plenamente, sino hasta la superacion de la semantica que prescinde de la *praxis* lingiiistica, haciendo irreconocible el caracter autorreferencial del lenguaje, su doble estructura performativa (de accion) y proposicional. Con este "giro pragmatico" que, a pesar de partir de presuposiciones idealizantes como la identidad de significado de las expresiones linguisticas y las pretensiones de validez con las que un hablante acотрайа sus actos de habla (las cuales trascienden los estandares locales de validez), la tension entre lo factico y lo valido se asienta en la *praxis* lingiiistica misma, para la que siempre estara de fondo y suelo

El enfasis es mlo. (Haberaias, *op. cit.* p. 54).
Ibid., p. 55.

irrenunciable el mundo de la vida que habitamos colectivamente. Esta tensi6n, el que presupuestos contrafacticos se usen como heehos sociales, "es el aguijon critico que lleva ciavado en su carne una realidad social que no tiene mas remedio que reproducirse a Iraves de la accion orientada al entendimiento"[30]. Este giro pragmatico en teoria del significado resulta Ml tambien para la superacion del yo autoobjetivado, de aquella "no-identidad" (o subjetividad prelingtiistica) de la fflosofia de la conciencia. "Como la intersubjetividad del entendimiento linguistico es porosa por su propia naturaleza, y como el consenso linguisticamente alcanzado no elimina en las convergencias las diferencias de las perspectivas de los hablantes, sino que las supone como insuprimibles, la accion orientada al entendimiento resulta tambien apta como medio en que discurren procesos de formacion que posibilitan dos cosas en una: socializacion e individuacion[31].

Ahora, hablando del primado categorial de la practica sobre la teoria que ya puede inferirse, este puede dar pabulo a un contextualismo que restringe las pretensiones de verdad a los juegos de lenguaje y reglas de discurso que han logrado imponerse, asimilando toda validez a convenciones propias del lugar —contexto— en que se este. Esta perspectiva deviene en un escepticismo radical que reserve las cuestiones de verdad a lo cientifica y metodologicamente elaborable, dejando de lado como irracional (o como no susceptible de ser verdad) a lo que esta fuera de la esfera de la ciencia (actos de habla y cuestiones practico-morales), revelandose a si mismo como irremediablemente logocentrista. Como salida, se nos presenta entonces una teoria de la accion comunicativa que vuelve su mirada, allende el sistema de la ciencia, a la "espesura" del mundo de la vida. Asimismo, la *Fflosofia postrnetafisica,* como interprete entre el saber de expertos y una practica mundana necesitada de orientaci6n, permite enjuiciar "deformaciones de las formas de vida, que vienen marcadas por una utilizacion s61o selectiva del potencial de razon que se tornd accesible con el transito a la modernidad, [pero] s61o como instancia critica, pues la fllosofia ya no puede suponerse en posesion de una teoria afirmativa de la vida correcta o la vida feliz"[32].

Ill

Wittgenstein fue un innovador, uno de los filosofos mas influyentes del siglo XX (al menos en el mundo anglosajon y germanico). Debe decirse que, gracias al impulso que le dio a la variante pragmatica en filosofla del lenguaje, fue un *pensador modemo.* Pero, *i&* que me refiero con este apelativo? Aquello que da el especifico caracter de modernidad a los

[10] El enfasis es mfo. (Habermas, *op. cit.* p. 58).
[31] Ibid., p. 59.
[32] Vid: ibid., pp. 60-63.

movimientos filosoficos no se encuentra tanto en sus metodos, cuanto en los "motivos" o rupturas con la tradicion metafisica:

1. En un "pensamiento postmetafisico", caracterizado por la racionalidad de sus procedimientos, por su "racionalidad procedimental", mas alia de sus otrora conclusiones sustancialistas;

2. en un "giro linguistico", donde las relaciones entre sujeto-objeto son sustituidas por las de lenguaje y mundo (o mundos como veremos mas adelante), es decir, "las operaciones constituidoras de mundo pasan de la subjetividad trascendental a estructuras gramaticales";

3. en el "caracter situado de la razon", que se hizo presente en nombre de la finitud e historicidad de la raz6n, ahora la subjetividad trascendental ha de concretizarse en la practica intramundana, "ha de cobrar carne y sangre en materializaciones historicas";

4. y fmalmente, en la "inversion del primado de la teoria sobre la praxis", gracias en buena parte a los analisis de Husserl podemos notar que "nuestras operaciones cognitivas estan enraizadas en la practica de nuestro trato cotidiano con las cosas y personas"[33].

Pero estos motivos nos conducen tambien a nuevas limitaciones: en el primer caso, el abandono por parte de la filosofia de su privilegio cognitivo ha devenido en algunas ocasiones en un "cientifismo" sofocante que escoge de modelo "la flsica o la neurofisiologia [Maturana, Luhmann], o un procedimiento metodologico como es el behaviorista"; para el segundo, "ha dado iugar una comprension ontologica del lenguaje que autonomiza frente a los procesos de aprendizaje intramundanos la funcion abridora de mundo en un poietico acontecer esencial protagonizado por no se sabe bien que poder originario"; en el tercero, una "critica radical de la razon" que al equiparar entendimiento con razon instrumental, lo hace tambien entre raz6n y represion, "para buscar despues refugio, bien sea en terminos fatalistas o en terminos extaticos, en lo totalmente «otro»"[34]; por ultimo, la reduccion de praxis a trabajo, en vez de comunicaci6n, no permite ver las *conexiones entre mundo de la vida, action comunicativa y discurso.*

Una vez expuestos (brevemente) estos deslindes y problemas derivados, podemos, de acuerdo con Habermas[35], diferenciar tres momentos en el quehacer filosofico:

1. El de un "Pensamiento ontologico" o propiamente metafisico, que partiera enteramente de la pregunta por el ser del ente, es decir, que se refiere a lo absolutamente universal.

[33] Habermas, Jiirgen. Ei horizonte de la modernidad se desplaza. En *Pensamiento Postmetafisico.* Mexico, Taurus, 1990, pp. 16-18.
[34] Ibid., pp. 18-19.
[35] Habermas, JOrgen. Metafisica despues de Kant. En: *Pensamiento Postmetafisico,* pp. 20-37.

2. De una "filosofia de la reflexion", que mirando al sujeto, mirandose a si mismo el filosofo mejor dicho, se preocupa por las condiciones subjetivas necesarias para la objetividad de los juicios universales, necesarios y supratemporales.

3. Por ultimo, el de una "filosofia linguistica", que valiendose de la reconstraccion racionai de las competencias universales de los sujetos capaces de lenguaje y acci6n, vuelve su mirada a ese saber practice del que intuitivamente hacemos uso para generar productos simbdlicos ya acreditados: mundo de la vida en su papel de fondo y suelo irrenunciable de la interaction comunicativa.

IV

Atendiendo a la exposition anterior, podemos notar que *Investigaciones filosoficas* es un libro bastante critico para con la tradici6n metafisica y sus secuelas en el positivismo logico, la Filosofia de la conciencia y, por extensi6n, en algunos aspectos de la Fenomenologia (que veremos mas adelante). Como ejemplo de ello, se encuentran no pocas afirmaciones como esta: "La proposition, ;que cosa tan extrana! ahf reside ya la sublimation de toda la representation. La tendencia a suponer un mtermediario puro entre los *signos* proposicionales y los hechos. O tambien, a querer purificar, sublimar, el signo proposicional mismo.- Pues nuestras formas de expresion nos impiden de multiples maneras ver que se trata de cosas ordinarias, enviandonos a la caza de quimeras"[36]. O tambien: "Cuando los filosofos usan una palabra -«conocimientd», «ser», «objeto», «yo», «proposicion», «nombre» y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se ha de preguntar: ^Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?. *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafisico a su empleo cotidiano"[37].

Es por lo anterior que, tanto Wittgenstein como Habermas, se esfuerzan por hacer una reconstrucci6n[38]de las capacidades y saberes que nos permiten

[36] Wittgenstein, Ludwig. Investigaciones filosoficas, p. 115.

[37] Ibid., p. 125.

[58] La reconstrucci6n, en terminos generales, se basa en la transformacion de un saber implicito, preteorico, en un saber explicito (te6rico). Esta se ubica en el *piano del interprete* que produce, mediante la comprensidn *(verstehen),* un enunciado interpretative respecto de un enunciado observacional simbolicamente preestructurado, cuyo significado ha de ser explicitado *conforme a las reglas* por las que se produjo tal expresion simbulica. Ello mediante una actitud que se orienta a las estructuras mismas por las que son generadas tales expresiones, es deck, por una actitud que trata de reconstruir la "conciencia intuitiva de regla" (Habermas, Jiirgen. ^Que significa pragmatica universal? En: *Teoria de la action comunicativa: Complementos y estudios previos.* Mexico, Taurus. 2001, p. 311), ese saber intuitivamente acreditado del habiante competente, en otras palabras, "las reconstrucciones racionales se refieren a un saber preteorico de tipo universal, a una capacidad *universal,* y no a competencias particulares de este o aquel grupo" (ibid., p. 312). De aqui que Habermas escoga el termino "pragmatica forma!"

actuar comunicativamente con otros en una determinada forma de vida, juego de lenguaje o, en ima versi6n mucho m&s completa y sistematizada: en nuestro mundo de la vida lingtiisticamente alumbrado. En palabras de Wittgenstein: "tenemos que permanecer en las cosas del pensamiento cotidiano y no caer en el extravio de que nos parezca que tendriamos que describir sutilezas extremas que, sin embargo, en absoluto podriamos describir con nuestros medios"[3] .

Como otras de las muchas crfticas indirectas a la filosofia de la conciencia, Wittgenstein niega la existencia de un lenguaje privado, y con el, de sensaciones o experiencias corporeas que s6lo nosotros podamos reconocer, nombrar y comunicar, es decir, significar. "Cuando se dice: «Ë l ha dado un nombre a la sensacion», se olvida que ya tiene que haber muchos preparatives en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da un nombre al dolor, lo que ya esta preparado es la gramatica de la palabra «dolor»; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra"[40].

Podria incluso inventar un nombre para determinada sensacion *que solo yo experimento,* y tambien podria, a su vez, seguir un proceso ostensivo de "defmici6n", de su identificacion, de que cada vez. que la sienta, anote el signo correspondiente al nombre que invente, esto puede ayudarme a establecer la conexion "correcta" del signo con la sensacion; sin embargo, no tendria un "criterio de correction", pues el uso de la palabra necesita de una "justification" (apelar a una instancia independiente) que todos los implicados en un juego de lenguaje pudieren entender. "Se querria decir aqui: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto solo quiere decir que aqui no puede hablarse de «correcto»"[41]. Insistiendo en la posibilidad de comprensidn, o eonocimiento del significado de la palabra "dolor" por mi corporeidad vivida, me llevarfa a que *todos* significamos la palabra (la "experiencia del cuerpo") por el mismo "proceso" *privatim.* En palabras del autor, en tono a una critica que bien podria usarse frente a la

fen el sentido de norma] para su perspective pragmatista. Se trata de una explication de significados que tiene como meta Hegar a una reconstruction de competencias *comunicalivas* con el estatus de teoria general, cuyo lenguaje explicativo no debe resultar un "metalenguaje" que se distancie de aquello que explica, dicho de otro modo, el *explanans* tiene que ser parecido al *explicandum.* Asi, podemos diferenciar entre el *know how* o la capacidad de un sujeto competente que sabe producir una cosa o efectuar una determinada operation; y el *know that,* e! saber explicito acerca de como hace el sujeto para entender esa cosa, esto es, en que consiste el saber o entender de esa cosa Este seria, de acuerdo a Habermas, el gran merito de Chomsky como intciador del metodo reconstructive (de forma explicita y sistematiea) pero en el ambito de la teoria de la sintaxis (vid: ibid., pp. 307-313).

[19] Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosoficas,* p. 121.

[40] Ibid., p. 227.

[4i] Idem.

Fenomenologia del cuerpo: "Bien juno cualquiera me dice que el sabe lo que es dolor solo por su propio caso! - Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que el sabe lo que es un escarabajo solo por la vista de *su* escarabajo. -Aqui podria muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja, Si, se podria imaginar que una cosa asi cambiase continuamente. -£Pero y si ahora la palabra «escarabajo» de estas personas tuviese un uso? -Entonces no seria el de la designaci6n de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un *algo:* pues la caja podria estar incluso vacia [...] Es decir si se construye la gramatica de la expresion de la sensation segun el modelo [de filosofla de la conciencia] de «objeto y designation», entonces el objeto cae fuera de consideration por irrelevante"[42].

Esta critica a la fenomenologia del cuerpo, y a su correlate epistemologico (presente en toda la filosofla de la conciencia) de subsumir todo el problema de acercamiento a la realidad en relaciones sujeto-objeto, sea a lo que sea que se le de primacia (incluso si se instituyese una aparente suposicion o construction mutua), viendo claro, al lenguaje como mero instrumento, no logra asimilar el "giro pragmatico" en Filosofla, donde las relaciones entre sujeto-objeto son *sustituidas por las de lenguaje y mundo,* es decir, "las operaciones constituidoras de mundo pasan de la subjetividad trascendental a estructuras gramaticales"[43]. Y si, por ejemplo, argumentaramos la perspective de un cuerpo interpretado lingflisticamente, entonces, bajo ios argumentos ya expuestos, si ya esta "lingilistizada" mi corporeidad, £para que seguiria haciendo uso de esta categoria tercera (el cuerpo) para apearme del dualismo cartesiano de la aparente separacidn de lo inteligible (la mente, en nuestros terminos, lenguaje) y lo fenomenico?

Entre la gran variedad de temas abarcados por *Investigaciones filosoficas,* y en apoyo a la critica anterior, el libro nos ofrece una explication del concepto pensar, *comprender.* Aqui, comprender no es proceso mental *privado,* digamos, fisiologicamente invariable y, por tanto, defmible de forma identica en cualquier circunstancia. Comprender es un involucrarse en el o los juegos de lenguaje en cuestion, en sus circunstancias y reglas interactivas, las cuales no han de ser tomadas como limites defmidos de una vez por todas, sino como un "practica" continua de "seguir la regla", de "justificar" y "convenir" con un *alter* su *aplicacidn,* es decir, *significar la propia comprension en cada circunstancia.* "De ahi que exista una inclination a decir: toda acciun de acuerdo con la regla es una

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosoficas,* p. 245.
Habermas, JUrgen, 1990, p. 17.

interpretaci6n. Pero solamente debe llamarse «interpretation» a esto: sustituir una expresi6n de la regla por otra"[44]. "En el sentido en el que hay procesos (incluso procesos mentales) caracteristicos de la comprension, la comprension no es proceso mental. (La disminucion y el aumento de una sensaci6n dolorosa, la audition de una melodia, de una oration: procesos mentales)"[45].

Comprender, poder guiarse por las reglas de un juego lingiiistico o, tambien, "entender", "saber hacer algo con algo", esta emparentado con la frase "dominar una tecnica"[46]. De aqui que pensar no sea algo previo al lenguaje, un acompaflamiento, o una "atmosfera" extrana que nos resulte inasequible. "Cuando pienso con el lenguaje no me vienen a las mientes «signiflcados» ademas de la expresion verbal; sino que el lenguaje mismo es el vehiculo del pensamiento"[47]. Supongamos el caso en que al escribir un ensayo no hayamos la palabra "correcta", pero ya tenemos en mente la idea, o incluso, la imagen; naturalmente tal idea o imagen (por vaga que esta sea), ya se debe a otros contextos lingiiisticos, en el que "convenimos" interactivamente signiflcados concomitantes. "No se trata aqui de que nuestras impresiones sensoriales pueden mentirnos, sino de que entendemos su lenguaje. (Y este lenguaje se basa, como cualquier otro, en la convention)"[48].

En este libro Wittgenstein extiende su analisis de los juegos de lenguaje hasta llegar a algo tan cotidiano, tan natural e inmediato y, por ende, muchas veces ignorado, como "el concepto de ver", visto como *una construction lingufstica*. Para nuestro autor la action de ver es un mterpretar bajo un contexto lingiiistico. Ver, *comprender,* describir lo visto (aun en terminos espaciales), es tambien, como cualquier otro significar, un "entrenamiento" en un juego de lenguaje, ya sea que este escrito o no, que sea un piano dibujado o presente, o que solo lo este pensando para mis adentros.

V

Para concluir, me permitire afirmar que el lenguaje, revistiendome de la perspective de Wittgenstein, es un hacer con y para los demas, es verbo, pues, incluso los sustantivos que llegasen a ser pronunciados, en cualquier situation lingiiistica, estan referidos a, es decir, su significado esta conectado a su *modo* de empleo en el contexto, plexo de acciones o juego de lenguaje en el que esten insertas mis emisiones. Incluso la existencia de sustantivos en la forma de "nombres propios" son producto de un verbo

[44] Wittgenstein, Ludwig, 2002, p. 203.
"Ibid, p. 155.
[46] Ibid, p. 151.
[47] Ibid, p. 261.
[48] Ibid., p. 275.

perfonnativo basico para el diario interactuar en sociedad (es decir, de "un hacer", de un verbo autorreflexivo que, al tiempo que se emite se le interpreta como la action en si misma, por ejemplo: (yo) te *explico;* te *digo,* te *aclaro,* etc)[49], tal es el caso del verbo "llamar", mismo que se encuentra conectado con una pletora de verbos correlativos: apelar, reconocer, culpar, querer, rechazar, ubicar, etc.

Ahora, como una breve critica a la perspectiva de Wittgenstein (el significado como uso), que choca con la distribucidn de roles propia de la semantica veritativa: la de hablante-oponente en la situacion de seguir una regla, en que la validez de esta (la regla) no depende de invariabilidades observables en la multiplicidad de sus realizaciones, sino en la validez de un criterio intersubjetivamente compaitido (de alii que proponga la relation interna entre significado y validez), Wittgenstein deja de lado la referencia del lenguaje al mundo objetivo, abandonando asi toda referencia que el lenguaje pudiera hacer a algo "verdadero", a una validez que pueda trascender los juegos de lenguaje. Toda referencia que el lenguaje pudiera hacer a la verdad (a situaciones extramundanas, no meramente locales) queda detras de las interacciones entre hablante y oyente. Los actos de habla son los que sirven de soporte y fuente de la practica interactiva entre actantes, y no a la inversa, esto debido al caracter autorreflexivo de los actos de habla que, a la vez que expresan una determinada pretension o pretensiones de validez, tambien expresan como que clase de acci6n debe entenderse lo dicho. Este caracter ilocucionario seria desarrollado mas adelante por Austin

Para aclarar las diferencias entre la perspectiva de Habermas y Wittgenstein, debo agregar que todas las funciones de lenguaje conllevan tres pretensiones de validez, a saber: la verdad proposicional, ligada a que el contenido proposicional de la oration y/o emisidn exista o venga al caso; la rectitud normativa, que el acto de habla se inserte efectivaroente en el contexto normativo de la situacion de Hablante y Oyente; y la veracidad subjetiva, que Hablante este pensando realmente lo que esta diciendo. Esta ampliation tricotomica de la validez no solo aplica para una determinada funcion de lenguaje, sino que las tres se encuentran presentes en todo acto de habla, lo cual permite que estos puedan ser criticados como no verdaderos (en cuanto a las presuposiciones facticas del contenido

[45] Esto hace referencia al "componente ilocucionario" del acto de habla que indica, a modo de un comentario pragmatico (y por ello, a menudo implieito, presente de forma extragramatical), su caracter espeeffico de orden, ruego, saludo, etc., en otras palabras, que tipo de acci6n se esta ejecutando. 1л "ilocucion" es un acto de habla que influye en las relaciones entre interlocutor e interlocutario, siempre y cuando pueda ser parafraseado por un enunciado performative (Vid Austin, *i.* L., 1990).

proposicional), como no correctos (refiriendose a la legitimidad de la oferta ilocucionaria), y como no veraces (en lo que respecta a la intencion de Hablante). Estas pretensiones de validez completan las referencias que todos los actos de habla hacen al mundo objetivo, subjetivo, y al intersubjetivo — que no deben verse en el sentido popperiano de subregiones del mundo objetivo—, referencias que resultan de la interpretation de las funciones de! lenguaje de Biihler, pero en terminos de una teoria de la validez.

En cuanto al *Lebenswelt*[50] (mundo de la vida) desde la perspectiva de Habermas, este posee las caracteristicas de: en primer iugar, "certeza directa", o inmediatez que comportan las certezas absolutes que lo componen; en segundo lugar, de "fuerza totalizadora", que hace referencia a la position del mundo de la vida como un todo constituido por un centra con limites indeterminadados, porosos, pero no trascendibles, centra que es la situacion compartida de habla y no la corporeidad vivida en cada caso; por ultimo, su "holismo" o "espesura", que se traduce en la fusion de saberes intuitivos, perogrulladas y familiaridades, "que solo tras la tematizacion en actos de habla se ramifica y cobra el significado de saber proposicional, de relation interpersonal ilocucionariamente establecida, o de intencion del hablante"[51].

Esas caracteristicas permiten explicar la paradojica funcion del Mundo de la vida como fondo y suelo, es decir, la de contener las problematizaciones de las nuevas experiencias, y a la vez mantenerse en contacto con elias, las cuales separan a este mundo entre trasfondo y primer piano. Ahora, estas experiencias se diferencian a su vez unas de otras en nuestro trato en el "mundo de los instrumentos y los plexos pragmaticos de significatividades" (concepto formal de mundo objetivo), "el mundo solidario" o trato interactivo con otros (concepto formal de mundo intersubjetivo) y el de las experiencias con nuestra naturaleza interna (concepto formal de mundo subjetivo[52]), reflejando asf la arquitectura del mundo de la vida, "en la medida en que va asociada con la estructura tricotomica de los actos de habla y con el saber de fondo constitutivo del mundo de la vida"[53].

Misael Gonzalez Cruz es alumno del posgrado de la Facultad de Humanidades de la

[50] Concepto que engloba la *Lebensform* (forma de vida) de Wittgenstein.
[51] Habermas, Jiirgen, 1990, p. 96.
[52] Aqui debemos tomar en cuenta que los '4ipos puros de accion": acci6n teleologica, accion regulada por normas y !a accidn dramaturgies, s61o representan casos limite, pues el agente, en sus actos (acciones) de habla, hace una referencia simultanea al mundo objetivo, intersubjetivo y subjetivo, respectivamente *(vid.* Habermas, Jiirgen, 2001, pp. 170-171).
[55]Vid., Habermas, Jiirgen, 1990, pp. 95-97.

Universidad Autonoma del Estado de Mexico.

Мишель Гонсалес Крус - аспирант Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико.

1.4. Discurso sobre ciencia y metafisica en el pensamiento fflos6fico de Kar! Jaspers (Gonzalez Jimenez, Francisco)

1.4. Дискурс о науке и метафизике в философском мышлении Карла Ясперса (Франциско Гонсалес Хименес)

Resumen. Para Jaspers la filosofla de la existencia en vez de ser una afrenta a la ciencia la asume como un quehacer includible, entre las tareas del filosofar, la orientacibn en el mundo es el suelo dc la aclaracion de la existencia y la metafisica. I.as circunstancias flsicas del hombre como posible existencia es el ambito respect» al cual surge la posibilidad de la vivencia de la Trascendencia.

Резюме. Для Ясперса философия экзистенции не протвостоит науке, а впитывает ее в себя как неизбежную задачу, связанную с ориетацией в мире, которая выступает фундаментом прояснения существования метафизики. Физические обстоятельства человека, как возможного существования, служат средой, в которой возникает возможность переживания Трансценденции.

Si bien es cierto que el pensamiento moderno hunde sus raices en una forma de pensar que nos remonta a la filosofia griega, al momento en que comienza la instauracion hegemdnica de la raz6n como el unico sendero que nos guia hacia lo verdadero, es en la modernidad en donde la metafisica que otrora se habia convertido en guia y criterio rector cede su lugar al eonocimiento cientifico, el positivismo logico, con la verification empirica y la sintaxis logica, se propone abiertamente superar a la metafisica degradandola a un discurso del sinsentido. Ya con Augusto Comte la superacion de la metafisica significa destracci6n de la misma.

Critico de la filosofia de occidente, Heidegger de igual manera nos invita a la superacion de la metafisica en tanto que su esencia es el olvido del ser, la diferencia estriba en que esta critica no tiene el afan destructive del pensamiento positivista, sino la renovation y recuperacion del pensamiento que pregunta por el ser. En opinion de Eudaldo Forment "la superacion para Heidegger significa, por tanto, una superacion del oJvido del ser, y, por lo mismo, la recuperacion de la metafisica".[54]

La postmodernidad, con la desvalorizaci6n de aquellos grandes discursos sistematicos, de los cuales adquirian su orientation el comportamiento racional, te6rico y practico, nos ofrece tambien un escenario en el cual se dice la metafisica ha sido superada. En consecuencia,

Forment, Eudaldo. Lecciones de metafisica, Madrid. Rialp, 1992, p. 36.

de lo que quiza hoy hay de sobra evidencias, es la ausencia de un discurso que integre y de sentido a los diferentes saberes. Debido a esta carencia los avances en ciencia y tecnologia se encuentran en una evoluci6n vertiginosa motivada principalmehte por las regalias que traen a sus inversionistas.

Podriamos pensar que los delatores de la modernidad son los responsables de tal situacion, pues librandonos del sueno moderno nos han dejado con las manos vacias, sin un cabo para atar. Creemos que no es asi, la frase heideggeriana de "solo un dios puede salvarnos" es un buen ejemplo de c6mo aun en las criticas mas severas se vislumbra un atisbo de esperanza. En este sentido consideramos que vale la pena seguir prestando oidos a estos pensadores.

Queda claro que la ciencia positiva y su derivacion en la tecnica moderna son alcanzadas directamente por las criticas a la metafisica que les ha dado origen, consecuentemente habra que pensar como es que estas reflexiones disidentes de lo moderno conciben el papel que pudieran tener la ciencia y la tecnica una vez que se pretende destituir sus funciones rectoras.

Un rasgo comun en los filosofos de la existencia es la crftica al pensamiento de occidente que situa a la ontologia como el discurso por antonomasia, pero en vez de proponer su destruction, en un giro copernicano, las reflexiones en torno al ser parten de la singularidad de la situacion humana, es decir, de su existencia, en donde la condicion de ser humano determina de un modo u otro el pensamiento que se dirige al Ser.

Concretamente este pequeflo escrito pretende situar la tarea que adquiere la ciencia en las reflexiones del filosofo contemporaneo y amigo de Heidegger, Karl Jaspers. Queremos solo senalar un par de ideas que pudieran considerarse para una revaloracion de la ciencia a partir del pensamiento existencialista de Jaspers.

La relation que establece el hombre con la Trascendencia cuando de la vivencia supeditada a su contexto objetivo salta a la existencia, consistente en poder ir mas alia de su condicion empirica, es tambien la posibilidad de ponerse en contacto con lo que nunca puede ser objeto, a saber, la Trascendencia. Filosofar con Jaspers sobre la existencia consiste tambien en hacer una fenomenologia del hombre, no en descubrir su esencia sino su manera de estar en el mundo, pero descubriendo su alusion a aquello otro que rebasa la objetividad de toda conciencia.

Filosofar para el pensador de Oldenburg implica un ejercicio de esclarecimiento permanente, en donde el pensamiento se echa a cuestas una empresa un tanto ©pica, la de liberar ciertas ideas, enrre ellas la de existencia, de sus ataduras no solo empiricas sino tambien conceptuales. La filosofia en este tenor consiste en aclarar su existencia despejandola de toda determination previa, muestra su inconsistencia (su no consistir en algo

todavia), aperturando de esta manera la posibilidad de elegirse a si mismo, de tal manera que la existencia en el hombre tiene su fundamento en la libertad. Si el termino cobra sentido por su origen, se resistira incluso a ser enmarcada por una corriente del pensamiento. Al respecto Jaspers afirma: "El esclarecimiento de la existencia no entiende la existencia, sino que apela a sus posibilidades. Como existencialismo, empero, se convertiria en un hablar de un objeto conocido y, precisamente por ser su cometido el percatarse de los limites y esclarecer el fondo independiente, caeria mas profundamente en el error al comprender conociendo y juzgando los fendmenos del mundo bajo sus conceptos"[55].

La autosuticiencia de la racionalidad cartesiana es llevada al absurdo en la aclaracidn filosofica jaspersiana, pero no se trata de una apuesta al absurdo ni de un abandono de toda edification construida sobre los cimientos de la razon, no se quiere cesar a esta que ba sido la principal herramienta del quehacer filosofico. Por el contrario, es imposible prescindir de la investigation cientifica y racional en dicho esclarecimiento.

Pero sin la orientation intramundana nada es posible. Tanto la conquista de si mismo en la libertad, como su perdida en la absolutizaci6n son solo posibles dentro del mundo. El mundo, entendido como la realidad empirica o conceptual accesible a la conciencia en general (lo inmanente), es la tierra de donde ha de despegar inevitablemente la humanidad, el hombre despierta en el mundo compartiendo caracteristicas con otros seres, pues en su despertar gracias a la conciencia en general, se reconoce como objeto empirico y biologico, solo posteriormente comprendera que puede convertirse en un nuevo origen de si mismo. Tambien el mundo es donde la existencia cobra contenido, donde ella alcanza su inmanencia como certidumbre. Asi, la objetividad del mundo es origen y certeza de la posible existencia. Para Jaspers "Desde el punto de vista del trascender, este mundo sdlo es existencia empirica que no existe por si, sino que solo es fenomeno. El hombre, en cuanto no es mera parte del mundo, sino que puede ser libremente sf-mimo, es posible *existencia.* Como conciencia en general se le presenta el mundo en la orientacion intramundana como mundo, pero como "posible existencia" se abre en el mundo la trascendencia...El mundo es el lugar temporal de la *existencia"*[56].

El hombre debe orientarse en el mundo porque se descubre a si mismo en el, en la relacion sujeto-objeto, tal ruptura es la forma que toma toda conciencia, la inmanencia no puede ir mas alia de esta dualidad. El pensamiento es llevado a sus propios limites, como orientacion en el mundo es el horizonte necesario que nos coloca frente a lo que ya no es objeto ni

Jaspers, Karl. Razon y existencia, (cinco lecciones), Buenos Aires, Nova, 1959. p.66.
Jaspers, Kar!. Filosofia, T, 1, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 99.

concepto, nos lanza al terreno propio de la libertad. "Si la existencia es, en efecto, una brecha o ruptura abierta en la realidad empirica del mundo, la aclaracion de la existencia es la cercioracion de esta brecha por medio del pensamiento"[57].

La filosofia es en esencia metafisica, atiende el llamado del ser, apunta a la trascendencia de si mismo como ser empirico y del mundo en tanto que objeto. Veamos esto con mas detalle.

Aquello en lo que hemos de orientarnos es el Mundo empirico, al que pertenece tambien nuestra naturaleza empirica, y que a su vez es solo un modo de ser de la Trascendencia, o lo Englobante[58] que, sin embargo, ya no es accesible en su totalidad para el conocimiento, afirma Jaspers: "Lo abarcador es lo que siempre se enuncia -en los objetos presentes y en el horizonte -, pero que nunca deviene objeto. Es lo que nunca se presenta a si mismo, mas a la vez aquello en lo cual se nos presenta todo lo demas"[59].

La objetividad se enuncia como antesala de la libertad posible, aunque es una idea repetida en Jaspers aqui la traemos a eolation porque deja ver la importancia decisiva que tiene la objetivacion de la trascendencia para las posibles existencias. Incluso observamos que la objetivacion guarda en su seno la apertura a la trascendencia cuando es rebasada su empiricidad por la lectura que hace de ella la existencia en su tarea esclarecedora. Es, sin embargo, importante apuntar que la objetividad por si misma no engendra libertad, ya que la busqueda de libertad es la encargada de hacer audible el lenguaje de la trascendencia en lo objetivo, y en este sentido toda objetividad solo cobra importancia para la filosofia si esta supeditada a la busqueda del ser de toda existencia posible. "Pero la objetividad de la tradicion es la condici6n de la libertad. Pues la libertad como tal no se puede transmitir como tradicion; solamente ha de conquistarse por cada individuo. Como heredada no es libertad; como posesion sin lucha se la pierde. La tradicion de la libertad no es mas que indirecta, es una llamada que lanzan los individuos que se han atrevido a ello a los que vienen despues y escuchan su voz"[60].

La Trascendencia esta en la realidad empirica sin ser ella realidad empirica. Es importante aqui notar la distincion habida en decir que la

[57] Jaspers. Karl. Filosofia. T. I, p. 398.

[58] El termino aleman *Umgreijende* ha sido traducido principalmente como *Abarcador, Circunvaiante o Englobante.* Por otro lado, Jaspers utiiiza este refiriendose a !o mismo que *Trascendencia* o ser en si sefialando lo ontologico incognoscible, pero con e! termino *Mundo* sueie enunciar la totalidad de su fenomenieidad. De todas maneras hemos de ser cuidadosos en su lectura, pues la acepcion de estos terminos dependera siempre del contexto en el que este hablando.

[59] Jaspers. Karl. Filosofia de la existencia. p.39.

[60] Jaspers, Karl. Filosofia. T, II, p. 383.

trascendencia es empiricidad o decir, por otro iado, que ella (la Trascendencia) estsi en el mundo empfrico. De esta manera se evitan equivocos en la forma de dirigirse al ser como trascendencia cuando se toma a la realidad empirica por el ser en vez de comprenderle como lenguaje. "La *materialization* presta a la trascendencia, en forma de una realidad particular palpable, una presencia engafiosa; en lugar de verla *en* la realidad empirica se la ve como realidad empirica"[61].

La filosofia es pensamiento que pende de la objetividad y de la ldgica, pero el lenguaje de la metaffsica pese a ser un construct» racional se convierte siempre en un simbolo ambiguo. La objetivacion empirica en la conciencia en general, fmalmente puede trascender transformandose en simbolo de lo inobjetivo. Aunque dicha simbologia ya no nos refiere una entidad empirica, el mismo como medio de evocaci6n es la posibilidad de toda comunicacion filosofica, de modo que la experiencia con estos sfmbolos no deriva en una vivencia mistica en donde bastaria la relacion intima e incomunicable del sujeto con la inobjetividad de la trascendencia. El simbolo mismo como manifestation de la trascendencia siempre se articula en la relacion sujeto-objeto.

Por otro lado el hombre es un abarcador como lo es el mundo, lo abarcador del mundo es la instancia donde se presenta toda objetividad del mundo y lo abarcador que somos es el ambito nuestro donde se patentiza la objetividad del mundo. Asi existen dos grandes agentes de lo abarcador: lo abarcador de la trascendencia y lo abarcador que es el hombre como existencia posible. Pero nosotros tambien como parte dei mundo empirico nos manifestamos de tres modos: como Existencia empirica o Dasein, como Conciencia en general y como. El hombre es ser-ahi o existencia[62], conciencia en general y espiritu, estos son nuestros modos objetivos de abarcar en el mundo, pero la existencia posible no es un modo objetivo como los anteriores sino que trasciende el mundo, ya no es un abarcador empirico en el mundo, no es inmanente, por el contrario, trasciende siempre toda manifestacitin aunque sea la propia (aunque se dirige desde el mundo no es abarcada por este).

Es interesante observar la importancia que da Jaspers al cuerpo, pues en la aclaracion de la existencia posible juega un papel fundamental, de la misma importancia que los siguientes modos de lo abarcador. Nuestra corporeidad es una condition que no ha de negarse platonicamente, pues, al contrario, es el suelo en el cual ha de verificarse la Existencia como trascendencia, y en este sentido, como se vera mas adelante, deviene

[61] Jaspers, Karl. Filosofia. T, II, p. 366.

[62] Jaspers utilize algunas veces el termino existencia como equivalente a *ser-ahi,* para facilitarnos aqui la explication, este termino lo referireraos solo a la *posible existencia.*

lenguaje indirecto de la Existencia y de la Trascendencia. Nuestra naturaleza empirica es el principio de nuestra conciencia de ser en el mundo y en donde se patentiza en primera instancia la referenda a la Trascendencia, a partir del fracaso en su busqueda del Ser. El hombre pareciera estar llamado ya como objetividad a trascender en una lectura atenta a lo que revela el cuerpo, en donde la conciencia de si mismo, a traves de las ciencias, involucra la certeza de la Trascendencia y, a la inversa, la certeza de lo Absoluto precisa de la corporeidad misma. El cuerpo y la naturaleza toda, vista como cifra de lo Abarcador, en Jaspers es revalorada a partir de ser lenguaje de la trascendencia.

El hombre, en tanto que ser mundo o existencia empirica, no es indubitable en cuanto a su biologia inmediata, pero en tanto que vida quisiera ya manifestarse viva buscandose en la mera satisfaction instintiva, no es aun consciente y su gozo es momentaneo que sin ir mas alia terminan en un vacio. Pero es conciencia empirica cuando gracias a las ciencias se cerciora de su propia objetividad y al mismo tiempo se asume como principio de todo lo que a nosotros puede manifestarse real. Se trata de una conciencia que toma dos direcciones, una al interior y otra al exterior. En tanto que es conciencia de su propia subjetividad como condition de todo ser-objeto, se encuentra sustituible frente a otras subjetividades.

Aunque hemos mencionado ya que nuestro ser-ahi es accesible al conocimiento objetivo deviniendo un saber impositivo en las ciencias, aun esta posibilidad, nunca podriamos agotar en un conjunto la multiplicidad de circunstancias del ser-ahi. La conciencia empirica sigue siendo perspectiva y muestra solo determinadas ftguras de la realidad.

Somos existentes en tanto que objetos o seres en el mundo, incluso como manifestation de existencias autenticas nos hacemos objeto de conocimiento. La Conciencia en general es el ambito en donde se forjan todo tipo de conocimientos, no es un lugar exclusivo del saber filosofico, pese a que las ciencias siempre se circunscribiran a la determinacion de la conciencia en general, mientras que la filosofia, incluyendo esta labor cienttflca en su quehacer (como orientaci6n en el mundo), buscara la aclaracion de la existencia, llevando al limite todo concepto de la conciencia en general.

La Conciencia en genera! es uno de nuestros modos de ser que hace posible el conocimiento, por ella accedemos al mundo, y sin la cual, nuestra presencia en el mundo quedaria reducida al nivel mas bajo del ser ahf inconsciente, semejantes a las bestias que se rigen por la naturaleza. La sentencia aristotelica de que no hay nada en el intelecto que no haya pasado antes por nuestros sentidos, podria leerse aquf, con la modification respectiva, como: no hay ningun tipo de saber que no haya pasado antes por

la conciencia. "Solamente lo que entra en nuestra conciencia, Io que puede ser vivido y hacerse objeto, es ser para nosotros. Lo que no entra en la conciencia y no puede de ninguna manera ser tocado por la conciencia cognoscente, es para nosotros como si no fuera. Por lo tanto, todo cuanto para nosotros es, debe tomar una figura en la que puede ser aludido o experimentado en la conciencia"[63].

La cautividad objetiva en la que nos tiene la conciencia, al mismo tiempo nos muestra su limite. El percatarnos de los limites de la conciencia nos permite no quedar anclados en sus objetividades y dar el salto a la aclaracion de la Existencia como trascendencia y al apercibimiento de lo Circunvalante en los conceptos como cifra de este.

Como espiririus somos constractores de totalidades a causa del requerimiento de un todo explicative, es la necesidad de querer alumbrarlo todo, guiando y dando sentido a la orientation en el mundo. Las totalidades son contingentes y fungen mas o menos como senderos siempre temporales de toda actividad filosofica, son guias a partir de las cuales cobra sentido toda aventura hacia la Msqueda del ser. Se sabe de antemano que las totalidades siempre seran historicas y provisionals, por ello afirma nuestro autor que "Filosdficamente, el todo existe como la voluntad de una ilimitada orientation intramundana por todos los caminos posibles, y es la disposition para conseguirlos en lo particular sin pensar en los resultados."[64] Queda justificado asi el deseo de totalidad de las ciencias en sus multiples especialidades.

Filosofar es busqueda del Ser, y esta articula tres tareas: primero, el estudio de toda objetividad empirica mundana, este estudio que se rige segun los metodos de las ciencias tiene como fin llevar el conocimiento objetivo a sus limites y de esa manera aclarar la existencia, la cual buscando en su libertad lo que pudiera ser, trasciende todo lo objetivo, y fmalmente, en direction a la trascendencia, se abre a ella corroborandola solo por medio de su lenguaje cifrado. El ser se busca en el mundo objetivo, en la existencia como la posibilidad de ser uno mismo y en las cifras como lenguaje de la trascendencia que evocan aquello que no es objetivo y que tampoco puede agotarse en la situation historica de la existencia.

La orientaci6n en el mundo consiste en la indagacion cientifica de lo empirico, por ella se abre la posibilidad de la libertad existential que se dirige a la trascendencia. Sin embargo esta orientation objetiva esta restringida por las circunstancias concretas del hombre, luego entonces, al hombre que por incapacidad ya no busca aprehender el mundo en general, le

Jaspers, Karf. Razon y existencia. p. 48.
Ibid., p. 366.

queda particularmente su mundo, como la única parte que tiene a su alcance y del cual buscará emerger como *existencia*.

Transitar el sendero de la inmanencia es el punto de partida obligado en la búsqueda de aquello que no queda ya circunscrito esta objetividad. Así la tarea del pensar filosófico comienza en el mundo lidiando con toda entidad empírica, el esquema del quehacer filosófico propuesto por Jaspers señala en primer término una orientación filosófico-científica en el mundo.

Claramente Jaspers rechaza toda metafísica entendida como saber acerca del ser, que elaboran imágenes absolutas de la totalidad del ser, afirma que " ya no es posible que una metafísica actual, que pretenda ser honrada, presente en su forma y parecer el mismo carácter que la antigua"[65]. No se propone, sin embargo, olvidar el estudio aquella metafísica, por el contrario, se nos invita a escuchar en ella el lenguaje de la trascendencia, que es múltiple porque desde esta perspectiva la historia de la metafísica es una historia de las categorías que evocan al ser desde las situaciones concretas y siempre temporales. En este sentido el habla de la trascendencia puede ser audible en el lenguaje científico.

La metafísica entonces no puede ahora ser pensada como conocimiento del ser, a la manera de los grandes filósofos, sino como la experiencia que de la trascendencia puede tener un pensamiento autónomo. Esta es la distinción de la metafísica existencial de Jaspers respecto a la clásica que él mismo califica de intelectual. El concepto como saber rebasa su objetividad convirtiéndose en un lenguaje indirecto del ser.

Por lo anterior nos resulta sorpresivo observar que el conocimiento científico en la filosofía de Jaspers es asumido en su sentido positivista,

---

[65] Jaspers, Karl. Los grandes filósofos. T. III, Madrid, Técnos, 1998. p. 13.

explicitamente expresa que la ciencia puede establecer conocimientos de caracter impositivo, es decir, que adquieran una validez universal y por lo tanto incuestionabfes.

Gracias a la ciencia realizamos la aprehension objetiva de la realidad y nosotros al ser parte de ella tambien estamos incluidos en ese estudio. El mundo factico es accesible al estudio sistematico. Parte de nuestro ser es incluso estudiado sin grandes dificultades por la ciencia. Por ejemplo: nuestras funciones fisiologicas o la forma del cuerpo son objeto de la biologia; nuestras formas mentales y nuestra conducta, tambien son estudiadas por la psicologia; en manifestaciones culturales igualmente somos objeto de estudio cientifico.

El quehacer filosofico no es una tarea que implique dejar a un lado la investigacidn del mundo factual porque precisamente son los resultados de esta los que descubren la apertura para trascender en el mundo mismo, los conocimientos de las ciencias son una condicion del desvelamiento de la Trascendencia del Ser y de la posibilidad de la libertad de la existencia. Por ello segun Jaspers "La filosoffa es la percatacion de la verdad por el camino de la ciencia en la propia vida misma"[66].

En la orientation filos6fica en el mundo, valiendose de la ciencia, la existencia hace el mundo para si, hace del conocimiento de la conciencia en general un acicate que le impulsa a un mas alia de su existencia, asi puede decirse que "En este mundo soy rechazado a mi autentico ser y soy este tanto mas decisivamente experimente y penetre por el pensamiento lo objetivado, accesible a la orientacidn cognoscitiva en el mundo"[67].

La ciencia se vuelve condici6n para la filosoffa, aunque esta tenga el cometido de anular su objetividad. Insiste Jaspers que "el filosofar, si carece de un objeto, no puede dar un paso, aun cuando ninguno es el suyo especifico, se mueve en todos los objetos aunque no los piense unicamente como tales. Los objetos se transforman en el filosofar, que en ellos trasciende de ellos. Pero el objeto no es constraido al transformarle, sino que en el filosofar se hace transparente porque es fenomeno, apariencia; en lugar de ser conocido se hace lenguaje. Cuando yo pienso en el estoy dentro de la ciencia; pero filosofo cuando a su traves dirijo la mirada al ser"**.

En este contexto el lugar de la ciencia ya no es el de la certeza cartesiana, sino el de la contribution al esclarecimiento de la existencia, que a su vez esta motivado por un impulse a lo uno del Ser o lo Abarcador, como lo nombra Jaspers. El quehacer cientifico es, por este objetivo, mas amplio, una tarea obligada del hombre en tanto que posible existencia en el

Jaspers, Karl. Filosofia. T. I, p. 107.
Ibid., 98.
Ibid., p.363.

mundo. Contrario al intento de abandonar las metodologias y el conocimiento objetivo de las ciencias, la vida humana en su salto a la existencia debe por los senderos de la investigacidn cientifica alcanzar los limites de su objetividad y justo en ellos descubrir su libertad.

Francisco Gonzalez Jimenez es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico.

Франциска Гонсалес Хименес - преподаватель-исследователь Гуманитарного факультета Автономного Университета штата Мехико

1.5. <Del sentido comun al concepto o del concepto al sentido comun? La critica a la imagen circular en filosofia clasica por Gilles Deleuze (Juarez Zaragoza, Oscar)

1.5. От здравого смысла к поняию или от понятия к здравому смыслу? Критика Жиллем Делезом кругового образа классической философии (Оскар Хуарес Сарагоса)

Resumen. El presente articulo tiene como intencidn mostrar la critica efectuada por el fildsofo frances a la imagen circular de la filosofla clasica. De acuerdo con Deleuze el circulo que la filosofia clasica describe, de manera constante, es el que va del sentido comun al concepto, de lo empirico al concepto o, a la invcrsa, del concepto al sentido comun. Ya sea una filosofla idealista o una empirista ambas no hacen otra cosa que ir de lo uno a lo otro. De esta manera la filosofia queda entrampada en el sentido comun y no puede dar lugar a la diferencia.

Резюме. Настоящая статья ставит своей целью показать критику, осуществляемую французским философом образа круга классической философии. Согласно Делезу, круг, который постоянно описывает классическая философия идет от здравого смысла к понятию, от эмпирии к концепту или наоборотб от понятия к здравому смыслу. Будь то эмпирическая или идеалистическая философия, обе заняты тем, что идут от одной к другой Таким образом, философия оказывается в трясине здравого смысла и не может дать места отличию.

Desarrollo

La historia de los hombres esta, en muchos de sus aspectos, determinada por la imagen del circulo: los mitos, la teologia, la ciencia e incluso el sentido comun. No son pocos los mitos, de diferentes origenes, que nos hablan de un retornar periodico de lo mismo en todas las culturas. La imagen circular del mito remite a una fundacion que repite de manera constante esta fundacion del pueblo, cultura o civilization. Pero no tan solo la mitologia ha sido susceptible a esta imagen, ios teoricos de la historia tambien nan adoptado como modelo de explicacion de los acontecirnientos humanos el circulo; todo se repite de manera constante, los rasgos de las civilizaciones se repiten independientemente del tiempo en que se originen. La filosofla no ha escapado a esta imagen de explicacion teorica. Desde

Pamienides que elegia a la esfera como figura idea del ser, pasando por Heraclito que tambien la utiliza: "la idea de la unidad de los opuestos se explica tambien y con mayor claridad cuando Heraclito afirma la ley del eterno retorno. Esta ley, que se encuentra entre pueblos muy diversos y de muy distinto grado de evolution historica, viene a decirnos que debe concebirse al mundo como una constante sucesidn dentro de un ciclo constante. Siguiendo este ciclo, y dentro de un ciclo dado, todas las cosas cambian constantemente. Pero si pensamos que este ciclo se ha repetido eternamente y volvera a repetirse eternamente, si lo que estoy escribiendo lo he escrito en otros ciclos una infinidad de veces y volvere a escribirlo infinitas veces en ciclos futures, de hecho nada cambia. "En la circunferencia de un circulo se confunden el principio y el fin" Si la historia del mundo es la historia de una especie de circulo en movimiento constante, es claro que en este circulo existe el movimiento, pero no lo es menos que si comparamos un circulo actual a otro circulo pasado, existen los mismos puntos y los mismos movimientos identicamente repetidos[69].

Como es evidente en la cita anterior, la imagen del circulo domino en gran medida el pensamiento presocratico. Pero no s61o en este periodo historico se percibe la preferencia por la circunferencia como modelo teorico de explication. Muchas de las filosofias posteriores tambien hacen uso de ella insistentemente. La teoria del conocimiento plat6nica, con todos los riesgos que se corren a! hablar de este modo, reproduce de manera nitida una imagen circular: El alma esta primeramente en posesion de la verdad, la contempla de manera directa pues comparte las caracteristicas de esta - etema, inmortal, etc. - Al encarnarse en un cuerpo trae ese conocimiento de la verdad, solo que sufre un proceso de amnesia respecto a ella (en los dialogos *Fedon, Menon y Republica* se da la argumentation mas consistente sobre esta teoria), razon por la cual se debe iniciar un proceso de violencia hacia este amnesico para obligarle a recorrer el camino que le haga retornar hacia la verdad; la imagen circular de dicha teoria se hace evidente: salimos del principio y, si recorremos bien el camino, habremos de retornar a el, *principio y fin se unen en una imagen circular.*

El estoicismo mostro particular preferencia por esta imagen. En su conception del mundo acude a ella en forma determinante. Segun esta: "El mundo se compone de dos principios: uno pasivo que es la materia, substantia sin cualidad, y otro activo que es la razdn *(logos)* que obra sobre la materia, es decir, Dios..."[70] A estos dos principios se unen cuatro elementos que componen la sustancia material: fuego, aire, agua y tierra -en orden de importancia en forma descendente- entre ellos se dan dos procesos:

[69]Xirau, Ramon. Introduction a la historia de la filosofia. Mexico. UNAM, 1998, pp. 33 y 34.
[70]Brun, Jean. El estoicismo.Toluca, UAEM, 1997, p. 61.

uno que va del fuego a la tierra y que da lugar al ciclo de vida y muerte de los seres vivos; el otro se da de forma inversa de la tierra al fuego recorriendo los estados anteriores: ...Esta especie de palingenesia se opera con motivo de una conflagraci6n universal en la que el mundo se dilata en e! vacio ilimitado que lo rodea y todas las cosas se transforman en fuego. Semejante conflagracion no es una destruccion sino una regeneraci6n del universo. En ella todo ser se transforma en alma y es divinizado. Asi se produce un eterno retorno de los seres y los acontecimientos: "habra de nuevo un S6crates, un Plat6n... esta restauracion no se producira una sino varias veces. Eternamente todas las cosas seran restauradas." La palingenesia, el eterno retorno, expresan la vida del mundo que nace, muere y renace sin cesar[71].

Hegel es uno de los filosofos que en mayor medida se apoya en el circulo para desarrollar su sistema. De hecho el sistema hegeliano no es sino el desarrollo de un circulo[72]. Lo que esta en el final no es otra cosa que lo que estaba en el principio. Circulo de circulos dice Hegel respecto a la imagen de la conciencia en sus diferentes figuras. "El circulo de Hegel no es el eterno retorno, sino tan solo la circulacion infinita de lo identico a traves de la negatividad"[73].

Deleuze nos habla de la existencia de una imagen circular de la filosofia clasica. Cabe entonces preguntarnos ^,se estara refiriendo a este tipo de imagen? La respuesta solo puede ser negativa. Si bien estos filosofos tienen cierta hegemonia y representan momentos muy significativos, no son, por cierto, la totalidad de la filosofia. Existen muchos otros, para los cuales la figura circular no es el modelo a seguir. Basta con citar a Kant para encontrarnos con otro modelo de explication de la historia de la filosofia. En este autor lo circular no es la imagen que describe su filosofia. Ni tan siquiera en su filosofia de la historia recurre a ella, pues para este autor, la edad de la razon, es la edad de la mayoria de edad de la humanidad, esta mayoria de edad debe entenderse como una completa superacion de la metafisica y la religidn para tener acceso a las explicaciones netamente rationales y para encaminarse hacia el futuro por medio de la razon[74].

<,En que consiste la imagen circular de la filosofia clasica que nos dice Deleuze? £De donde obtiene su fuerza para que cada filosofia la repita? Veamos detenidamente cual es la imagen circular que la filosofia clasica reproduce irremediablemente aun cuando conceptualmente sean tan dispares unas de otras. El circulo que la filosofia clasica describe de manera

[71]Brun, Jean. E! estoicismo.Toluca, UAEM, 1997. p. 62 y 63.
[72]Cfr. Hegel. Fenomenologia del espiritu. Mexico, FCE., 1966.
[73] Deleuze, Gilles. Diferencia y Repetici6n. Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 92.
[74] Cfr. Kant Immanue!. Filosofia de la historia Mexico, FCE, 1997.

constante es el que va del sentido comun al concepto, de lo empfrico al concepto o a la inversa del concepto al sentido comun. Ya sea una filosofia idealista o una empirista ambas no hacen otra cosa que ir de lo uno a lo otro. Mostremoslo con mayor claridad en algunos desarrollos filosoficos.

Es bien sabido que Platon[75] mostraba especial rechazo por las cambiantes cosas de este mundo. De hecho su filosofia, en gran medida, esta determinada por esta repugnancia hacia las sombras y lo material. Su afan de encontrar un criterio de verdad no cambiante lo Hev6 a postular la existencia de un mundo de las Ideas con caracter de eternas. De esta forma, pensaba, se evitarian los equivocos y la verdad no seria relativa a cada hombre como sostenian los sofistas. Pero por diferente que pensemos este mundo de las ideas, es inobjetable que solo adquiere sentido en referenda al mundo material. La Idea de hombre no puede entenderse si no es referida al hombre real, al hombre material. Y eso sucede con cualquier otra idea que se piense. En otras palabras lo unico que ha realizado Platon es llevar el saber del sentido comun al concepto. Decimos el saber del sentido comun al concepto porque, sin duda, primero existio el saber del sentido comun y despues la elaboration conceptual de Platon. Todas las Ideas que estan en el mundo ideal solo adquieren sentido por el mundo material de! que surgen. De la cosa al concepto; del saber del sentido comun al saber conceptual, imagen circular que determine la imagen clasica de la filosofia. No pocos estudiosos de Plat6n han observado con meridiana claridad que su filosofia politica esta inspirada por el modelo de gobierno de Esparta. Ciertamente, si se estudian detenidamente ambos hechos se percibe con claridad la correspondencia entre los aspectos de la estructura de gobierno de Esparta y la filosofia politica de Platon. ^Que" ha hecho Plat6n? Llevar el conocimiento del sentido comun al concepto. Y como la elaboracidn conceptual no tiene que haberselas con las peripecias de los verdaderos hechos suele resultar hasta *"mejor",* adquiere cierta supremacia sobre cualquier fenomeno que la reproduzca en la medida de que ninguno lograra su perfection. No obstante, cabe entonces la pregunta deleuzeana: <,Que necesidad tiene el sentido comun del concepto? No poco asombro nos causa el constatar que ninguna. Es en extremo sencillo constatar que la elaboraci6n conceptual de Platon jamas intereso a ningun criador de caballos, como tampoco, al mismo Dionisio cuando el primero pretendio llevar a efecto su filosofia politica. No resulta dificil, para el sentido comun, resaltar la inutilidad de la filosofia declarando que no sirve para nada: ^A que te dedicas? Estudio filosofia; jdeberfas dedicarte a cosas utiles! Dice, sin ningun sonrojo, el sentido comun. Esta conviction del sentido comun

'Cfr. Platon. Republica. Madrid, Gredos, (509d-522b).

enraiza en la comprobacion de la falta de utilidad de la filosofla. Y no es que se trate de volver util a la filosofla, jpor su puesto que no!; el problema radica precisamente en que la filosofla se embarca en la tarea de elevar el conocimiento del sentido comun a lo conceptual y posteriormente pretende presentarlo como mejor; determinado con caracter de necesidad, es ahi, precisamente, donde el sentido comun comprueba la inutilidad de la filosofia, porque cualquier conceprualizacion del saber del sentido comun no influye en nada sobre este saber. Para decirlo con mayor claridad, miles de hombres han podido vivir en sus actividades comunes durante diversas epocas sin haber conocido libra alguno de Platdn. Mejor aiin aunque conocieran sus planteamientos, estos no modificaria en nada su existencia real.

La filosofia queda atrapada por un saber pre-filosofico que eleva a lo filosofico (conceptual), pero que no dice mas que lo que ya se sabia en un principio. Es el caso de Aristoteles. Desde siempre los hombres han distinguido, sin dificultad alguna, entre un hombre y un perro, por ejemplo. Que ambos maman el alimento del pecho materno lo han sabido sin necesidad de los conceptos de genero (mamifero) y diferencia especifica. Ese saber que la filosofia agrega, en este caso, no modifica en nada el saber del sentido comun que se posei'a antes de elevarlo a lo conceptual. Los terminos tan rimbombantes de genero, diferencia especifica, accidente, sustancia, etc., en primer lugar estan sometidos a las cosas, no van mas alia de las cosas y lo que agregan, lo conceptual, no modifica en nada el saber del sentido comun. En el libro IV de la *Metafisica,* especialmente el capitulo tercero y siguientes, se propone mostrar los principios inamovibles del razonar: *"es imposible que lo mismo se dey no se de en lo mismo a la vezy en el mismo sentido... "*[76] o en su otra versidn: *"«es imposible que <lo mismo> sea y no sea a la vez»".* Tratemos de pensarlo en un hecho real: un hombre vivo o muerto. Para cualquier persona del sentido comun es evidente que alguien o esta vivo o muerto y que no puede estar en las dos condiciones al mismo tiempo, solo en un extravio extremo se pueden sostener ambas cosas a la vez. Sin importar que se conozca o no el principio de No-Contradiccion el sentido comun posee el saber prefilosofico que el filosofo eleva a lo conceptual con los terminos: *Principio de No-Contradiccion.* Una lectura, por superficial que sea, de la *Metafisica* se percata de como lo filosofico queda sometido a lo prefilosofico, pues no se propone otra meta que elevarlo a lo conceptual, pero este elevarlo a lo conceptual, esto conceptual mismo es algo de sobra conocido o carente de importancia: *"El principio mas firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. Y tal principio es, necesariamente, el mas*

[7<>]Arist6teles. Metafisica Barcelona, Gredos,. 2000, p, 161.

conocido (todos se equivocan, en efecto, sobre las cosas que desconocen), y no es hipotetico... "[77].

Por una parte, la filosofia se somete unicamente a las cosas, nunca rompe con este circulo; *de la cosa al concepto.* Dificilmente podremos encontrar una filosofia que no consists en elevar lo prefiiosofico a lo filosofico y, por otra parte, al someterse a esta actividad, irremediablemente, se muestra, para el sentido comun, como algo carente de utilidad. La filosofia termina por convertirse en una especie de retoque del saber del sentido comun que no obstante, su importancia, nos muestra al final el mismo saber del sentido comun; Platon describiendo una forma de gobierno ya existente. Si el ejemplo sirve podemos pensarlo como el proceso de maquillaje de una mujer. La mujer como tal esta antes de que el retoque filosofico tenga lugar, antes de que tenga espacio para darse aires de gran transformador, de mago, de tener capacidad de hacer pasar a una mujer horripilante por hermosa, y al final, por mas que el trabajo se realice con el mayor cuidado, el retoque filosofico muestra exactamente a la misma horripilante mujer. En no pocos causa enojo cuando constatamos que al final nos entregan lo mismo que estaba al principio. Despertarse al otro dia para percatarnos de que solo se trato de un engafio, de que el maquillaje filosofico, a pesar de sus grandes virtudes, solo nos entrego exactamente lo que por la tarde del dia anterior detestabamos es o debe ser, ciertamente, motivo de verdadero encono contra esta actividad engafladora.

Dicha imagen no es privativa de la filosofia griega, deciamos con anterioridad que Deleuze percibe que esta imagen esta presente en muchas otras filosofias. No revisaremos a la Edad Media por obvias razones; se desprende directamente de Platon o de Aristoteles, y si bien un estudioso como Etienne Gilson nos ha mostrado con claridad incomparable lo que de suyo es irreducible a Platon o Aristoteles[78] no deja, sin embargo, de reproducir el mismo esquema.

Veamos el caso de Descartes. El *Discurso del Metodo* esta inspirado en la comprobacion de que todo lo que nos ban hecho pasar por verdad no lo es. Este desengano respecto a toda explication que se ostentaba como verdadera, engendra en el filosofo la necesidad de procurarse un metodo seguro para no volver a equivocarse. En la Msqueda del metodo seguro uno de los principales pasos consiste en poner en cuestion todo aquello que no pueda mostrarse como claro y distinto. La necesidad de lo claro y distmto, todos lo sabemos, tiene un origen matematico, y como ya se dijo anteriormente Husserl se encargo de cuestionarselo. Pero sigamos a Descartes en su camino. Inicia por negar las sensaciones que nos llegan de

"Aristoteles. Metafisica. Barcelona, Gredos,. 2000, p, 160.

[78]Cfr. Gilson, Etienne. El cspiritu de la filosofia medieval. Madrid, Rialp, 2004.

las cosas; los sentidos suelen enganarnos a menudo, nuestros ojos ven siempre un sol de pequeftas dimensiones, pero, segun las explicaciones teoricas, es inmensamente mayor de lo que nuestra sensibilidad nos lo muestra. Por tal motivo debemos de dudar en general de lo que nuestros sentidos nos informan y asi continua hasta llegar a la evidencia apodictica del *egocogito*. Hasta ahi las cosas parecen ir en direccion de algo nuevo, el filosofo esta a punto de romper con la remision a las cosas y al saber prefilosofico e inclusive con lo filosofico anterior. Sin embargo, despues de encontrar el *ego cogito* asistimos exactamente a la deduccion del mundo tal y como se nos mostraba antes de tanto teatro. Descartes no hace otra cosa que remitir el *egocogito* a las cosas ya existentes y el mundo que recupera despues de establecido el *egocogito* es exactamente el que conociamos antes de su establecimiento. Pero este recuperar el mismo mundo, el no salir de lo mismo puede, sin sonrojo alguno, presentarse como lo "nuevo"; la nueva fflosofia que supera a todas las demas. La idea de cantidad, cualidad, etc., remiten algo que el sentido comun ya conocia sin necesidad de la duda. Es ciertamente decepcionante que despues de dudar de todo, al encontrar el *ego cogito* volvamos a reencontrar el mundo del que dudamos sobre su existencia y ahora ya no dudemos de el. Trasladarnos de Dios como fundamento al *ego cogito* no implica ninguna transformation de fondo, el mundo sigue siendo el mismo. Bien puede cuestionarse sobre las consecuencias que este pensamiento tiene, pero deberiamos ser prudentes al no adjudicarle excesivos poderes. Ya Michel Foucault[79] nos alerta sobre la supuesta relevancia de la fflosofia. En realidad, bien podemos pensar un mundo, tal como el sentido comun lo determina, sin fflosofia, pero parece ser que en esta imagen del pensamiento la inversa no funciona; es decir, ninguna filosofia puede pensarse sin tener como presupuesto el sentido comun.

Kant presento su filosofia critica como un acontecimiento de suma relevancia en la historia de la filosofia. Consideraba que despues de el la filosofia no podria seguir siendo lo mismo; construction de castillos en el aire. Nadie puede negar la promndidad de este filosofo para realizar la critica, pero despues de la critica es exactamente el mismo mundo el que volvemos a encontrar. El arbol sigue siendo arbol, tal como el sentido comun lo conocia, sin que conozca el mncionamiento del entendimiento o las categorias donde todo ente se da. Tambien en aquellos campos donde se esperaba una transformacion radical al final retrocede y solo explica como mnciona este campo; ejemplo la critica de la razon practica. De hecho lo unico que realiza Kant es un pluralizacion del sentido comun; no funciona de igual manera en el conocimiento, en la accion o en el juicio, existen, por

[79] Foucault, Michel. Historia de la locura. Mexico, FCE. 1998.

asi decirlo, diversos campos de accion del sentido comun, pero Kant tiene la grandeza de mostrar como funciona cada uno y de establecer de *derecho* lo que puede conocerse en cada uno. Deleuze realizo una monografia de la filosofia kantiana precisamente para mostrar como funcionaba el kantismo y dicho texto no tiene otra intencion que mostrar la diversificacion del sentido comun en la obra de este pensador: "... Kant no queria renunciar a los presupuestos implicitos, aunque eso comprometiera el aparato conceptual de las tres Criticas. Era preciso que el pensamiento continuara gozando de una naturaleza recta y que la filosofia no pudiera ir mas lejos ni en otras direcciones que el sentido comun mismo o «la razon popular comun». A lo sumo, la Critica consiste entonces en dar estado civil al pensamiento considerado desde el punto de vista de su *ley natural:* la empresa de Kant multiplica los sentidos comunes, hace tantos sentidos comunes como intereses naturales del pensamiento razonable haya."[80]

En epocas recientes, la filosofia continua explotando esta imagen circular. Basta con revisar el trabajo fenomenologico de Husserl[81] para percatarse que queda atrapado en esta remision, del saber de las cosas del sentido comun al concepto, y si bien puede considerarse un descubrimiento el campo de lo *intentional* de la conciencia realizado por Brentano y Husserl, este campo esta sometido a la imagen circular. Que mas da que se ponga entre parentesis el saber del sentido comun, que se le recrimine por su falta de tematizacion del caracter intencional de la conciencia, si al final es este saber del sentido comun lo que queda determinado en forma conceptual. <jSale alguna vez Husserl del recorrido de la cosa al concepto? Parece ser que no. Que decir del Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*[82]. En este pensador el sometimiento a los hechos es condicion necesaria para que su teoria funcione. Solamente en este sometimiento del pensar a los hechos o viceversa es como puede desarroUarse este concepcion filosofica. Que cada concepto signifique solamente una cosa para evitar los equivocos tan frecuentes del lenguaje, que nuestra habla se someta unicamente a los hechos que podamos constatar para evitar las discusiones absurdas es una aspiracion muy antigua que solo en Wittgenstein toma forma de una elaboration teorica y puede presentarse como filosofia.

Maestro en Filosofia Oscar Juarez Zaragoza es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de Universidad Autonoma del Estado de Mexico.

Маэстро философии Оскар Хуарес Сарагоса - преподаватель-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мексики.

"Deleuze, Gilles. Diferencia y Repetition, p. 211.

[11] Сй\ Husserl, Edmund. Meditaciones cartesianas. Mexico, FCE, 1992.

[12] Cfr. Wittgenstein, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. Madrid, Alianza, 1992.

1.6. Discurso y forma de vida. Un acercamiento desde Foucault y Agamben (Maria Luisa Bacarlett Perez)

1.6. Дискурс и стиль жизни с точки зрения Фуко и Агамбена (Мария Луиза Бакарлетт Перес)

Resumen. A traves de las investigaciones realizadas por Michel Foucault sobre el cuidado de si en el mundo griego clasico y helenistico, y las que Giorgio Agamben hace en tomo a la ascetica monacal en el Medioevo, es posible problematizar ias relaciones existentes entre discurso y forma de vida, entre *logos y ethos,* encontrando que mientras en el mundo moderno los discursos permiten una objetivacion de los sujetos, a traves del divorcio entre lo dicho y lo hecho; en la filosofia griega antigua y en la vida monacal medieval -sobre todo a partir de san Francisco de Asis-, es posible encontrar un esquema distinto, en el cual son los individuos los que subjetivan los discurso y en donde el discurso y la vida entran en una relation peculiar, en un umbral de indiferenciacion, a partir del cual las reglas se vitalizan y la existencia se toma la mejor expresion de la regla.

Резюме. Исследования, осуществленные Мишелем Фуко, о том как заботился о себе классический и эллинизированный грек, а также изучение Джиорджио Агамбена средневекового монашеского аскетизма позволяют проблеметизировать отношения между дискурсом и стилем жизни, между *логосом* и *этосом.* Если сравнить современный дискурс, для субъектов которого характерен разрыв между словом и делом, с дискурсом, представленным в греческой античной философии и в средневековом укладе жизни, особенно начиная со святого Франциска Азизского, то мы сталкиваемся с другой схемой, в которой дискурс и жизнь входят в тесные отношения, становятся практически неразличимыми. И это витализирует правила, а жизнь находит оптимальное выражение в этих правилах.

Discursos y subjetivacion

La conferencia magistral con la cual Michel Foucault abre su estancia como investigador dentro del College de France en 1970, *El or den del discurso,* ha venido a convertirse en un texto casi clasico para entender la manera en que los discursos, desde la perspective del filosofo trances, se constifuyen como verdaderos dispositivos de poder y de saber en las sociedades occidentals modernas. Como dispositivo poder-saber, los discursos no emergen ni se consolidan por una pura casualidad, al contrario, existe una economia discursiva que establece a cada instante los limites entre lo que puede ser enunciado y pensado. Sin embargo, tal dinamica no supone que exista un sujeto o una mente maestra que en cada momento este decidiendo tales limites, al contrario, es en la propia dinamica impersonal de los enunciados, sus relaciones reciprocas, su uso y desuso, donde hay que buscar esos limites de lo que a cada momento puede ser dicho. Con todo, aunque tales procedimientos que limitan nuestras posibilidades de emmciacion no puedan referirse a un sujeto orquestador, ello no es equivalente a pensar que tales mecanismos sean laxos o indiferentes, todo lo contraiio. Foucault no deja de insistir en la excesiva preocupacion

contemporanea por controlar la aieatoriedad de lo que puede ser dicho: "Pero i,que hay de tan peligroso en el hecho de que la gente liable y de que sus discursos proliferen indefinidamente? <,En donde esta por tanto el peligro?"[83]. Para Foucault, en toda sociedad la production de los discursos, de todo lo que puede ser dicho o escrito, esta sujeta a formas de control, de selection y de distribution a traves de ciertos mecanismos, los cuales permiten que no en cualquier lugar pueda decirse cualquier cosa, no en cualquier disciplina pueda tener cabida cualquier enunciado. Tales mecanismos de control son de muy distinta especie; por ejemplo, uno de los mas simples tiene que ver con lo prohibido y lo permitido: dentro de cada disciplina es posible decir ciertas cosas, pero otras cosas no pueden ser enunciadas si no a riesgo de ser excluido, o al menos marginado, de la comunidad disciplinaria a la que se pertenece. Otro mecanismo interesante de control discursivo es la oposicion entre lo verdadero y lo falso: toda disciplina tiene criterios de aquello que pueden considerarse enunciados verdaderos o enunciados falsos. Podriamos extendernos mucho mas en la enumeration de todos procedimientos que tratan de delimitar la aieatoriedad de lo que puede ser dicho (el comentario, la funcion autor, las doctrinas, etc.), sin embargo, lo que aqui nos interesa es, mas bien, responder a la pregunta anterior, ^por que controlar la produccion de los discursos? *iQne* hay en ellos de peligroso y arriesgado?

La respuesta a tal cuestion transita al mismo tiempo por derroteros epistemologicos, eticos y politicos. Desde una perspectiva epistemologica, la construction del conocimiento esta ligada a la construction de la verdad, es decir, los enunciados que forman parte de un discurso cientifico tienen que soportar ciertos criterios de control, de verificabilidad, de coherencia, para poder ser considerados por validos. No se puede decir cualquier cosa dentro de una disciplina especifica; por ejemplo, una explication desde la economia sobre la caida de la bolsa no podria admitir un enunciado astrologico para dar cuenta del fenomeno. En este sentido, la integridad, legitimidad y calidad de un conjunto de conocimientos implica que no pueda decirse cualquier cosa, que no pueda admitirse cualquier cosa como parte de ese conocimiento. Es este quiza el sentido de aquella idea polemica que Foucault expreso en esa conferencia inaugural de 1870: "la verdad es un efecto del discurso"; es decir, aquello que consideramos como verdadero es el producto de los procedimientos de control sobre lo que puede ser dicho y escrito.

Sin embargo, desde una perspectiva etico-politica, los discursos no solamente tienen que ver con la produccion de la verdad, sino tambien con

Foucault, Michel. HI orden del discurs., Mexico, Tusquets, 2009, p. 14.

la production de los sujetos. Lo enunciado, lo escrito, lo comunicado, siempre conlleva una fuerza de sujecion a traves de la cual se puede intervenir en las conductas de los demas, en sus acciones y su forma de pensar. Es deck, el discurso no es solamente un dispositivo de verdad y saber, sino tambien un dispositivo de gobierno. Si entendernos este ultimo como el conjunto de acciones que pueden actuar sobre otras acciones posibles, entonces, gobernar es trabajar sobre un campo de procedimientos que hacen posible incidir en las conductas de los sujetos, sea incentivandolas, bloqueandolas, extendiendolas o limitandolas o, en el extremo, impidiendolas de manera radical. Es deck, a traves de los discursos tambien se gobierna y se producen sujetos, se pueden incitar o inhibk ciertas conductas y maneras de pensar, se pueden facilitar o dificultar ciertas acciones, imprimk una cierta perspectiva sobre el mundo; de abi la necesidad de controlar lo que puede ser dicho y escrito, pues en ello cabe la posibilidad de un arsenal liberador o uno avasallador. Pero, frente a la obsesion por controlar lo que se dice y lo que se escribe, propia del mundo contemporaneo, Foucault encuentra que, por ejemplo, los griegos dieron paso a una forma muy distinta de concebk los discursos, pues en la libertad de proferirlos estaba en juego la libertad del hombre mismo: "[…] si no se tiene el derecho de hablar libremente, se es incapaz de ejercer ningun tipo de poder, y de este modo se esta en la misma situacion de un esclavo. [...] sin el derecho de la critica, el poder ejercido por un soberano es ilimitado"[84].

Los discursos son, pues, un espacio critico en el que se juega el gobierno y la libertad de los individuos. A Foucault le parece innegable la importancia de los discursos como mecanismos de gobierno, como dispositivos de control, sin embargo, este poder para produck verdad, sujetos y conductas no se debe tanto a la naturaleza misma de los discursos o a su contenido, sino a la manera como el Occidente moderno se relaciona con los discursos, una relation en la que se ha separado tajantemente el espacio de la vida y el espacio del discurso, es deck, el ambito etico y el ambito discursivo. Anteriorrnente apuntabamos que, dentro del analisis foucaultiano del discurso, *la verdad es un efecto discursivo,* es abi precisamente donde puede comprenderse tal separation, pues si la verdad es producto de la economia y la logica de los enunciados, entonces esa verdad no tiene una relation dkecta ni con la vida ni con la existencia concrete de los individuos. El ejemplo mas grafico que Foucault encuentra para ilustrar dicha separation lo halla precisamente en el espacio de la moral. Segun el filosofo frances, si algo caracteriza a los preceptos morales occidentales, sobre todo despues del cristianismo, es la expresion codificada de las reglas

[84] Foucault, Michel. Discurso y verdad en la antigua Grecia. Barcelona, Paidos, 2004,56.

de conducta, de las normas morales; es deck, vivimos en medio de una *moral de codigo,* que se implanta sobre la vida de cada uno de manera generalizante y abstracta, donde cada uno debe arreglarselas para estar en armonia con los preceptos que se le demandan. Frente a tal escision entre vida y discurso, Foucault recurre al ambito de la Grecia antigua para ilustrar de que manera los discursos estan ligados a la formation de la subjetividad, pero de una manera distinta, en una variante en la cual no es necesario divorciarlos de la vida. En el mundo griego clasico no se trataba de imponer una verdad al alma o de descubrir una verdad ya hecha en el sujeto, sino de darle las herramientas para constituirse como tal de manera autonoma. No se trataba de que los discursos objetivaran a los sujetos, sino de que los individuos subjetivizaran los discursos, los volvieran libremente suyos, acomodados a sus circunstancias y a su proyecto de construccion de si.

Diseurso filosofico y **cuidado de si en la Grecia antigua**

El tema del cuidado de si, trabajado por Foucault en la ultima etapa de su vida intelectual. en gran medida cierra un proyecto filosofico en el cual la principal pregunta no es por el poder, sino por la manera en como nos constituimos como sujetos, particularmente como sujetos morales. Ajenos a una moral expresada en forma de codigo, en la Grecia antigua la construccion de si mismo pasaba por un conjunto de practicas, ejercicios y regimenes que, con un talante abiertamente ascetieo, no tenian la funcion primordial de reprirnir o prohibir, sino de convertir la propia existencia en una expresion estetica, lo cual abarcaba un conjunto de practicas reflexionadas y voluntarias por las cuales los hombres, no solamente se forjaban reglas de conducta, sino buscaban transformarse ellos mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que portara ciertos valores esteticos y respondiera **a** ciertos criterios de estilo. En este trabajo autonomo y voluntario de constitution de la propia existencia, que los griegos Uamaban *ascesis,* habia que dotarse de un buen numero de discursos verdaderos, de todo un equipamiento discursivo *(paraskeue)* que pudieran establecerse como una matriz de comportamientos eticos. Se trataba mndamentalmente de discursos dados por el maestro o director de conciencia, cuya verdad estaba fincada no en la erudition del maestro, sino en su sabiduria, es decir, en la concordancia entre lo dicho y lo hecho, entre la forma de vida y los discursos que se proferian. Tales discursos debian ser subjetivados por el alurrmo, hechos propios, pero a partir de las circunstancias particulates de cada uno, de acuerdo a como se necesitaban y segun las peripecias de la vida, todo para lograr una relation plena consigo mismo y la posibilidad de devenir si mismo. Es con el termino *parresia* que los griegos denominaban a esta practica del hablar franco y libie, practica en

la cual el director de conciencia tenia la potestad de hablar francamente al que era guiado, con total libertad, mientras que a este le coiTespondia fundamentalmente el silencio; etimologicamente significa franqueza, abertura de corazon, de palabra, libertad de lengua. Los discursos emitidos por el maestro tendrian la finalidad de dotar al alumno de un arsenal de verdades que una vez reflexionadas y adaptadas a cada circunstancia, podian ayudarle a sortear con templanza y sosiego los embates de la vida. Para ello el maestro tenia que hablar con la verdad, lo cual significaba dos cosas: la existencia de una continuidad entre discurso y forma de vida, asi como evitar la retorica y la adulacion. Tal verdad tenia como fin llegar al sujeto, modificarlo, convertirlo en lo que es, lo cual actuaba tambien como criterio de verdad del discurso proferido, es decir, que tal discurso pudiera ser subjetivado por el discipulo: "Hace falta que esta verdad afecte al sujeto. No es cuestion que el sujeto se convierta en objeto de un discurso verdadero"[85]. En este talante, la *paraskeue* se perfila como un conjunto de discursos verdaderos *(logos)* que tendran que ser subjetivados por el discipulo, tendran que convertirse en forma de vida *(ethos).* Es decir, aquello que el director de conciencia profiere, su decir verdadero, tendra que transformarse en el sujeto en manera de ser, en manera de vivir, en forma de vida: "La *paraskeue* es la estructura de transformacion permanente de los discursos verdaderos, bien anclados sobre el sujeto, en principios de comportamiento moralmente deseable. Mas aun, la *paraskeue* es el elemento de transformacion del *logos* al *ethos"*[86].

El trabajo de ascesis en el contexto de la Grecia antigua y helenica tenia como finalidad, no la renuncia de si mismo, sino el trabajo por el cual uno se transforma y se convierte en si mismo. En dicho trabajo, el papel de los discursos emitidos por el director de conciencia resultan fundamentales, pero no se trata de discursos que objetiven a quien los escucha, no se trata de que lo definan y lo restrinjan a ciertos rasgos, todo lo contrario, se trata de que el discipulo subjetive lo que el maestro le dice, lo haga suyo de mancra libre, autonoma y reflexiva, acomodada a cada situacion y necesidad. "[…] la ascesis filosofica, [...] tiene esencialmente por sentido y funcion asegurar eso que llamaria la subjetivacion del discurso verdadero. Ello permite que yo pueda hacerme de este discurso verdadero, que yo me convierta en el sujeto de enunciacion de el; mientras que en la ascesis cristiana tendra una funcion muy distinta: funcion de renunciacion a si"[87].

El discurso filosofico con el que el maestro provee al discipulo *(paraskeue)* tiene el objeto de permitir que este no solo piense sobre su

Foucault, Michel. L'hermeneutique du sujel. Paris, Seuil-Gallimard, 2001, p. 233.
Ibid., p. 312.
Ibid., p. 316.

propio vivir, sino sobre todo implica que a traves de tal reflexion se pueda interrogar sobre como vivir eticamente, de manera plena y filosofica, es decir, como hacer de la propia existencia un objeto estetico. Pierre Hadot asi lo plantea cuando aduce que en la Grecia antigua, clasica y helenistica, la filosofia no era exclusivamente una cuestion especulativa, teorica, sino un ejercicio practico. Algo que permitia interpelar la propia existencia, de tal forma que el discurso del maestro se convierte al final en parte del discipulo, en parte de su vida, integrado a su existencia. En este sentido, la filosofia, tal y como la concebimos hoy, es decir, especulativa y abstracts, era considerada en la Grecia antigua como un saber segundo respecto a la propia existencia, algo que se desprendia de la vida concreta de cada quien y de ahi se convertia en discurso, en conocimiento (/ogas)[88]. Asi, el objeto del discurso filosofico siempre estaba mas alia de si mismo, estaba en la vida, pues de ahi viene y ahi regresa en forma de *parresia.* De ahi la insistencia antigua por ligar filosofia y medicina: en ambos casos se trata de un saber que se desprende de la vida concreta -sentirse mal, sentirse enfermo- y que regresa a la vida misma -para curar, sanar, paliar, etc.-. A diferencia de la manera como los discursos se relacionan con la vida en el mundo actual, donde la existencia no se reconoce en lo que se dice y viceversa, en la antiguedad la finalidad de todo *logos* era poder convertirse en *ethos,* en forma de vida. De ahi que, por ejemplo, fuera de suma importancia saber quien proferia los discursos, pues su criterio de verdad estaba condicionado por la forma de vida de quien los enunciaba, no daba igual que fuera un maestro honesto o uno corrapto, al contrario, tenia que existir una concordancia entre su forma de vivir y aquello que decia.

En suma, en el proceso por el cual se trataba de alcanzar una existencia estetica y plena, la subjetivacion de los discursos jugaba un rol central, se trataba de reforzar una linea de continuidad entre lo dicho y lo hecho, entre lo escuchado y la propia vida. En el caso del maestro, se trataba de que su discurso y su vida se volvieran indistinguibles, que su existencia misma se convirtiera en *ejemplo viviente* del discurso. En el caso del alumno, se trataba de que lo escuchado se asumiera como propio, que con la mediacion de la libertad y la reflexion se convirtiera en parte de la propia vida en su expresion mas concreta y cotidiana. De acuerdo a Foucault, esta manera de concebir la relacion entre *logos y ethos* entro en desuso con la llegada del cristianismo, pues con el arribo de la confesion se perdio este esquema de subjetivacion de los discursos y de construccion de la verdad de si mismo en la escucha; frente a ello, la confesion cristiana supone a un individuo que sabiendo la verdad sobre si, la dice toda, sin mediacion de silencio alguno,

Vease, Hadot, Pierre. la filosofia como forma de vida. Barcelona, Alpha Decay, 2009.

ahora es el otro el que escucha y juzga. Tal pareciera que ese elemento ascetico por el cual, lentamente y en silencio, el discipulo constraia por si mismo su subjetividad, ha sido trocado por un sujeto que para alcanzar la verdad de si mismo tiene que remmciar a si y decir todo sobre si. Sin embargo, esta idea de un agotamiento del esquerna griego de la ascesis y de la subjetivacion del discurso sera cuestionada por autores posteriores que defenderan la existencia de una ascesis propiamente cristiana y, sobre todo, de una serie de practicas en las cuales se intentara tambien hacer indistinguible discurso y vida, regla y forma de vida.

Reglas monacales y forma de vida

En uno de sus ultimos libros, *De la mas aha pobreza,* Giorgio Agamben no duda en seguir el esquema foucaultiano para interrogarse sobre las formas de relation entre discurso y vida, entre *logos y ethos,* pero a diferencia del fiances, el italiano no duda en encontrar una practica cristiana de la ascesis en la que los contomos entre lo dicho y lo hecho, entre las reglas y la vida, se difuminaban al punto de perderse. Frente a la perspectiva foucaultiana, en la cual pareciera que la cultura del cuidado de si ha sido exclusiva del mundo griego clasico y helenistico, para Agamben existio en las cormmidades monacales una cultura semejante "[…] con una eficacidad incomparablemente superior a aquella que se podria encontrar en el cuidado de si de los estoicos y epicurianos"[89]. Esta zona de indiferenciacion entre la regla y la vida aparece de manera mas contundente en san Francisco de Asis y en general entre los franciscanos. Es conocido el hecho de que la vida monacal durante la Edad Media se caracterizo no solo por el enclaustramiento, sino por el uso regulado del tiempo y el cumplimiento estricto de las actividades cotidianas. Recordemos que uno de los primeros reglamentos monacales, la "Regla de San Benito", alrededor de la cual se constituyeron buena parte de los monasteries medievales, tenia como parte medular el principio *ora et labora.* A partir de esta regla, el tiempo y las actividades monacales serian puntualmente administradas: una hora para comer, otra para beber, otra para rezar, otra para meditar, otra para trabajar, etc., de tal manera que la vida del monje se convertira en un *horologium vitae,* en un reloj viviente. A la par, tal regla se extendia a la vida misma, al comportamiento, a los pensamientos, a la conducta, a la forma de vestirse, de tal manera que cada miembro del monasterio tendria que hacer de su vida una expresion de la regla misma. Fue precisamente el movimiento cenobitico el que vino a extender la "Regla de San Benito" a todos los aspectos de la vida del monje: "La novedad del cenobitismo es que,

[89] Agamben, Giorgio. De la tres haute pauvrete. Regies et forme de vie. Paris, Rivages, 2011, p. 40.

tomando a la letra la prescription paulina del rezo incesante, transforma, por escansion temporal, a la vida entera en oficio"[90]. Otra de las novedades del cenobitismo firente a la tendencia eremitica fue subrayar la vida en comun, la existencia en comunidad como modelo de vida virtuosa. En otros terminos, la virtud no es algo que se aicanzaba en solitario, sino en el habitar comun y en el habito diario, es decir, en la forma de vida que se lleva al interior del monasterio en compania de los demas monjes, compartiendo actividades y horarios que vuelven, al final, la vida indistinguible de la regla. Para el cenobitismo, el oficio termina siendo indistinguible de la vida, incluso la propia vestimenta se vuelve indistinta a la forma de vivir. "[…] de esta manera, la regla entra en una zona de indecidibilidad en relation a la vida. Una norma que no se refiere a actos y acontecimientos particulares, sino a la existencia entera de un individuo, a su forma *vivendi,* no es facilmente reconocible como derecho, de la misma manera que una vida que se instituye en su integridad bajo la forma de una regla, no es verdaderamente una vida"[91].

En este sentido, el arte de la existencia monacal no postula un seguimiento ciego de las reglas, pues una existencia" que sin mas se amolda en su totalidad a la norma no puede ser considerada verdadera vida, se trata mas bien de relacionarse con la regla de manera libre y reflexiva, de tal forma que en lugar de seguirla ciegamente, la vida misma se muestre como norma, como ejemplo, es decir, que sea al mismo particular y general, exalte lo propio de cada quien, a la vez que pueda tomarse como modelo general. Los preceptos que el monje sigue son, finalmente, mas cercanos a las reglas que se observan en la realization de una obra de arte, que al acatamiento de un dispositivo legal. Asi, quiza el monasterio sea uno de los lugares donde de manera mas clara la vida misma ha sido representada como una obra de arte y como tal no puede ser reducida a uno solo de sus rasgos o acciones, ni a las reglas que se usaron para realizarla, ni a ningun consejo o precepto. En ultima instancia, no es que las reglas desaparezcan en la vida o viceversa, antes bien, se trata de una tension en la que se abre un umbral de indiferenciacion: la regla se hace vida en la medida en que la vida se hace regla o, para decirlo en otros terminos: "La regla no se aplica a la vida, sino la produce, al tiempo que se produce en ella"[92]. La pregunta que Agamben se hace a continuation es: <,que tipo de discursos son los que al interior del monasterio cumplian tal funcion?, pues ciertamente normas y reglas pueden expresarse de muchas maneras. Atendiendo al principio de indiferenciacion entre regla y vida, eran precisamente los discursos en los que se narraban las vidas de los santos y la vida del mismo Jesus los que mejor expresaban tal

[90] Agamben, Giorgio. De la ties haute pauvrete. Regies et forme de vie. Paris, Rivages, 2011, p. 37.
[91] Agamben. De la trcs haute..-, p. 43.
[92] Ibid, p. 99.

caracteristica; es decir, mas que acatar la enumeracion de un cierto numero de preceptos, es en la vida misma de estos personajes que la norma se encuentra mejor expresada. Pero es, sobre todo, con el franciscanismo que tal tendencia a volver indistinguibles norma y existencia se radicaliza y, con ello, la propension a hacer de la vida de los santos la expresion mas clara de la regla. "Como Francisco no deja de recordarnos, eso que esta en cuestion entre "la regla y la vida" no es una exposicion prescriptiva, sino sobre todo un ejemplo a seguir [...]. No se trata de aplicar una forma (o una norma) a la vida, sino de vivir segun esta forma, es decir, se trata de una vida que, siguiendo el ejemplo, se hace ella misma forma, coincide con ella"[93].

Quiza lo que hace que la existencia se vuelva indistinguible de la norma es que esta no actua en tenninos de derecho, no obliga como si se tratara de una ley, sino que se integra a la vida como cuando el artista *usa* un cierto numero de reglas para hacer una escultura. Es por esta razon que Agamben insiste en que aquello que caracterizo al franciscanismo fue su insistencia de concebir la \'ida fuera del derecho, una forma de vida que el discurso legal no podia agotar ni en su forma ni en su contenido. Aqui el concepto de *uso* tiene una gran importancia, pues mucho antes de Wittgenstein, el franciscanismo aposto a reconocer la importancia y el significado de una regla por el uso que hacemos de ella. Recordemos que para Wittgenstein, la unica manera en como podemos saber que seguimos correctamente una regla es usandola y usarla significa que no solo lo hacemos una vez en la vida; es decir, al utilizarla mas de una vez, entendemos su sentido. "^,Es lo que Uamamos "seguir una regla" algo que pudiera hacer *un* hombre solo una vez en la vida? [...]. No puede haber solo una unica vez en que un hombre siga una regla. No puede haber solo una unica vez en que se haga un informe, se de una orden, o se le atienda, etc. - Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones)"[94].

Asi como en Wittgenstein el sentido de una regla esta dado por su uso en mas de una ocasion, en hacerla costumbre, para el franciscanismo las reglas se integraban a la vida usandolas; no es que la regla se implantara sobre la vida para darle sentido, bien al contrario, es la vida quien daba sentido a la regla al usarla, dandose forma a si misma al hacer ese uso. Esta practica del mero uso de las reglas y de todas las cosas del mundo formo una parte importante de la doctrina franciscana de la pobreza, pues al abdicar de los bienes materiales se renuncia a la propiedad, pero no al uso. Al respirar, al beber, al comer, el monje franciscano estaba haciendo uso de una serie de los elementos que consumia, pero no por ello podia demandar posesion

Agamben. De la tres haute..., p. 135.

Wittgenstein, Ludwig. Investigaciones fflosdficas, Barcelona, Critica-UNAM, 2008, §199.

alguna sobre ellos. Lo mismo pasa con las reglas, pues usarlas no significa ni tener propiedad sobre ellas ni dejarse poseer totalmente por ellas. Es precisamente esta afirmacion del uso por sobre la propiedad, lo que permitio al franciscamsmo afirmar una vida fiiera del derecho y lo que le represento sus mayores desavenencias con el Vaticano, recordemos que sera Juan XXII quien comenzara un decidido asedio a la orden por no ajustarse a los requerimientos propios de una institucion basada en un esquema legal y de propiedad: "[…] es cierto que la *novitas vitae* que podia ser tolerada en un pequeno grapo de monjes girovagos (pues tales eran los origenes de los franciscanos) podia muy dificilmente ser aceptada por una orden religiosa numerosa y poderosa"[95]. En suma, lo que el Vaticano no podia tolerar era esa vida fuera del derecho, es decir, esa falta de distincion clara entre vida y regla, asi como la existencia de reglas que carecian de caracter legal e imperativo. Para Agamben, el franciscanismo representa uno de los ejemplos mas radicales en la historia de Occidente de este intento por hacer indistinguible el discurso y la existencia, por volver vital a la norma y hacer de la vida misma la mejor expresion de la regla.

Coda

Frente a una tradition moderna en la cual los discursos parecen tener poco que ver con la existencia de quien los profiere y de quien los recibe, tanto Foucault como Agamben encontraron, en la antigiiedad clasica y en la vida monacal medieval, dos interesantes ejemplos que terminan por indicarnos al menos dos cosas: que en el mundo contemporaneo la relation que tenemos con los discursos no es ni fatal ni absoluta, y que en Occidente han habido otras formas en que los sujetos se han hecho de los discursos, no para ser objetivados por ellos, sino para subjetivarlos y volverlos parte de su propia existencia, de manera autonoma y reflexionada. Frente a una dinamica en la que se supone una distancia radical entre lo dicho y lo hecho, en los ejemplos expuestos por estos dos filosofos es posible encontrar un modelo etico en el cual la vida se runde con la norma y las reglas encuentran su mejor expresion en la existencia.

Maria Luisa Bacarlett, Doctora en Filosofia, Direclora de la revista "Contribuciones desde "Coatepec", Prodesora-invesiigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del estado de Mexico.

Мария Луиза Бакарлетт, доктор философии, главный редактор журнала "Contribuciones desde "Coatepec", профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико.

Agamhen, *De la tres haute...,* p. 185.

1.7. EL articulo cientffico como discurso retorico. Inventive y dispositive (Carmona Sandoval, Juan Carlos)

1.7. Научная статья как риторический дискурс: изобретательность и порядок (Хуан Карлос Кармона Сандоваль)

Лезитеп. Por mucho que el articulo cientifico sea un texto que busca reflejar la objetividad buscada en la investigation cientifica, su constitution como discurso impiica una dimension retorica y subjetiva, toda vez que e! autor necesita persuadir a sus lectores de que el texto que esta presentando tiene un caracter cientifico. En consecuencia, aqui tnostramos una serie de recursos de dos canones retoricos: *inventio y dispositio,* que son aplicables a la elaboration de ese tipo de discurso denominado "articulo cientifico".

Резюме. Каким бы научным ни был текст статьи, цель которого - выразить искомую объективность в научном исследовании, его дискурс включает риторические и субъективные характеристики, особенно тогда, когда автор стремится убедить своих читателей в том, что представленный текст носит научный характер. Исходя из этого, мы постараемся показать серию ресурсов двух риторических канонов: изобретательность и порядок, применяемые к выработке типа дискурса, который именуется «научной статьей».

Introduction

Toda vez que la comunicacion entre personas dedicadas a la ciencia impiica la necesidad de argumentar y persuadir, asi como la voluntad de exponer un asunto de manera clara y elegante (acciones que constituyen algunos de los fines atribuidos a la Retorica), es pertinente preguntarse cuales procedimientos retoricos se emplean en los articulos cientiflcos para favorecer la aceptacion y circulacion de estos discursos entre las comunidades cientificas.

Aqui se analiza el articulo cientifico desde una perspectiva retorica, para lo cual se hara explicito el sigmficado de 'Retorica' y los conceptos y categorias que constituiran el instrumental para entender las especificidades de este genero de discurso cientifico escrito.

^Que es retorica?

Uso la definicion de Helena Beristain, en virtud de su caracter contemporaneo: "Arte de elaborar *discursos* gramaticalmente correctos, elegantes y, sobre todo, persuasivos. Arte de extraer, especulativamente, de cualquier asunto cotidiano de opinion, una construction de caracter suasorio relacionada con la justicia de una causa, con la cohesion deseable entre los miembros de una comunidad y con lo relativo a su destino rururo"[96].

Para los efectos de esta investigation, se propone definir el objeto de estudio, la 'retorica del articulo cientifico', como el 'arte de elaborar articulos cientiflcos coherentes, gramaticalmente correctos, elegantes y persuasivos'.

Beristain, Elena. Diccionario de Retorica y Poetica. Mexico, Porrua, 2001, p. 426.

Conceptos basicos de Retorica

Desde los tiempos de Aristoteles, la mayor parte de las obras sobre Retorica fueron encaminadas a explicar como elaborar y pronunciar un discurso eficaz ante un tribunal (genero judicial o forense), ante una asamblea publica o privada (genero deliberative) o en una ocasion conmemorativa (genero epidictico o demostrativo), y abordaron la materia desde el punto de vista de la composition. Por ello, muchos de los libros fueron estructurados de acuerdo con las partes de la Retorica o canones: invencion (en latin, *inventio),* disposicion *(dispositio),* elocucion *(elocutio),* memoria *(memoria)* y accion o pronunciacion *(actio* o *pronuntiatio).* "El primer canon es la *invencion.* En esta etapa initial de la composicion, los oradores intentan descubrir todos los argumentos posibles que pueden aportarse en apoyo de una tesis. Una vez que los oradores acumularon una variedad de argumentos, seguidamente identifican entre ellos los mas contundentes y los organizan en una estractura convincente. El segundo canon, la *disposicion* (u organization), explica los modos mas efectivos de organizar los argumentos en una introduccion, cuerpo y conclusion del discurso[97]. El tercer canon, la *elocucion,* se concentra en expresar las ideas y argumentos en un lenguaje claro y vivido. Los libros de texto ensefiaban a los estudiantes como "vestir" sus ideas con figuras propias del discurso, tales como "esquemas" (repetition, paralelismo y antitesis) y "tropos" (metafora, simil y analogia). El cuarto canon, la *memoria,* presenta varios dispositivos mnemonicos para recordar las ideas y el lenguaje del discurso. Finalmente, el quinto canon, la *pronunciacion,* explica las estrategias verbales y no verbales para pronunciar un discurso en forma eficaz, que comprenden el tono, el ritmo y el volumen de la voz, asi como los gestos y el movimiento"[98].

Esta description incluye los canones mas frecuentemente abordados en los tratados de Retorica, pero algunos autores como Sulpicio Victor, Aurelio Agustin y Francisco Chico Rico afiaden una operation previa a la inventio, llamada *Intellectio,* cuya funcion consists en que "el orador examina la causa y el conjunto del hecho retorico en el que esta situado para, a partir del conocimiento de estos, organizar su actividad retorica" en los siguientes canones. Los aspectos a considerar son: el genero de la causa, su defendibilidad, la competencia retorica del orador para defenderla, la

[97] Los textos clasicos consideran cuatro partes o miembros del discurso: exordio o proemio; narracion o accion; confirmacion, eomprobacicm, argumentacion o prueba, y epilogo. Beristain, *op. cit.* pp. 158-159). El "cuerpo" del discurso, en terminos de Gill y Whedbee, corresponderia a narracion y confirmacion; mientras que lo que ellas Hainan "introduccion" seria el exordio, y la "concIusi6n", el epilogo.

[98] Gill, Ann y Whedbee. Karen. "Retorica". En: Teun A. Van Dijk (сотр.) EI discurso como estructura y proceso. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 234.

condicion y actitud del publico al que va dirigido el discurso, el referente del discurso y el contexto de la comunicacion".

Gill y Whedbee tambien destacan la importancia concedida por los primeros tratados de Retorica a lo que Aristoteles llamo los "modos de demostracion", por los cuales un orador puede persuadir al publico de que acepte una tesis: "Primero, puede persuadirse a los oyentes mediante el *ethos* o caracter del orador... Segundo, puede persuadirse a los oyentes mediante el *pathos* o emocion... En tercer lugar, se los puede persuadir mediante el argumento mismo del discurso, o *logos:* Los oradores que presentan una tesis y luego la defienden con praebas y razonamientos nos convencen mas pronto y con mayor facilidad"[100].

Finalmente, Gill y Whedbee llaman la atencion sobre el concepto "multidimensional" de *decoro,* lo cual significa, basicamente, que el discurso debe adaptarse a variables extrinsecas, tales como la situation, el publico y la ocasion del discurso. Por ello es el decoro lo que determina cuando hablar o permanecer callado, asi como las palabras que se dicen y el modo de decirlas. "El mensaje, su organization y su expresion deben estar sincronizados, [esto es, adaptados o ajustados] para responder a las exigencias de auditorios y situaciones particulares". Pero tambien forma parte del decoro la "sincronizacion interna" de un discurso, como el flujo de las ideas, el ritmo del discurso, las variaciones en el tono de la voz para crear un discurso internamente coherente[101].

Es claro que la Retorica antigua fue hecha para oradores, es decir, para personas que decian discursos y nuestro objeto de estudio lo conforma un tipo de discurso escrito, por lo cual, y aunque existen elementos de la intellectio, la memoria y la actio que serian aplicables[102], este analisis dejara de lado estos tres canones por Iratarse de apartados que no participan propiamente de la

[99] Albaladejo, Tomas. Retorica. Madrid, Sintesis, 1991, pp. 65-71.
[100] Gill, Ann y Karen Whedbee. Op. cit., p. 235.
[101] Ibid., p. 234.
[102] Las funciones de la intellectio, aplicadas al articulo cientifico, permiten reconocer que e! investigador que escribe un articulo cientifico se dirige fundamentalmente a sus pares en el ambito de su discipline y haciendo uso de la terminologia que esa audiencia comparte y mediante las revistas cientificas que esa comunidad registra como medios legitimos para comunicarse e interactuar socialmente. Esto implica restricciones a los metodos y objetos de estudio cornpartidos por una comunidad y permite entender por que que existen 'revistas cientificas especializadas' en una disciplina u objeto de estudio. De este modo, la intellectio examina las condiciones previas a la tedaccion del articulo, pero no produce discurso en si. La *memoria* es importante en cuanto el articulo cientifico recurre a expedientes muy apropiados para la memorizaeion, como cuadros, figuras, esquetras, indices, tablas, etc. La *actio,* en el discurso escrito, podria aplicarse al soporte y a les recursos tipograficos: por ejemplo, papel cuche, cursivas, negritas. En efecto, el tono y la voz, los gestos y los ademanes se reproducen parcialmente mediante estos recursos de diseno editorial.

elaboracion del discurso escrito, sino a su planificacion previa (intelectio) o a la pronunciation de discursos hablados (memoria y actio). De este modo, y por falta de espacio, aqui la atencion quedaia orientada a observar lo que los canones retoricos denominados invention y disposition pueden aportar a la elaboracion y analisis de los articulos cientificos.

EL ARTICULO CIENTIFICO

Un articulo cientifico es un informe escrito en el que el autor o autores dan a conccer los resultados de una investigation elaborada por el o ellos mismos, y que esta destinado a su publication en una revista cientifica primaria, la cual debe cumplir con las siguientes caracteristicas: "...debe ser la primera divulgation y contener information suficiente para que los colegas del autor puedan: 1) evaluar las observations, 2) repetir los experimentos, y 3) evaluar los procesos intelectuales; ademas, debe ser susceptible de perception sensorial, esencialmente permanente, estar a la disposicion de la comunidad cientifica sin restricciones, y estar disponible tambien para su examen periodico por uno o mas de los principales servicios secundarios reconocidos (por ejemplo, en la actualidad, *Biological Abstracts, Chemical Abstracts, Index Medicus, Excerpta Medica, Bibliography of Agriculture,* etc. en los Estados Unidos, y servicios analogos en otros parses) (Council of Biology Editors, 1968)[103].

Diversos textos referidos al articulo cientifico en general concuerdan en que los elementos fundamentales de un texto de este tipo son: 'introduction', 'metodos', 'resultados' y 'discusion'. Adicionalmente, hay otras descripciones que incluyen un ultimo apartado denominado 'conclusions'[104].

Actualmente, esta estractura es la forma hegemonica en las revistas cientificas. pero no la unica que usan los autores para tratar de publicar los resultados de sus investigaciones. Juan Miguel Campanario considera que la estructura M M) es un "molde mental" y la llama "Estructura de Alto Nivel", por lo cual: "la estructura tipica de un articulo no refleja, en general, el modo en que se realizo la investigation. Asi, por ejemplo, rara vez se mencionan los intentos fallidos, las praebas sucesivas, las interrupciones en el trabajo, etc. Es evidente que, aunque un articulo academico deberia decir la verdad, no debemos esperar toda la verdad"[105].

[103] Day, Robert. Como escribir y publicar trabajos cientificos. Publication Cientifica y Tecnica No. 598, Washington: Organizacion Panamericana de la Salud, 2005.

[104] Fernandez-Llimos, Fernando. "El articulo cientifico". En: Pharmaceutical Care Bspafia, No. 1,pugs. 5-10,1999,p. 9.

"'[5] Campanario, Juan Miguel. Como escribir y publicar un articulo cientifico. Como estudiar y aumentar su impacto. En: http://www2.uah.es/jmc/webpub/portada.html. [Fecha de consulta: 2 dejuliode2010].

Las descripciones anteriores permiten considerar que la forma IMRD es una disposition retorica que, amen de facilitar el trabajo de redaction del articulo cientifico (pues existe una *dispositio* dada de antemano), favorece la lectura de este por parte de los arbitros que deciden si el discurso debe ser autorizado a circular entre la comunidad cientifica de que se trate, por medio de una revista cientifica, y una vez publicado, facilita la Msqueda de information por parte de los destinatarios del articulo, que son cientificos o aspirantes a serlo, es decir, forma parte del decorum de la comunicacion cientifica, al adaptar el logos a una disposition que esta acreditada entre el publico al que va dirigida.

Al rnismo tiempo, la estructura en si constituye un medio de persuasion para convencer a los lectores de que lo que dice el articulo es verdadero y valioso para la comunidad cientifica, toda vez que, independientemente de su contenido real, la simple adoption de esa estructura puede predisponer favorablemente a la audiencia, ya que mediante la utilization de la disposition IMRD el autor fortalece su *ethos* como persona autorizada para emitir un discurso cientifico, lo cual impresiona al *pathos* de los arbitros que decidiran si su trabajo es publicado o no.

DOS CANONES RETORICOS EN EL ARTfCUbO CIENTIFICO

Por razones de espacio, aqui solo se recupera lo tocante a la invention y la disposition, por ser estas las operaciones que abordan direetamente la constitution del texto retorico (exponer la aplicacion de las categories asociadas a la elocution en un articulo cientifico requeriria por lo menos otro espacio equivalente al del presente trabajo). Mientras que la intellectio (que algunos autores anteponen a todos los demas canones)[106], la memoria y la actio, "no crean discurso"'[107].

Invention

El primer paso para escribir un articulo cientifico es tener una investigation terminada, o en curso si ya se cuenta con algiin resultado que, aunque pudiese ser preliminar, contuviese alguna novedad reconocible por la comunidad cientifica. Si el autor tiene un resultado concluyente, que

[106] Las fimciones de la intellectio, aplicadas al articulo cientifico, permiten reconocer que el investigador que escribe un articulo cientifico se dirige fundamentalmente a sus pares en el ambito de su disciplina y haciendo uso de la terminologia que esa audiencia comparte y mediante las revistas cientificas que esa comunidad registra como medios legitimos para comunicarse e interactuar socialmente. Esto implica restricciones a los metodos y objetos de estudio compartidos por una comunidad y permite enlender por que que existan 'revistas cientificas espeeializadas' en una disciplina u objeto de estudio. De este niodo, la intellectio examira las condiciones previas a la redaction del articulo, pero no produce discurso en si.

[107] Albaladejo, Tomas. Op. cit, p. 65.

puede set explicado a los lectores, existe un motivo para escribir el articulo[108].

En la gran mayoria de los manuales de Retorica, la 'invention' es "la primera fase preparatoria del discurso, la concepcion de su contenido, que abarca la seleccion de los argumentos y las ideas", que luego seran expuestas en un orden considerado por la 'disposicion'. Esos argumentos e ideas formaran el esqueleto del discurso a partir de tres elementos: pruebas, costumbres y pasiones, que se corresponden con el *logos, ethos y pathos*[109]. Respecto a las pruebas, Beristain explica que: "son los mas importantes medios de persuasion; es decir, establecen las razones en que se flmdara la *comprobacion* o *argumentation* (en la *"dispositio").* Cada prueba es una razon. El conjunto de las pruebas es el esqueleto de la argumentation. Argumentar es utilizar un conocimiento para establecer otro conocimiento"[110].

Para Albaladejo, la inventio implica encontrar, con arte y con ingenio, los elementos referenciales del discurso o texto retorico, y recordando a Herenio, apunta que "La invention es el hallazgo de asuntos verdaderos o verosimiles que hagan probable la causa". Estos asuntos, conforman "un conjunto de seres, estados, procesos, acciones e ideas que en dicho texto van a ser representados"[111].

Los lugares retoricos

Los argumentos que seran organizados discursivamente en la dispositio deben buscarse en los lugares retoricos, conocidos como *loci* o *topoi.* Esta idea de que el conocimiento o los contenidos de un discurso surgen de ciertos lugares donde estan guardados en la memoria proviene de las ideas filosoficas de Platon, quien postulaba que el conocimiento ya existe en nosotros y todo lo que hay que hacer para que se manifieste es formular las preguntas adecuadas para poder recordarlo. En el ambito cientifico se dice que, para que una investigation sea relevante y haga avanzar el conocimiento cientifico, el investigador debe hacerse las preguntas correctas, es decir, pertinentes al estado del arte de un objeto de estudio.

[108] Ramirez Trejo, Arturo. "Introduction", en Aristoteles. Retorica. Mexico, UNAM, 2002, p. XLIX.. Este autor expone, citando al Platon del Gorgias, la importancia de conocer "la verdad" antes de iniciar la elaboration de un discurso; "doctrina del discurso la primera cuestion es: 'si en las palabras que bellamente habran de decirse debe encontrarse... la verdad de aqueilo acerca de lo que el va a hablar' (...) la retorica misma replicaria: 'Yo, en efecto, a ninguno que ignore la verdad lo fuerzo a que aprenda a hablar, pero... habiendo conseguido la verdad, entonces hagase de mi'.

[109] Beristain, Helena. Diccionario de retorica y poetica. Mexico, Porrua, 1991,273-274.

[110] Ibid., p. 274.

[111] Albaladejo, Tomas. Op. cit. pp. 73-74.

En la rica y milenaria tradition retorica existente hay una gran diversidad de enfoques sobre los lugares retoricos —algunos de los cuales estan ligados al genera del discurso, en tanto que otros son comunes a todos los generos y por lo cual son llamados 'lugares comunes'—. Tanto en el metodo para buscar los contenidos de un discurso, como en la election de estos, debe primar el decoro, pues finalmente los contenidos de un discurso deben escogerse pensando siempre en nuestro objetivo y en el auditorio al que van orientados los esfuerzos persuasivos.

Segun Robert Day, la logica del articulo cientifico estracturado en la forma IMRD responde a cuatro preguntas: "<,Que cuestion (problema) se estudio? La respuesta es la Introduction, i,C6mo se estudio el problema? La respuesta son los Metodos. ^Cuales fueron los resultados o hallazgos? La respuesta son los Resultados. i,Que significan esos resultados? La respuesta es la Discusion"[112].

Ethos, pathos y logos del articulo cientifico

En el articulo cientifico, el *logos* esta dado por los resultados de la investigation y su interpretation en el marco de una teoria, y sus pruebas son los datos empiricos; el *ethos* o la confianza en el emisor, se basa en la virtud del autor y sus "buenas costumbres", es decir, en su prestigio entre la comunidad cientifica, aspecto que no se deja al azar en el articulo cientifico y mas bien esta codificado en el nombre del autor, que aparece inmediatamente despues del titulo del articulo, en su identidad institutional (el centro de investigation o la institution donde trabaja) y en la sintesis de su *curriculum vitae* que generalmente acompana al articulo, ya sea al final del texto o en las ultimas paginas de la revista en donde este es publicado. De este modo, "la elocuencia del *emisor* se ve fortalecida por la elocuencia del buen ejemplo que da como miembro de la sociedad", afirma Helena Beristain al referirse al *ethos* del orador[113]. Adicionalmente, como ya quedo dicho arriba, el ethos del autor se fortalece con la disposition IMRD y con el discurso mismo, usando un estilo "objetivo" o "neutral", en los terminos que quedaron indicados en el capitulo anterior. Finalmente, el *pathos* de la comunicacion cientifica puede sustentarse, entre otros elementos, ya en el uso de la estructura IMRD, ya en el hecho de que el articulo aparezca publicado en una revista de prestigio, ya en lo que algunos estudiosos del articulo cientifico denorrtinan la "cita canonica", elemento que puede verse como una prueba objetiva, pero que tambien constituye un elemento de persuasion que esta mas alia del logos de la causa, en el ambito del ethos. Laura Restrepo explica lo anterior del siguiente modo: Los aprendices [de

'"Day, Robert. Op. cit, p. 7.

[113] Beristain, Helena. Op. cit, p. 274.

redactores de articuios cientificos] tambien tendran que reconocer el canon y en particular saber usar la "cita canonica" como la Daman Ashmore, Myers y Potter, esa combinacion de referencias que no pueden dejar de citarse, esa coleccion de articuios que cualquier aspirante o integrante de la comunidad debera hacer notar que ha leido. De hecho, usar las referencias como parte del arte de la persuasion requerira una buena dosis de entrenamiento. Porque sera preciso aprender a reconocer cuales pueden ser los posibles aiiados que se movilizan como referencias a favor de un argumento. Sera preciso aprender a distinguir, porque como lo recomienda la autora de un manual de escritura dirigido a principiantes el escritor cientifico [la escritora cientifica] debe emplear clara ponderacion en el uso de la referenda, porque su reputacion tambien esta en juego cuando cita autores no bien posicionados. Habria que preguntarse aqui, como se establece que un cientifico o cientifica merece la confianza que se requiere para usar sus resultados e incorporarlos en un nuevo texto. Por supuesto, algunas claves importantes se ofrecen en la primera oportunidad en los textos mismos, usualmente como primera nota de pie de pagina. Fulanito o fulanita, es directora del Institute tal, articuios suyos han parecido en las revistas tales, ha recogido el premio U por su contribucion en el area, actualmente preside la sociedad Z y colabora como editora en las revistas X y Y. "Ademas de las notas de pie de pagina, autores y autoras se dan mafias para enunciar en el texto su posicion dentro del campo -si bien esto es mas comun en los articuios en las ciencias sociales y las humanidades, en las llamadas ciencias duras ocurre de manera tipica en los articuios de revision o en los estados del arte en los cuales la identidad autorizada del autor (que en buena retorica se conoce como *ethos)* es crucial para producir una evaluacion del campo. Estas son las claves que ayudan a cientificos noveles y establecidos por igual a decidir que textos vale la pena leer, cuales se deben citar, cuales es preciso mantener a pradente distancia"[114].

De este modo podemos darnos cuenta como el simple nombre de un autor, independientemente del logos de su obra, ya ejerce un influjo emocional que predispone favorable o desfavorablemente a los jueces y la audiencia, y lo mismo ocurre con la teoria y los conceptos que se adoptan para hacer la observation y exponer los resultados.

En el proceso retorico del articulo cientifico, la invencion es la etapa en la cual se busca y selecciona la materia del articulo a partir de los resultados de la investigation, eligiendo los argumentos que se consideren pertinentes para defender la cientificidad de la investigacion y desechando aquellos que no contribuyan a este proposito.

'"* Restrepo Forero, Olga. "Retdtica de la ciencia sin 'retorica'. Sobre autores, coraunidades y contextos". Revista Colombiana de Sociologia. Bogota, No. 23,2004, p. 255.

Disposition

La *dispositio* o disposicion es el canon retorico o la parte de la Retorica que organiza y distribuye "armonicamente" las grander partes fijas del discurso, nos define Helena Beristain."[5]. El discurso en general precisa no solo de cohesion —que es favorecida por mecanismos como las anaforas, elipsis, las relaciones semanticas y los organizadores textuales que se usan para conectar las diversas partes del texto y que forman parte de la elocucion—, sino tambien de coherencia, que radica en las macroestructuras semanticas, las cuales tienen que ver con la logica del discurso, toda vez que los "objetos discursivos tienen que ir apareciendo en el discurso con un orden que los articule y que el productor y el receptor del discurso puedan seguir"[116].

En la Retorica antigua, Quititiliano definio cinco grandes bloques o partes (macroestructuras) del discurso *{partes orationis):* 1, exordia o proemio; 2, narration o action; 3, confirmation, comprobacion, argumentation o praeba; 4, confutation, y 5, epilogo[1'7]. Como en otros muchos aspectos de la metodologia retorica, cada tipo de discurso tiene su forma canonica; en este caso, describiremos las partes del articulo de acuerdo con lo que dicta el canon del discurso forense, por considerar que es el que se apega mas a las condiciones del debate cientifico, del cual forman parte los articulos.

Ë1 exordio o proemio

La primera parte del discurso rompe el silencio y debe servir para predisponer favorablemente el animo del publico, ganando su simpatia y benevolencia. Tomando en cuenta esta funcion, podemos decir que el exordio del articulo cientifico esta constituido por los elementos preliminares: titulo del articulo, el nombre del autor o autores, el nombre de las instituciones para las cuales trabajan los autores, las fichas curriculares de estos, el resumen, las fechas de aceptacion y publicacion del texto, las palabras clave, pues como los lectores de articulos cientificos carecen del tiempo suficiente para leer todo lo que se escribe acerca de su campo de estudio, es de suma importancia que el titulo del articulo logre transmitir una idea lo mas precisa posible del contenido relevante, de tal modo que el lector logre identificar si el articulo es de su interes o no con la primera ojeada, sobre todo cuando

[115] Vease, Beristain, Helena. Op. cit. p.158.
[116] Haidar, Julieta. "El poder y la magia de la palabra. El campo del analisis del discurso". En: Norma del Rio (coord.), La produccion textual del discurso cientifico. UAM-Xochimilco, 2000, p.41.
[117] Beristain, Helena. Ibid., p.158.

el titulo del articulo forma parte de una bibliografia o esta indexado en una base de datos[118].

Para ello, el titulo de un articulo debera estar escrito con el menor numero posible de palabras, pero sin que esto impida que el lector se entere de los asuntos especificos a los que se refiere el autor del articulo. Robert Day define un buen titulo de articulo cientifico como "el menor numero posible de palabras que describen adecuadamente el contenido de un articulo", y advierte que "Un articulo titulado de forma inapropiada puede perderse practicamente y no llegar nunca al publico a que se destina"[119]. Asi que un buen titulo requiere brevedad, claridad y precision, atributos que aporta la operacion retorica elocutiva, cuyo abordaje no esta incluido en este trabajo por razones de espacio.

Resumen

Otras partes del exordio del articulo cientifico las constituyen el resumen y las palabras clave, solo que en estos elementos lo que persuade es el logos del discurso, toda vez que el resumen o *abstract* consiste en una breve sintesis del contenido del mismo. Muchas revistas limitan el numero de palabras que pueden incluirse en el resumen. Generalmente, los resumenes no superan las 250 palabras. Pero pueden ser sumamente persuasivos si en ese breve espacio se logra "una representacion abreviada y precisa (exacta) del contenido de un documento, sin anadirle interpretaciones o critica y sin distincion en cuanto a quien escribio el resumen" (CTN 15,2000: 1).

Fernandez Llimos apunta que el objetivo de un resumen es doble: recuperar el articulo en una fuente secundaria cuando se realiza una busqueda e infoi-mar del contenido del articulo una vez localizado.

El resumen ideal debe redactarse en tiempo pasado, incluir el objetivo del trabajo que se publica, el tipo de estudios que fueron realizados, los metodos utilizados y los resultados mas relevantes, asi como la conclusion mas reveladora. Un resumen con estos elementos cumple las expectativas de los lectores especiaiizados, lo cual incrementa la probabilidad de que el articulo llegue a ser leido y, en consecuencia, citado por otros autores,

[118] La mdexacion (o compiiacion en un indice) es el proceso por el que se recopilan los articulos de muchas revistas en un soporte mformatico que permita la localization de uno de esos articulos con la simple introduccion de unas palabras. La necesidad de indexation se pone de manifiesto en la conjuncion de dos opiniones aparentemente contradictories: Felkey y Barker afirmaban: "con dos millones de articulos pubhcandose anuabnente en la literature biomedica, nadie puede estar totalmente informado"; mientras que Chalmers nos alertaba "la subinformacion selectiva de la investigation esta realmente mas extendida y probablemente tenga consecucncias mas adversas que la publication de datos deliberadamente falsificados". Para los primeros se publican demasiados articulos, mientras que para el segundo se publican demasiado pocos (Fernandez-Llimos, 1999: 6).

[115] Day, Robert. Op. cit. p. 15.

accion con la cual la comunidad cientifica corona el aporte de uno de sus integrantes al cuerpo de la ciencia.

Robert Day llama la atencion sobre las capacidades persuasivas de un buen resumen: "En vista de que precede al articulo y como a los directores y arbitros les agrada tener alguna orientacion, el Resumen es, casi universalmente, la primera parte del manuscrito que se lee en el proceso de arbitraje. Por consiguiente, es de importancia fundamental que este escrito de forma clara y sencilla. Si el autor no es capaz de interesar al arbitro con el Resumen, su causa puede estar condenada al fracaso. Muy a menudo, el arbitro estara peligrosamente cerca de juzgar definitivamente el original despues de leer tan solo el Resumen. Esto puede ocurrir porque tenga escasa capacidad de atencion (como ocurre con frecuencia). Sin embargo, como por definition un Resumen es sencillamente una version muy breve del trabajo entero, es logico que el arbitro Uegue a una conclusion prematura, y es probable que esta sea correcta. Normalmente, un buen Resumen va seguido por un buen articulo; un mal Resumen es presagio de peores males.

"Como la mayoria de las revistas exigen un Resumen initial y como este es tambien un requisito para participar en muchas reuniones nacionales e internacionales (ya que la participation esta determinada a veces por los resumenes presentados), los cientificos deben dominar los fundamentos de la preparation del Resumen[120].

Palabras clave

Las palabras clave *(keywords)* son un conjunto de terminos que tambien serviran para que un articulo incluido en alguna base de datos de articulos cientificos sea facilmente localizado por los temas que toca. Asi, cuando un investigador este interesado en un tema, introducira las palabras asociadas a ese term en la herramienta de busqueda de esa base de datos; a continuacion, la base producira un listado de articulos que contengan esas palabras clave. Los editores de las revistas cientfficas y quienes elaboran y adnmnistran las bases de datos recomiendan a los autores incluir entre tres y diez palabras clave que ya hayan sido catalogadas en los tesauros de las disciplinas relacionadas con los articulos. Desde luego, las bases de datos tambien permiten la busqueda de articulos por titulo o autor.

Narraciou e introduction

La narration o accion de un discurso consiste en una exposition o relacion de los hechos. "Es una informacion que se proporciona a los jueces [para el articulo cientifico: arbitros o dictaminadores] y al publico [lectores] acerca del problema que se ventila, y sirve de base para la parte decisiva del

Day, Robert.Op. Cit, p. 25.

discurso, que es la *argumentation {confirmation)"* . Por ello es factible equiparar a la nocion retorica de narracion con la section de 'introduction' de un articulo cientifico, toda vez que luego de los preliminares, esta viene a ser la primera parte del cuerpo del articulo y en ella se debe identificar nitidamente el probtema abordado, encuadrado en el marco de una teoria y el momento actual.

La narracion puede ser un estado de la cuestion, una relation mas o menos pormenorizada de los trabajos antes publicados frente a los cuales el cientifico habra de presentar sus aportes. Es recomendable destacar las contribuciones de otros autores al tema objeto de estudio, justificar las razones por las que se realiza la investigacion y formular las hipotesis y los objetivos pertinentes, lo cual permitira que el lector pueda hacerse una idea mas detallada del tema que se aborda en el articulo y de su importancia para la comunidad cientifica. Desde luego, los datos mencionados (logos) fortaleceran el ethos del investigador, al tiempo que apelaran al pathos de los lectores si su escritura es clara, sobria y elegante.

Entre los aspectos para que la introduccion cumpla con lo que se espera de ella se cuentan: marco teorico del trabajo, planteamiento del problema, antecedentes del trabajo. limitaciones de los marcos teoricos que justifican el trabajo y los objetivos de la investigacion.

Argumentation y confutation

Nuevamente recurrimos a la didactica de Helena Beristain para recuperar en que consiste esta parte del discurso retorico: "...contiene el establecimiento de pruebas, suministra razones que procuran convencer. Algunos tratadistas consideran que forma parte de ella la refutation, otras la han visto como independiente. La refutacion es una anticipation o una respuesta que objeta los argumentos del contrario. La confirmation y la refutacion constituyen dos series opuestas de argumentos que, de todos modos, pueden aparecer habilmente mezclados. Es en esta parte central del discurso donde se exhibe el dominio de la logica que preside el razonamiento y convence. En la Antiguedad se recomendaba cierta distribution de los argumentos: los mas contundentes al principio, para causar impacto en el publico; los tenidos de humor, en medio, para su solaz, y los que conmueven al final, para desbancar a los recalcitrantes"[1] .

Metodos

En el articulo cientifico, tanto las referencias bibliograficas como los metodos por los cuales se obtienen los resultados y los resultados mismos

Beristiin, Helena. Op. cit. p. 158.
Ibid., pp. 158-159.

constituyen praebas para demostrar los argumentos del autor y persuadir mediante el logos a los destinatarios del mensaje, aunque las praebas supremas siempre las constituyen los resultados, veamos por que:

Uno de los elementos propios del articulo cientifico es la description de los metodos y procedimientos utilizados "con el suficiente detalle como para que un experto pueda reproducir el trabajo... y comprobar nuestras conclusiones. No en vara, la reproducibilidad de los resultados se considera uno de los pilares fundamentales que dan solidez al conocimiento cientifico", afirma Campanario,[12]"' quien afiade que la metodologia "se describe brevemente y se citan trabajos anteriores para que aquellos investigadores que quieran profundizar mas puedan acudir a ellos". De to que se trata es que los lectores conozcan como se obtuvieron los resultados y como podrian volverse a obtener, sobre todo cuando se emplean metodos cuantitativos; mientras que en lo que toca a los metodos cualitativos debe demostrarse que no se trata de opiniones del autor o inventadas, sino que corresponden a la experiencia de los sujetos de investigacion debidamente determinada, de tal modo que el lector pueda juzgar su representatividad y la de los resultados.

Resultados y pruebas

En esta section deben mostrarse los resultados obtenidos en la investigacion, una vez que en la parte de metodos se haya demostrado que estos fueron obtenidos por medio de un procedimiento aprobado por la comunidad cientifica.

Al referirse a la presentation de datos, Perelman apunta que: "Una presentation eficaz, que impresione a la conciencia de los oyentes, es fundamental, no solo en toda la argumentation que tienda a la action inmediata, sino tambien en aquella que pretenda orientar el entendimiento de forma determinada, hacer que prevalezcan ciertos esquemas interpretativos, inserter los elementos de acuerdo dentro de un campo que los vuelva significativos y les confiera el lugar que les corresponde dentro un conjunto"[124].

Los resultados de la investigacion deben expresarse en la terminologia propia de una teoria. De este modo pasan a ser las pruebas fundamentales del discurso. Estos incluyen: numeros que representan valores de variables que son relevantes para los objetivos de investigation (ejemplo, masas y pesos, densidades, cantidad de producto, parametros de interes flsico, rendimiento

[111] Campanario, Juan Miguel. Como escribir y publicar un articulo cientifico. Como estudiar y aumentar su impacto. En: http://wwvv2.iiah.es/jmc/webpub/portada.html. [Fecha de consuita: 2 dejuliode2010].

[124] Perelman, CH y Olbrechts-Tyteca, L. Tratado de la argumentation. La nueva retorica. Madrid, Gredos, 1989, p. 230.

academico, etc.); categorias que sirven para clasificar ejemplares, sujetos, situaciones, etcetera (ejemplo, tipos de alumnos segun su grado de motivacion, reactivos, grupos de particulas elementales, taxonornias que permiten clasificar plantas o animates, etc.); categorias junto con distribuciones numericas (ej.: distribucion de alumnos en grupos segun motivacion, numero de animates en diversos ecosistemas, densidades de carga en distintas superficies, etc.).

Normalmente, cuando los resultados obtenidos son profusos, para poder interpretarlos adecuadamente se necesita distribuirlos en tablas, graficas o figuras. Aunque en principio pudiera parecer evidente, "la realization de tablas y figuras eficaces requiere una experiencia considerable", advierte Campanario, quien afiade que cada una de las tablas o figuras deberia Uevar un titulo lo suficientemente explicito para que se pueda comprender cabalmente que datos esta presentando.

Ademas, en la section de resultados es necesario incluir los analisis estadisticos que se hayan realizado. En terminos retoricos, la section de resultados debe ser *logos* puro, sin *doxa*. Fernandez Llimos apunta que sobre los resultados no debe emitirse juicio alguno, aunque pueda parecer cansado porque, en la mayoria de los casos, es una pura relation de mimeros; pero asi debe ser. Sin embargo, la realidad es que precisamente para evitar el tedio de presentar una serie de tablas y figuras sin su interpretation, que es lo que les da sentido, es frecuente que, al menos en las ciencias sociales y las humanidades, los resultados aparezcan fundidos con una interpretation de los mismos, o bien, contrastandolos con las hipotesis que se esta buscando probar, lo cual podria asimilarse a la siguiente section del articulo cientifico, llamada discusion.

Referencias

Como quedo dicho arriba, las citas y sus referencias bibliograficas son tambien pruebas en donde opera tanto el *ethos* de los autores como el logos de los textos citados. Ambos elementos, por cierto, ponen de manifiesto el caracter social del trabajo cientifico: "El articulo academico, como resultado tangible de un trabajo de investigation, refleja de alguna manera la naturaleza [social] del conocimiento cientifico: la section de referencias bibliograficas recoge los trabajos anteriores que el autor cita como precedentes de su propio trabajo. Las referencias bibliograficas sirven al lector de un trabajo cientifico, por ejemplo, para localizar las fuentes necesarias para entender la teoria que orienta y da sentido a la investigation o para interpretar los metodos utilizados.

"Asi, no resulta гаю que en las ultimas decadas el analisis de citas se haya convertido en un instrumento que ayuda tanto a sociologos, filosofos e

historiadores de la ciencia como a investigadores, administradores y disenadores de la politica cientifica"[125].

Campanario tambien considera que las referencias bibliograficas son importantes porque permiten establecer el "factor de impacto de las revistas academicas", el cual se calcula con base en el numero de veces que son citados los articulos de una revista en otras publicaciones cientificas, y desde luego, porque tambien permiten medir el numero de citas recibidas por los cientificos (y su procedencia), lo cual constituye un indicador cada vez mas usado para que las instituciones evaluen el trabajo de los investigadores y sus centros de trabajo.

Generalmente, las revistas de difusion cientifica publican los formatos para escribir las referencias y las fichas bibliograficas en un espacio denominado "instrucciones a los autores".

Las formas mas comunes de incluir las citas en el texto son dos:

a) Una llamada entre parentesis en la que aparecen los nombres de los autores y el ano de publication.

b) Un numero entre parentesis o un superindice que sirve de llamada para la lista de referencias que se incluye al final del articulo o como notas a pie de pagina.

Segun Vinkler, "las motivaciones para citar un trabajo anterior son de dos tipos: profesionales y sociales". Las primeras tienen que ver con los aspectos teoricos y practicos de la investigacion, mientras en las segundas influyen factores personales, sociales o factores externos a la propia investigacion. Otros autores han estudiado con detalle las diversas razones que se pueden clasificar en cada una de las dos categorias anteriores y los usos posibles de las referencias bibliograficas. El caracter persuasive de las citas bibliograficas sefialado arriba por Restrepo tambien es observado por Campanario, quien comenta que hay lectores que antes de leer un articulo revisan solamente la bibliografia para "identificar el contenido... casi con la misma precision que la lectura del mismo (articulo)", reconoce que las citas se usan para ganar autoridad al momento de apoyar las propias ideas. Y advierte que: "Tambien es posible que se cite un trabajo previo por razones negativas, esto es, para contradecirlo. En este caso el autor que hace la referenda estaria utilizando la autoridad que le confiere su trabajo para corregir o combatir las afirmaciones previas de otros autores. Segun Garfield y Welljams-Dorof, en las areas de Ciencias Naturales el numero de citas positivas a otros investigadores previos suele ser mayor que en las Ciencias Sociales. Ello es consistente con el diferente grade de desarrollo conceptual de las distintas disciplinas. Mientras que en las Ciencias Naturales el grado de consenso de la comunidad cientifica

Campanario, Juan Miguel. Op. cit. En: 2.uah.es/jmc/webpub/portada.html. [Fecha de consulta: 2 de julio de 2010].

sobre el paradigrm en vigor suele ser bastante elevado, en las Ciencias Sociales generalmente coexisten diversos paradigmas en competencia y hay escuelas opuestas de pensamiento que pueden mantener puntos de vista enfrentados. Por otra parte, los cientfficos tienden a suavizar las citas negativas utilizando diversos recursos retoricos para difurninar su contenido, Al citar un trabajo anterior, un autor demuestra un cierto nivel de conocimiento sobre el campo en el que se mueve. Las citas demuestran que el autor esta familiarizado con la literatura pertinente"[126].

Otra condicion completamente distinta se crea cuando alguien toma ideas de otro autor sin citarlo expresamente, a lo cual se le llama plagio o apropiacion de ideas y de los editores de las revistas consistiria en 'asegurarse de que los autores citan en sus articulos todos los antecedentes relevantes en los que se inspira su trabajo'. Lamentablemente, como sefiala el editor de una revista cientiflca, algunos dictaminadores consideran que una condicion indispensable para que un articulo merezca ser publicado consiste en que citen por lo menos, tres de sus libros".

Por razones de cortesia, algunos autores citan tambien los trabajos de otros colegas de su mismo departamento o de otros con los que mantienen relaciones de colaboracion cientffica.

Desde luego, algunos autores citan el trabajo de los editores y quienes consideran que pueden ser los arbitros *{referees)* de las revistas a los que se envian sus articulos. Por ultimo, los cientfficos citan frecuentemente sus propios trabajos previos, en parte como autopromocion y en parte porque "el conocimiento cientifico es un proceso acumulativo que se basa en el desarrollo continuo de teorias, metodos y enfoques experimentales.

Discusion

Este es el lugar de la *doxa:* aqui se explican las opiniones que tienen los autores acerca de los resultados obtenidos y las razones a las cuales se deben estos. Se Uevan a cabo comparaciones de unas tablas o graficas con otras para poner de manifiesto parecidos, diferencias y tendencias, en las cuales es posible incluir resultados obtenidos en otras investigaciones analogas y emitir juicios sobre esas diferencias o similitudes. "Es aqui y no antes donde los autores expresan sus opiniones", afirma Fernandez-Llimos, para luego advertir que es muy importante en esta seccion reconocer las limitaciones que tiene el trabajo, en prevencion de que los lectores las descubran antes de refutacion.

En este uso argumentative de los resultados es necesario, tambien, contrastar los resultados obtenidos con los objetivos iniciales de la

[126] Campanario, Juar. Miguel. Op. cit En: 2.uah.es/jmc/webpuVportada.htm!. [Fccha de consulta: 2 de julio de 2010].

investigation, enfatizando los logros, y comparandolos con los de otros autores que hayan obtenido resultados similares o diferentes, asi como anticipar posibles problemas derivados de interpretaciones inadecuadas o sesgos estadisticos. Asi que la discusion detallada se presta a multiples posibilidades.

Epilogo

En la teoria retorica, la ultima parte del discurso tiene por nombre 'epilogo' y consiste en "una clausura recapitulativa del discurso". En esta parte "se repiten las ideas esenciales del discurso, resumiendolas y enfatizandolas, para garantizar la seduction de los jueces y del publico". En terminos taurinos, el epilogo seria una 'estocada', en la que ademas de resumir y enfatizar las argumentaciones se permite "conmover con grandes actitudes pateticas, despertando pasiones como 'el amor y el odio en el genero demostrativo, la esperanza y la desesperacion en el deliberative, el rigor y la piedad en el judicial', segun Barry, citado por Kibedy Varga. La peroration, que es parte del epilogo, corresponde simetricamente al exordio y es, para algunos retdricos, prescindible, solemne y fastuosa, como el exordio.

Orden natural y **orden artificial**

Tal como hemos visto la dispositio del discurso forense y del articulo cientifico podriamos decir que se trata de una solida armazon del discurso, por medio de la cual se vinculan la inventio y la dispositio. Solo restaria aclarar que esta dispositio retorica del articulo cientifico, si bien es las mas requerida por los editores de revistas cientificas y por tanto la hegemonica, no es la unica posible ni la unica existente. En todo caso, habria que recordar las palabras de Quintiliano, citadas por Albaladejo para explicar la diferencia entre *ordo naturalis y ordo artificalis,* en la que el autor se aparta del orden canonico para mejor servir a la utilidad de su causa: "Pues yo tampoco me sumo a aquellos que consideran que siempre hay que narrar en el orden en el que algo haya sido hecho, sino que prefiero narrar en el orden que conviene. Lo cual puede hacerse de muchas formas. Pues algunas veces simulamos que hemos olvidado cuando dejamos algo para un lugar mas util, y a veces declaramos que vamos a restituir el orden que falta porque asi la causa va a ser mas clara; a veces subordinamos al asunto expuesto las causas que lo precedieron"[127].

Y lo mismo que afirrna sobre la *narratio,* lo sostiene sobre toda la *dispositio:* "donde ha de ser adoptado el proemio, donde ha de ser omitido; donde hay que servirse de la exposition continua, donde de la exposition

Albaladejo, Tomas. Op. cit., p. 110.

partida; donde ha de comenzarse por los inicios, donde por las cosas de en medio o por las ultimas segun la costumbre homerica.

Desde luego, queda en manos del autor decidir —una vez conocidas las ventajas retoricas de usar la forma IMRD— si utiliza la disposition hegemonica del articulo cientifico o si prefiere modificar ese orden en funcion de causar sorpresa entre los arbitros que decidiran si su articulo circula o no entre la comunidad cientifica. En todo caso, lo importante es no dejar fuera ningun elemento necesario para la buena comprension —para el entendimiento vmivoco—- de los resultados de su estudio, y que el texto resultante sea coherente.

CONCLUSIONES

El articulo cientifico es una modalidad de discurso escrito utilizada por los investigadores para informar de sus hallazgos a sus pares por medio de una revista especializada y persuadirlos de la calidad cientifica de su trabajo.

La *dispositio* en introduction, metodos, resultados y discusion (IMRD) ofirece la ventaja de facilitar la labor de redaction e incluir los datos relevantes de una investigation en un orden que los lectores habituales de este tipo de textos esperan encontrar. Es decir, que la macroestractura IMRD forma parte del *decorum* de la comunicacion cientifica, al adaptor el *logos* (modo de persuasion mas importante en el ambito cientifico) de un discurso a una disposition que esta acreditada entre el publico rheta.

La estructura IMRD es el orden hegemonico *(ordo naturalis)* en la *dispositio* de un articulo cientifico, pero puede haber un orden distinto *{ordo artificalis)* si el autor decide alterar el anterior por motivos como el contexto particular del debate cientifico en el que se publica el articulo.

La *dispositio* forma parte de la Retorica antigua, cuya teoria indica que para construir un discurso claro, elegante y persuasivo es necesario seguir un metodo de trabajo que inicie con la intelectio, y siga, en termrnos esquematicos, con la invention, disposition, elocution, memoria y action. De estas seis operaciones teoricas, en este estudio se abordaron solamente las concernientes a la invention y la disposition.

La comparaeion entre algunos conceptos y categorias retoricas y lo que senalan diversos manuales de redaction de articulos cientificos mostro que no obstante que en estos ultimos descuella el *logos* como principal modo de persuasion, el articulo cientifico admite los modes persuasivos del *ethos* y del *pathos,* lo cual fortalece la hipotesis de que la Retorica posee elementos que ayudan a cumplir los objetivos comunicativos y pragmaticos de quien decide escribir un articulo cientifico.

Por otra parte, siendo la tradition de la ciencia retorica de una duration rnilenaria, existe una gran riqueza y diversidad de enfoques sobre casi

cualquier aspecto de esta ciencia, discusion que rebasa por mucho las intenciones de este trabajo; sin embargo, sostengo que los fundamentos teoricos escogidos para sustentar este estudio son suficientes para mostrar la existencia de una dimension retorica en el articulo cientifico y de una diversidad de recursos y estrategias provenientes de la ciencia retorica que pueden ser usados deliberadamente para favorecer la aceptacion de los contenidos cientfficos de los articulos entre los publicos especializados.

La Retorica antigua, puesta al dia en textos como los de Elena Beristain y Tomas Albaladejo, constituye un tesoro cultural que debe ser aprovechado en la formacion de las nuevas generaciones. El corpus de esta ciencia no solo debe servir para que los alumnos de bacbillerato aprendan a distinguir las distintas formas de lenguaje rigurado, sino para analizar, criticar y producir todo tipo de expresiones verbales, lo cual nos ayudaria a entender mejor a nuestros semejantes, a distinguir los distintos estilos de expresion, los generos de los discursos y analizar los mensajes en contexto.

Juan Carlos Carmona Sandoval es Director de La Colmena, *revista edilada por la Universidad Autonoma del Estado de Mexico.*

Хуан Карлос Кармона Сандоваль - директор журнала La Colmena, *издаваемого Автономным университетом штата Мехико.*

1.8. **La Fiiosofia de la Educacion: analisis del discurso pedagogico**
(German Ivan Martinez Gomez)

1.8. Философия образования - анализ педагогического дискурса
(Герман Иван Мартинес Гомес)

Kesumen, Este texto apunta que la fiiosofia es un *hacer* y *una forma de kablar;* es, desde nuestra perspectiva, un *metalenguaje,* un *discurso de discursos,* un lenguaje desde el que se puedc hablar de otros. Tambien se afirma que fiiosofia de la educaci6n se centra en el estudio que, desde la filosolia, se hace de la educacion, de su naturaleza y sentido, sus propositos y finalidades, objetivos y metas, ideales y valores. Estudio que involucra obviamente el analisis de otros aspectos: teorias pedagogicas, ienguajes, metodologias, etc., pero que, en suma, nos llevan a veila como una reflexion sobre lo que en el ambito educativo *se dice, se quiere* y *se hace.*

Резюме. В этом тексте указывается на то, что философия является *действием* и *формой речи;* с точки зрения нашей перспективы - это *метаязык* и *дискурс дискурсов,* язык посредством которого можно говорить о другом. Также утверждается, что философия образования концентрируется на изучении каким образом философия осмысливает образование, его природу и смысл, его цели и намерения, идеалы и ценности. Это изучение вовлекает анализ других аспектов: педагогические теории, язык, методологию, итд, короче, заставляет нас видеть его как рефлексию того, *о чем говорится, чего хотят* и *что делается* в сфере образования

Preguntar sobre que es la filosofia de la education implica partir del supuesto de que tal filosofia existe. De ser asi, (,cual es su naturaleza y su sentido?, ^cual su objeto de estudio?, <,que persigue?, ^cuales problemas afronta?, ^cuales son sus alcances?, ^cuales sus limites? Estas son solo algunas interrogantes que permiten abrir camino respecto al tema que nos ocupa. Para iniciar valdria la pena retomar la idea de Claude Pantillon (1938-1980)[128], quien llego a deck que solo se puede hablar de una filosofia de la educacion si hay un dialogo entre la filosofia y la educacion. Dialogo, pensaba, "ya sea para cuestionarla, fecundarla o interpenetrarse con ella"[129].

Pero, i,que es filosofia? Etimologicamente filosofia quiere decir "amor por la sabiduria" o "amor por el saber". Pero esto dice realmente poco porque i,de que tipo de amor hablamos?, <,que es saber?, i,tiene este algun vinculo con el conocimiento?, ;,son lo mismo? De no ser asi, *цen* que difieren?, *i&* que llamamos sabiduria?, ^es esta una condition o solo una aspiration?, ^puede verdaderamente alguien alcanzar la sabiduria?, ^como saberlo? Intentar responder a estas cuestiones *es ya filosofar.* Y es que, como afirrna Jose Maria Calvo: "No se aprende lo que los filosofos han dicho, sino que se hace lo que eilos mismos han hecho"[130]. La filosofia es una actitud orientada al conocimiento, una inclination natural, un *deseo de saber,* como escribio Aristo teles en su *Metafisica.* La filosofia libra una batalla contra el desconocimiento y nos exhorta a lidiar con la inertia de lo aprendido. Asi, si la filosofia se liga al conocimiento y mas aun al saber, es porque busca que este no solo sea mas sino mejor. Esto es, se empena en que el saber gane en *extension* y *profundidad.*

La filosofia, llego a decir Manuel Garcia Morente en un texto memorable,[131] "es la miel que destila la abeja humana", con lo que quiso enfatizar que es un quehacer estrictamente nuestro. Ningun otro ser, excepto el humano, intenta comprender el mundo y la vida. Filosofar es entonces pensar, razonar, pero tambien comprender, dar cuenta, explicar, dar razones, analizar y justificar lo que se dice y se hace. Como sabemos, historicamente la filosofia se vincula a la capacidad de asombro y la necesidad de preguntar; esto es, inquirir, indagar, escudrinar, *dss-entranar.* Tiene que ver, segun nuestra interpretation, con un taladreo constante que busca

[128] Claude Pantillon fue un pedagogo, fH6sofo y sociologo suizo, discipulo de Jean Piaget, Gilles Deieuze, Gaston Bachelard y Paul Ricoeur. Radicd muchos afios en Ginebra y, en 1974, fundo junto a Moacir Gadotti, el Centro de Filosofia de la Educacion. Dentro de sus principales obras destacan: Une philosophic de l'educacion. Pour que faire? y Changer 1'educaciori.

[m] Pantillon, Claude, Une philosophic de 1'education. Pour que faire? Lausana, L'Age de'Homme, 1981. Citado por Gadotti, Moacir, en: *Historia de las ideas pedagogicas,* Mexico, SigloXXI,2002,p. 180.

[130] Calvo, Jose Maria. Educacion y filosofia en el aula. Barcelona, Paidos, 2003, p. 35.

[131] *Cfr.* Garcia Morente, Manuel. Lecciones preliminares de filosofia. Mexico, Pomia. 1975.

precisamente penetrar las entranas mismas de la realidad para conocerla, comprenderla, explicarla, cuestionarla, criticarla y, desde luego, transformarla. Filosofar es, entonces, penetrar, acceder a la realidad, *abrirse camino.* Y esa tarea tiene que ver con un *develamiento,* con un *desocultamiento.* De ahi que Heidegger viera la verdad como *aletheia,* como "recorrer el velo", como eliminar todo aquello que nos impide ver la realidad tal cual es.

Bajo esta optica, la filosofia es un *hacer.* Eduardo Nicol sostendra ademas que es una *vocation vital;* es decir, algo a lo que los humanos estamos llamados. Ë1 mismo dira que el hombre, al ser literalmente *onto-logico* es un ser capaz de hablar de ottos seres. Y no se equivoca: al constituirse como un ser de pensamiento, el hombre es tambien un ser de palabras, y la filosofia tiene que verselas con ellas, pues no solo es un *hacer* sino *ma forma de hablar*[132].

La filosofia es entonces *discurso,* es decir, una forma -entre otras- de hablar. Una manera particularisima de servirnos del lenguaje. Este discurso es ademas *fundacional,* pues de el brotan las ciencias. De esta manera la filosofia, como "Ciencia Primera" o "Madre del pensamiento", amamanta a las disciplinas cientificas que de ella han nacido; las ve crecer, las cuida, mira incluso como se alejan; aprecia el regreso de muchas y sufre tambien, resignadamente, el abandono definitivo de otras. Vista asi, la filosofia es una ciencia de caracter tal que ha servido para otorgar sentido a las demas, a las cuales bautiza, procura, supervise, califica, cualifica, incluso juzga. Esto ha Uevado a pensadores como Alberto Constante a sostener que la filosofia es el *primer discurso de domination* .

Como quiera que sea, lo que importa aqui destacar es que la filosofia es un *metalenguaje;* esto es, un lenguaje desde el que se pueden mentar otros. Asi podemos, por ejemplo, hablar del ser del hombre, del mundo, del cosmos o de Dios; abordar lo referente al conocimiento, su naturaleza, origenes y fuentes; sus posibilidades, formas y expresiones; tambien aludir el actuar del individuo en sociedad, su comportamiento moral, actuacion politica o, desde luego, la necesidad que ha tenido y tiene de un marco de referenda que ha satisfecho en cierta medida en las distintas religiones. Concebida de esta forma, la filosofia es un *metadiscurso,* un *discurso de discursos* que, no obstante ser fundamental, es decir, servir como fundamento, ser "aquello que mnda", parece carecer de sitio. Es un discurso al aire porque no tiene tierra propia. Todo y nada es de su propiedad. De ahi

[132] *Cfr.* Nicol, Eduardo. Formas de hablar sublimes. Poesia y filosofia. Mexico, UNAM, *Cuaderno del Institute de Investigaciones Filologicas* 16, Mexico, 1990.
[133] *Cfr.* Constante, Alberto. Los monstruos de la razon. Tiempos de saberes fragmentados. Mexico, UNAM, 2006.

que su paradoja sea, justamente, tener que establecer los linderos de otros discursos sin poder fijar nunca los suyos en propiedad[134].

Desde esta perspective, la filosofia de la educacion no es otra cosa sino el discurso filosofico que versa de la educacion. Es, en palabras simples, el estudio que desde la filosofia se hace de la educacion, de su naturaleza y sentido, sus propositos y fmalidades, objetivos y metas, ideales y valores. Desde luego tambien involucra el analisis de otros aspectos que a la educacion atanen: teorias, lenguajes, metodologias, posibilidades, limites y alcances; pero en suma, la filosofia de la educacion podemos concebirla, dice Octavi Fullat, como una reflexion sobre lo que en el ambito educativo *se dice* (lo que implica un analisis logico del lenguaje y un estudio epistemologico) *y se quiere* (aqui resultan esenciales otras disciplinas: antropologia, axiologia, teleologia, etc.)[135].

Pero volviendo a Pantillon, la filosofia de la educacion es ademas un cuestionamiento filosofico radical, vital y total. Y es que "siendo radical, este tiene por objeto la raiz, los fundamentos. Se trata de rescatar la esencia de la educacion ademas de cuestionar su sentido, su valor..."[136]. Es un cuestionamiento vital en tanto se ocupa el ser humano de si mismo, de su *formacion* y соu-formacion, de su alteracion progresiva, en suma, de su maduracion y posibilidades del propio perfeccionamiento. Finalmente, se considera un cuestionamiento total porque busca abarcar todas las dimensiones inmersas en el proceso educativo: su intencionalidad, la idea de hombre y sociedad que subyacen en los sistemas de educacion, las doctrinas pedagogicas, los problemas que le son propios y las formas sugeridas para resolverlos; tambien las metodologias empleadas para llevar a cabo los procesos de ensenanza, aprendizaje y evaluation, las contribuciones de las asi Uamadas ciencias de la educacion, etc.

En sintesis, la filosofia de la educacion busca no solo articularse con к problematica educacional al aclarar su procedencia, clarificar sus nociones, identificar supuestos y desentranar la o las ideologias que impregnan todo discurso educativo, sino que su principal proposito se orienta a enriquecer y renovar la *praxis* educativa en su conjunto. De este forma podemos afirmar que "La

Jose Blanco Regueira parece haber advertido que la filosofia es "un discurso excedentario y superfluo". Para este pensador, la filosofia no es otra cosa sino un "discurso postumo". *Cfr.* Blanco Regueira, Jose, "Nariz, martillo y caliz", en Ortega, Ariel. Alrededor del juego y el deseo, UAEM, Toluca, 1990, y del mismo autor vease el libra La odisea del liberto. Toluca, Institute Mexiquense de Culture, 1997.

[135] Fullat, Octavi, "Filosofia de la educacion: concepto y limites", en Revista Educar No. 11. Espafia, Universidad Autonoma de Barcelona, 1987, pp. 5-15.

[136] Pantillon, Claude. Une philosophic de 1'education. Pour que faire? Lausana, L'Age de'Homme, 1981. Citado por Gadotti, Moacir, *Historia de las ideas pedagogicas*, Siglo XXI, 3" ed., Mexico, 2002, p. 181.

especificidad del dialogo de la filosofia con la educacion reside precisamente en esta participacion consciente y en esta calidad de pacta existencial" .

Ha sido precisamente este "pacto existencial" el ha llevado a la filosofia a estudiar la naturaleza de la educacion. Gustavo Cirigliano, en la primera parte de su libra titulado precisamente asi, *Filosofia de la educacion,* efectua un analisis fenomenologico de esta. En el refiere la dificultad que entrana la educacion, pues puede concebirse como *concepto, hecho* o *fenomeno.* El problema, que parece trivial, no es simple. De la manera de concebir la educacion depende en cierta forma su abordaje. Asi, verla como concepto nos Ueva a mirarla desde un piano teorico o especulativo; concebirla como hecho es asumir que la educacion es algo descriptible y registrable; mientras que entenderla como fenomeno nos Ueva a comprenderla no solo como algo perceptible sino, ademas, como algo que puede y debe ser interpretado.

David Rene Thierry afirrna al respecto: "La educacion, asumiendo que ha sido resuelta la posibilidad de conocerla, es ^estatica o dinamica?, £un hecho o un fenomeno?, *ixm* proceso o un sistema?, o bien es un todo integrado y delimitado al que denominamos *realidad educativa.* La realidad educativa incluye los hechos (estaticos) y los procesos (dinamicos) educativos que pueden conocerse directamente, no sin ser en cierta medida un capricho heuristico debido a los problemas no resueltos de la perception humana, pero que tambien requieren de interpretation, lo que se facilita gracias a la hermeneutica, a la que debe acompanarse con una investigation exegetica... La realidad educativa es un sistema dinamico complejo, <,quien dijo que era facil educar y estudiar a la educacion?[138]

La educacion es algo dinamico, cambiante y complejo, que ha estado ligado, como nos recuerda Octavi Fullat, a una forma de ver el mundo (cultura), maneras de transformario (tecnicas) y modos de instalarnos en el (instituciones)[139]. Desde luego, toda educacion parece estar vinculada a un modelo de ser humano y un ideal de sociedad (utopia) que, si bien no es existe, desea construirse. Por ello el mismo Thierry asegura que "la educacion es un acto humano intentional [pues] solo puede hablarse de educar cuando alguien tiene la intention de aprender y alguien tiene la intention de ensenar; y ambos interactuan.. ."'[140].

[137] Pantillon, Claude. Une philosophie de l'education. Pour que faire? Lausana, L'Age de'Hoimne, 1981. Citado por Gadotti, Moacir, *Historia de las ideas pedagogicas,* Siglo XXI, 3° ed., Mexico, 2002, p.

[138] Thierry Garcia, David Rene, "El pedagogo, su objeto de estudio y su campo proiesional: un asunto epistemoiogico", en *Al pie de la* LETRA. *Revista de la Escuela Normal de Tenancingo,* Alio 5, No. 8, Mexico, p. 6.

[139] *Cfr.* Fullat, Octavi. Antropologia y educacion, Lupus Magister, Mexico, 2001.

[140] Loc. cit, p. 4.

Historicamente la educacion ha sido vista como un proceso que atiende la necesidad humana de plenitxid. El ser humano —desde la concepcion misma de los griegos y hasta nuestros dias—, no *es* propiamente sino que *esta siendo*. Ya Nicola Abbagnano y Visalberghi, en su *Historia de la pedagogia* habian escrito que la naturaleza y las tareas de la educacion pueden comprenderse si se revisa el mito de Prometeo. Segun este, "el genero humano no puede sobrevivir sin el arte mecanico y sin el arte de la convivencia [pero ademas] estas artes, justamente por ser tales (es decir, artes y no instintos o impulsos naturales) deben ser aprendidas"[141].

Y es que el hombre ha nacido prematuramente. Bocbenski escribio al respecto algo contundente: "El hombre es, en efecto, un animal rnal dotado. Vista debil, apenas olfato, oido inferior: tales son ciertamente sus caracteristicas. Armas naturales, por ejemplo, unas, le faltan completamente. Su fuerza es insignificante. No puede correr velozmente ni nadar. Por afiadidura, esta desnudo y muere mucho mas facilmente que la mayoria de los animales de trio, calor y accidentes parejos. Biologicamente, el hombre no tendria derecho a la existencia. Hace mucho debiera haberse extinguido, como otras especies rnal dotadas"[142].

El hombre es un ser inacabado y requiere de la educacion para alcanzar plenitud, perfeccionamiento. La educacion es, entonces, una'estrategia de sobrevivencia ideada por el hombre para preservarse y conservar, junto con el, los principios, valores, creencias, actitudes e ideas que considera indispensables o esenciales para que sobrevivan tambien las generaciones venideras. Quiza por esto Mario Alighiero Manacorda[143] habla, refiriendose a la educacion, de un proceso de *aculturacion* o *socialization* en donde un adolescente aprende a insertarse en una sociedad adulta.

Ya como hecho, ya como proceso, la palabra educacion traba una ligazon con conceptos como cultura y civilizacion, aprendizaje y ensenanza; al mismo tiempo alude un aspecto importante: dicha aculturacion o socializacion referidas por Manacorda, solo son posibles a traves de una *instruction,* sea formal o no. Esta, hace del conocimiento de los mas jovenes las creencias y costumbres de la comunidad, su religion y habitos, y todo aquello que ha sido ideado para preserver su existencia: artes, tecnicas, ciencias, etc.

[141] *Cfr.* Abbagnano, Nicola y Visalberghi, A. Historia de la pedagogia. Mexico, FCE, 1996. Tambien puede revisarse a Robert Graves, Dioses y heroes de la antigua Grecia. Madrid, Millenium, 1999. E iguaimente el texto de Graves, Robert. Los mitos griegos. II Vol., Mexico, Alianza, 1985.

[142] Bochenski, J. M. Introduction al pensamiento filosofico. Barcelona, Herder, 1976, p. 77.

[143] *Cfr.* Manacorda, Mario Alighiero. Historia de la educacion. T 1. De la antigiiedad al 1500. Mexico, Siglo XXI, 1998.

Todos estos aspectos -la sociedad, el espacio, el area cultural, la mentalidad colectiva y la conservacion de una continuidad que se entrega, que se lega-, explican el grado de formacion alcanzado por cuaiquier comunidad humana. La cultura es entonces un proceso de formacion y el resultado de dicho proceso. El proceso, como tal, vendria a ser la aculturacion, es decir, la sucesion y el desarrollo de ciertas pautas de conducta o comportamiento que surgen de las reiaciones que se entablan entre individuos. Estas son prescritas en algun sentido para ser respetadas, validadas, asumidas y, solo en alguna medida, modificadas con la pretension de mejorarlas.

La aculturacion implica ensenanza y aprendizaje y la educacion incluye ambos ambitos. La educacion es un proceso humano y social; un *hecho* que solo despues me posible pensar. Asi, si realizaramos un recorrido historico podriamos advertir que desde el mito de Prometeo hasta las aportaciones mas recientes, se enfatiza que la educacion busca reparar un *deficit* en nuestra naturaleza pues persigue completar nuestra realidad imperfecta. Visto de esta forma, el fin de toda educacion es alcanzar la consecucion del hombre acabado, perfecto en todas sus dimensiones. Por ello tiene, como advierte Fernando Savater, un doble valor. Primero, porque representa algo valioso y valido en si mismo; segundo, porque da cuenta de im acto de coraje y valentia.

Pero en resumidas cuentas, i,que significa contar con una filosofia de la educacion? Significa, primeramente, tener una concepcion del mundo y de la vida, pero tambien una forma concreta de vivirla. Esto es: mas alia de una vision de las cosas, se requieren actitudes y valoraciones frente a eilas. Asi, el intento de toda filosofia es comprender, y esto tiene ver, segun entendemos, con hacer familiar algo que en algun sentido y de alguna manera nos resulta lejano. La filosofia es, bajo esta optica, una *intromision* dentro de una soberania incuestionada, con lo que queremos decir que es el intento de entender a cabalidad los grandes enigmas de la existencia humana.

Particularmente, una filosofia de la educacion es el esfuerzo por alcanzar un saber totalizador del fenomeno educativo. Pero a diferencia de la pedagogia -que Kant Uamaba la teoria de la educacion y en la que veia tambien un arte, gracias al cual el hombre puede llegar a ser hombre, esto es, puede alcanzar su destino-, o de la teoria de la educacion propiamente dicha, toda filosofia de la educacion tiene, como hemos intentado mostrar, un afan comprensivo global. Asi, mientras la pedagogia es normativa y la teoria de la educacion descriptiva, la filosofia de la educacion es teleologica y axiologica. En otras palabras: mas que ocuparse del *como* y el *que,* se preocupa por el *para que* y *por que* de la educacion. Estas

inquietudes han sido recogidas por innumerables pensadores. En America Latina destaco Paulo Freire'[144].

Freire, en su filosofia de la educacion, nos heredo una concepcion del mundo y de la vida, una vision del hombre y la sociedad y, desde luego, una comprension de la educaci6n, de sus problemas y desafios, de sus componentes y sus retos. Tambien vislumbro los riegos a los que podria enfrentarse en los anos venideros, pero sobre todo, las areas de oportunidad que debian ser atendidas. Asi, vio el mundo no como algo que *es* sino como algo que esta *siendo.* La realidad, pensaba, es inacabada, inconclusa; por lo que, bajo su optica, no cabe ni el inmovilismo ni el fatalismo. Paulo Freire creia en la capacidad humana de transformar el mundo y tuvo, pese a la informacion de que dispuso y las evidencias que recogio, una plena confianza en el futuro que hoy podemos cuestionarle pero no negarla. Obviamente su filosofia tambien nos brinda una vision de la sociedad, o mejor dicho, de las sociedades, pues el vislumbro dos: las *sociedades cerradas,* en las que ubico a los paises subdesarrollados y que se caracterizan por ser producto de la colonizacion y la explotacion; sociedades, dijo, heterogeneas, acriticas y por tanto pasivas, dependientes politica y economicamente de las grandes potencias, con una estructura social rigida y jerarquica, y sistemas de salud, justicia y educacion precarios. Las otras son calificadas por Freire como *sociedades abiertas,* las cuales, paradqjicamente, son por una parte democraticas y, por otra, sociedades profundamente opresoras.

En las sociedades cerradas prevalece, apunto Freire, la existencia de uno seres impedidos de ser (los oprimidos) y otros que condicionan dicho impedimento (los opresores). Los primeros, reducidos a cosas, viven enajenados y tienen una interpretacion simplista de los problemas sociales, los que no ven organicamente y con los que no se sienten comprometidos porque han intemalizado, en sus mentes, la supuesta inferioridad ontol6gica que les indilgan los opresores. Estos ultimos, valiendose de la ideologia y los aparatos ideologicos del Estado, mantienen la situacion vigente y la perpehian.

La filosofia de la educacion de Paulo Freire nos lego, por otra parte, una teoria antropologica a partir de la cual los seres humanos son concebidos como *presencias* en el mundo; seres a la vez naturales y culturales; *existencias* temporales y por tanto historicas, capaces de

[144] El pasado 2011 se celebto el XC Aniversario del Natalicio de Paulo Freire, pedagogo btasileno que lego a la humanidad un rnetodo de alfabetizacion, una vision de la educacion popular y una compresion del proceso educative y de los elementos en que el intervienen. Pero hi?» mas: dejo abierta la posibilidad de pensar una educacion alternative, *Kberadam,* como el mismo la llamo. Paulo Freire murio en 1997.

aprender, conocer y transformar el mundo. Estos seres, apunto Freire, estan caracterizados por la *vocation ontologica de ser mas,* que nace de nuestra condicion de inacabamiento. Los humanos, pensaba, somos seres de relaciones y no solo de contactos; proyectos, existencias ontologicamente abiertas a los *otros* y lo *otro;* seres tambien espirituales y religiosos, capaces de trascender; seres, fmalmente, que tenemos como destino humanizaraos. Y en esto ultimo radica el етрейо de la verdadera educacion para Freire. En atender ese llamado a ser mas, en reparar el deficit, la pobreza ontica, que no solo es caracteristica sino condicion humana pues, como afirmaba Kant en su *Pedagogia,* "las disposiciones naturales del hombre no se desarrollan por si mismas"'[45].

Asi, en su reflexion pedagogica Freire propuso un metodo de alfabetizacion, una vision de la educacion popular y una comprensi6n del proceso educative Para el la educacion es un factor de cambio; es formacion y transformacion no solo del sujeto sino de la sociedad en su conjunto; la alfabetizacion es, por una parte, lectura de la palabra pero sobre todo *lectura de la realidad.* Con esto quiso decir que la educacion implica, a un tiempo, una cuestion gnoseologica y politica.

Paulo Freire concibio la filosofia de la educacion como reflexion y accion. La suya no fue entonces una filosofia especulativa sino en esencia practica. Su filosofia de la educacion partio de la realidad brasilena y no se redujo a un simple analisis iinguistico sino que tuvo una funcion ilustradora de la realidad social, cultural y politica de su pais. Asimismo, esta especie de *filosofia practica* que propuso busco no solo denunciar sino transformar esa realidad que se caracterizaba justamente por sus contradicciones. Pensamos entonces que Freire logra conformar una filosofia de la educacion seria, original y autentica; hecha *desde* y *para* America Latina, pues busco explicar a partir de ella los problemas de su tiempo y quiso, con su praxis, contribuir a su resolucion. Asi lo deja ver ya en su primer trabajo escrito: *Education y actualidad brasilena*[146]. Al respecto, resulta importante senalar

[145] Kant, Immanuel. Pedagogia. Madrid, Akal, 1983, p. 35.

[146] Este texto fue presentado originalmente como *Tesis de concurso para la catedra de Historia y Filosofia de la Educacion* -que le otorgara a Freire el grado de Doctor en Filosofia e Historia de la Educacion- en la Escuela de Bellas Artes de la Universidad de Recife. Se dice que Paulo no dudo en di&ndir el trabajo que contenia algunas diseusiones con autores de su epoca y por ello hizo una edicion casera del escrito, pero un exceso de pudor lo llevo a mantenerlo reservado para un publico escaso. Fue hasta el 2001 cuando aparecio la edicion en espafiol, y es a los integrantes del *Instituto Paulo Freire* a quienes se debe agradecer no solo la reconstruccion historica que acompana el escrito sino ia contextualizacion del mismo. Justamente en el 2009 se cumplieron 50 afios de la aparicion de este trabajo. *Educacion y actualidad brasilena* es un texto que contiene, en esencia, los ejes y las tendencies que orientaran el trabajo teorico y practice de quien llegara a ser considerado, afios mas tarde, el mas famoso e importante pedagogo de America Latina.

la preponderant de este texto y su influencia en otros posteriores del mismo autor. Esta, no ha pasado desapercibida por los estudiosos, amigos y discipulos de Freire. Samuel Escobar dice, por ejemplo, que en el y en un documento administrativo tambien escrito por Paulo, "ya aparecen casi todos los temas que nan de caracterizar la pedagogia freireana"[147]. Por otro lado, Carlos Alberto Torres Novoa, Francisco Gutierrez, Moacir Gadotti, Jose Eustaquio Romao y Walter Esteves afirman que Paulo paso la vida rescribiendo el mismo libro, actualizandolo[148].

Hoy, a media centuria de su aparicion, el libro, considerado por los autores referidos como el texto fundador del pensamiento fteireano es una pieza esencial para comprender la arquitectura de un pensamiento que rebaso los limites de un pais —Brasil—• y un continente —el americano—, pues en el estan, algunas veces como atisbos y otras como aspectos claramente definidos, los ambitos que habria de abarcar la reflexion de quien es considerado el padre de la *pedagogia critica* y pionero de la educacion popular en Latinoamerica. El mismo Jose Eustaquio Romao ve en esta obra "la primera elaboration sistematica"[149]. de Freire y reconoce que en ella estan los ejes y las categorias que recorreran toda su obra. Esta es, segun las palabras de Moacir Gadotti, "la gran contribution del pensamiento pedagogico larinoamericano a la pedagogia mundial"[150].

Educacion y actualidad brasilena es un estudio exploratorio que no intenta agotar el tema. En el, el autor reconoce la complejidad de la realidad brasilena de los anos cincuentas y advierte que es precisamente por esta condition, por la que ha sido tema de estudio de sociologos, economistas y educadores. Asi, Freire se propuso realizar un analisis critico que contribuyera a la irruption de una conciencia de la realidad comprometida con su transformation[151]. Freire dice: "Solo en la medida en que logremos intimar con nuestros problemas, y sobre todo con sus causas y sus efectos...

"""Escobar, Samuel. Freire: una pedagogia latinoamericana. Mexico, Cyrios 1993, p. 17. El documento referido es un informe sobre la gestion del profesor Joao Alfredo efectuada al frente de la Universidad de Recife. Se titula "A propositi) de una admmistraci6n" y fue editado en 1961 por la Imprenta Universitaria de dicha Institution.

[148] *Cfr,* Freire, Paulo. Educacion y actualidad brasilena. Mexico, Siglo XXI, 2001.

[149] Jose Eustaquio Romao, "Contextuaiizacion Paulo Freire y el 'pacta populista'", en Freire, Paulo. Educacion y... p. XIII.

[150] Gadotti, Moacir y Torres, Carlos Alberto. Paulo Freire. Una biobibiiografia, Siglo XXI, Mexico, 2001, p. 3.

[151] En este aspecto Freire se asemeja a los intelectuales del siglo XIX, quienes no solo denunciaban la problematica de sus paises sino que participaban activamente en su solution. John Skirius asegura al respecto que "El ensayista del siglo XX tiende a describir y enunciar problemas, no a resolverlos... Al contrario, los ensayistas hispanoamericanos en el siglo XIX se sentian mas seguros de si mismos al propcner programas de rcforma". *Cfr.* Skirius, John (Сотр.). El ensayo hispanoamericano del siglo XX. Mexico, FCE, 2004.

podremos proponer soluciones para eilos" . Por eso sugiere entender el probiema educativo *orgdnicamente;* esto es, como parte de un todo donde converge la problematica demografica, economica, geografica, cultural, politica y social; y donde 3a participation del Estado, las reiaciones entre clases sociales y la dinamica que se da entre estas resultan determinantes.

Freire apunta en este, su primer texto, una cuestion esencial: la educacion puede ser vista desde dos perspectivas: 1) *como una fuerza estabilizadora* y 2) *como un factor de cambio.* El se inclina por la segunda. Por ello afirmamos que su production escrita expresa una conception no solo pedagogica sino antropologica, politica y, esencialmente, filosofica. Bajo su optica, el ser humano es un ser abierto, caracterizado no solo por su racionaiidad sino por ser esencialmente *relacional.* Segun el pensamiento de Freire, el hombre es un ser que conoce, discierne y se proyecta. Es, tambien, un ser historico creador de cultura. El hombre, pensaba, es a un tiempo un ser natural y cultural; y su estancia en el mundo es *dinamica.* El mismo subraya, en la persona, su capacidad de aprender y la necesidad que tiene de integrarse a la sociedad y sus circunstancias. Asi, al hacer un estudio de la acrualidad brasilena descubrio que esta se hallaba en transicion; esto es, pasando de una *sociedad cerrada* a una *sociedad abierta.* A este transito Freire lo llamo *democratizacion politica y cultural y,* desde su perspectiva, dentro de ella la educacion habia de jugar un papel fundamental. De ahi que criticara aquella educacion que llamo tradicional y que es, segun sus palabras, "intensamente verbal y palabrera". Educacion que, dice, mas que fortalecer e impulsar el desarrollo y el nacionalismo representa un obstaculo para ambos. Por este motivo subrayo que ante la democratizacion progresiva de la sociedad[153] era necesaria una educacion distinta, ajena al autoritarismo, la rigidez y verticalidad, al asistencialismo.

Freire advirtio desde su primer trabajo teorico la *inorganicidad* de la educacion; esto es, una educacion "fuera del tiempo y superpuesta al espacio o a los espacios culturales del pais"[154]. Pero no solo eso. Se dio cuenta tambien que el probiema va mas alia de las instituciones educativas destinadas a impartir educacion formal, pues reconocio la urgencia de revisar la educacion que se procesa informalmente. Por otro lado, critico duramente el "academicismo esteril, hueco y vacio"[155]. que se da en los

[lu] Paulo Freire. Educacion y actualidad brasilena. Mexico, Siglo XXI, 2001, p. 9.

[153] Freire insistio sicmpre en la fuerza instrumental que tenia la educacion en el proceso de transicion que vivia Brasil. Transicion que llevaba al pais de una economia gobemada por el exterior a otra con el ptedominio de un capitalismo floreciente; de formas antidemocraticas rigidas a otras mas democraticas y plasticas; de una conciencia intransitiva a otra transitiva ingenua que llegaria a ser mas tarde, y gracias a la educacion, pensaba Freire, transitiva critica.

[ttt] Freire, Paulo. Op cit, p. 79.

[155] Ibidem, p. 85.

distintos niveles educativos y que conforman un sistema educacional que tacho de arcaico. A la escuela primaria le cuestiona su desprestigio; a la secundaria, su sentido altamente selective-; y a la educacion media y superior, la superposicion que tiene respecto a la realidad brasilena. Incluso les recrimina a las escuelas normales de su pais el brindar una educacion anticuada. autoritaria e inadecuada, pues, subrayo, forraan profesores —principalmente de primaria, decia— que le dan la espalda a la vida y a los problemas de la sociedad[156]. Freire llega ai grado de sostener que las escuelas de preparation de maestros, al insistir en procedimientos antidemocraticos, estrangulan la propia democracia. Por ello sugirio una revision de estas escuelas, de sus programas y planes de estudio; ademas de plantear la necesidad de una modification radical de su estractura. Moacir Gadotti y Carlos Alberto Torres sostienen que Freire impulsaba una educacion con fuerte contenido social: "Paulo hablaba de educacion social, hablaba de la necesidad del alumno, ademas de conocerse, de conocer tambien los problemas sociales que lo afligian. No veia la educacion simplemente como un medio para dominar los patrones academicos de escolarizacion o para profesionalizarse. Hablaba de la necesidad de estimular al pueblo a participar en su proceso de incorporation a la vida publica, comprometiendose en lo social"[157].

En sintesis, Freire reconoce que era necesaria una *reforma educativa* pero se da cuenta que esta implicaba una *reforma politica.* De ahi que haya sugerido ver la educacion como componente de un todo, donde la politica y la planeacion educativas no se desentiendan de las condiciones locales y regionales en que se da aquella. Sugirio tambien la descentralizacion de los servicios educativos y refrendo la idea de que la sociedad brasilena debia sobreponerse a su *inexperiencia democratica*[158]*. "Centralismo, verbalismo, antidialogo, autoritarismo, 'asistencialismo' son manifestaciones de nuestra 'inexperiencia democratica' —dice Freire—, conformada en actitudes o

[156] Paulo anuncia, desde entonces, la importancia de una enseflanza y aprendizajes *situados,* pues refiere la necesaria vincuiacion que debe existir entre la escuela y la realidad local, regional y nacional.

[157] Moacir Gadotti y Carlos Alberto Torres. Op. cit., p. 19.

[158] Freire pensaba que la inexperiencia democratica era el resultado de una hereneia: la dependencia y el colonialismo en el Brasil. Al respecto, Moacir y Gadotti, un su texto Historia de las ideas pedagogicas, en el apartado dedicado a analizar el pensamiento pedagogico brasileno, afirman que la educacion jesuita tradicional, esencialmente conservadora, tambien jugo un papel determinante pues, segun el, domino el pensamierito pedagogico brasileno desde su origen. Fueron los jesuitas, dice, quienes "se dedicaron a la formacion de elites coloniales y difundieron entre las clases populares la religion del servilismo, de la dependencia y del patemalismo, caracteristicas acentuadas de nuestra sociedad hasta la fecha". Gadotti, Moacir. Historia de las ideas pedagdgica. Mexico, Siglo XXI, 2002, p. 250.

disposiciones mentales, y el conjunto [de todo ello] constituye uno de los datos de nuestra realidad"[159].

En *Educacion y actualidad brasilena* Freire recurre a nociones que mas tarde abandonara o sobre las que abundara. Asi, habla de *action instrumental, enajenacion, organicidad, matrices culturologicas, culture del silencio, conciencia ingenua, conciencia intransitiva, conciencia transitiva, hombre proletario, ideologia del desarrollo, dialogacion, asistencialismo, domestication, democratization, masificacion, education social, antidemocracia, quietismo,* etc. Estos y otros terminos constituyen una parte importante del discurso freireano pero tambien contienen, en esencia, diversos planteanrientos que desarrollara con distintos grades de pronmdidad en escritos posteriores. Ahora, si bien como dice Carlos Diaz Marchant[160], pudiera parecer anacronico escribir sobre Freire justamente cuando muchos de los vocablos por el utilizados estan aparentemente en desuso —*education popular, opresor, oprimido, education politica, concientizacion, liberation,* etc.—, lo cierto es que su obra cumbre: *Pedagogia del oprimido,* tiene una extraordinaria vigencia pues los planteamientos ahi vertidos y los problemas por el detectados no han sido suficientemente abordados ni mucho menos superados. Vale agregar que Paulo deja ver planteamientos importantes respecto a la practica educativa, el vinculo entre politica y educacion, la formation docente y los saberes necesarios de todo educador, la cuestion ideol6gica y axiologica de la education, su vinculo con la Utopia y la esperanza, etcetera. Esto lo encontramos sobre todo en sus ultimas obras, de aqui la necesidad de revisarlas y repensarlas.

Como se puede advertir, el discurso freireano es a ш tiempo, antropologico, historico-cultuial, sociologico, filosofico -y por ello mismo ontologico, epistemologico, gnoseologico, etico, teleologico, axiologico-, pero tambien evidentemente pedagogico y politico. Ahi radica para muchos la complejidad de Paulo Freire. Nosotros pensamos que ahi parece estar justamente su pertinencia, riqueza y actualidad. Y es que, si hemos de hacer caso a Octavi Fullat, "La *Filosofia de la education* es un saber globalizador comprensivo y critico, de los procesos educacionales, que facilita presupuestos antropologicos, epistemologicos y axiologicos, amen de producir analisis criticos"[161]. En este sentido, como saber globalizador, la filosofia de la educacion es un saber rational que intelige los hechos y lenguajes educativos pero que no se reduce a ellos pues ve el fenomeno educativo como *totalidad.* Es un saber comprensivo porque, como nos

[159] Freire, Pauio. Educacion y actualidad brasilcfia, p. 13.
[16,1] *Cfr.* Marchant, Carlos Diaz. Dc la Hberacion a la esperanza: Paulo Freire y su educacion popular. Santiago de Chile, Olejnik, 1998.
[“] Fullat, Octavi. Filosofia de la educacion. Madrid, Sintesis, 2000, p. 11.

recordara J. M. Mardones respecto a esta nocion, no responde a la postura empirico-analitica, propia de las ciencias naturales, sino a la fenomenologico-herrneneutica que atane a las ciencias del espiritu, como las llamara Dilthey. Este ultimo habra de decir que las primeras tienen como fin *explicar {erklaren)* la realidad circundante, mientras las segundas buscan *comprender (verstehen)* el significado de lo que se estudia atendiendo su intention fundamental.

Finalmente, si la filosofia de la educacion es un saber critico lo es porque alienta la duda, promueve el analisis, problematiza sobre la intencionalidad de la educacion y esclarece ideas y teorias educativas y pedagogicas. Y no lo hace en el vacio, lo hace ademas historicamente. Por ello, como bien dice Fullat, la filosofia de la educacion no tiene como proposito crear educacion sino *reflexionar* sobre ella. Particularmente, la filosofia de la educacion de Freire no solo se centra en el analisis y la comprension de los problemas pedagogicos, entre los que destacan las criticas a un sistema educativo superpuesto a la realidad, caduco e inadecuado. No solo se enfoco a criticar el monopolio del saber por parte del maestro y la supuesta condition de ignorancia del alumno, ni la deformation del lenguaje y el fuerte contenido ideologico que este entrana; tampoco se oriento exclusivamente a las deficientes condiciopes de los planes y programas de estudios, las politicas educativas y las instituciones, o los metodos de ensenanza, aprendizaje, etcetera. Su filosofia de la educacion tuvo que ver con una reflexion que hizo desde y para America Latina con acciones pensadas para esta; es decir, su filosofia representa un intento por superar, con acciones concretas, la marcada dependencia, marginalidad y expiotacion de Latinoamerica. Concluimos entonces afirmando que la filosofia de la educacion de Freire es, segun sus propias palabras, un intento de tomar distancia de la realidad para preguntar en torno a ella, objetivarla y conocerla mejor.

Doctor en Ensenanza Superior German Ivan Martinez Gomez es profesor-investigador de la Escuela Normal de Tenancingo del Estado de Mexico

Доктор педагогики Херман Иван Мартинес Гомес - профессор-исследователь Педагогического Колледжа Тенансинго Штата Мехико.

1.9. El discurso sobre la historia por venir: Nikolai Berdiaev y su *Nueva Edad Media* (Hinojosa Gutierrez, Pedro Jose)

1.9. **Дискурс об истории** будущего: **Николай Бердяев и** Новое Средневековье (Педро Хосе Инохоза Гутиерес)

Resumen. En este articulo, expondremos las ideas que fundamental^ la tesis de Nikolai Berdiaev acerca de que estamos viviendo un cambto de periodo historico. Y esta transformacion es simplemente el fin del paradigma de! Renacimiento, y, probablemente, es inicio de otro periodo denominado como una Nueva Edad Media.

Резюме. В этой статье изложим идеи, которое образуют основа утверждение Николая Бердяева о том, что мы пережтваем изменение исторического периода. И эта транчформация есть просто конец ренесансной парадигмы и, вероятно, начало другого периода, именуемого Новым Средневековьем.

Dentro del pensamiento ffiosofico de Nikolai Berdiaev sobresalen el estudio y la reflexion sobre el fenomeno de la historia humana. Gran numero de titulos fueron escritos por este autor, e incluso desde sus primeras obras mas relevantes, aparecen apartados especiales donde este tema es mencionado. Asi pues, en *La filosofia de la libertad* (1911), *La filosofia del Espiritu libre* (1927-28), se hacen interpretaciones de fenomenos como la moral, a partir de una perspectiva historica, que en la teologia catolica es llamada "historia de la salvacion"; en contraste, en obras como *Una Nueva Edad Media* (1924), *El sentido de la Historia* (1923), *Esclavitudy libertad en el hombre* (1939), *Reino del Cesar y reino del espiritu* (1949), aparece el problema de la historia humana como tema central, como reflexion principal.

Podemos comenzar a preguntarnos el porque de este interes del filosofo raso por la historia humana. Tomando en consideracion las argumentaciones mas importantes de su pensamiento filosofico: que el ser humano se vuelve el problema mas importante de la reflexion filosofica contemporanea, que el problema del ser humano se relaciona con el problema de la libertad. Y el problema de la libertad tiene una fundamentacion espiritual. La filosofia de la Berdiaev presenta la existencia del espiritu, como realidad que complementa y trasciende al "mundo" material. Todo siendo reforzado con la perspectiva cristiana, donde la libertad humana se refuerza con la "imagen y semejanza divina" que se hace presente en el aspecto creador del espiritu humano. De ahi que a partir de una postura "espiritual" realice una interpretacion de la historia humana. Presentaremos un ejemplo de tal interpretacion a traves de algunas de las ideas de su obra *Una nueva edad media,* obra que fue considerada por algunos traductorcs como la que hizo famoso a su autor en el Occidente [62].

Cfr. fntroduccion a *La cinco meditaciones sobre la existencia,* Mexico, Alba, 1948.

Ya por el propio titulo el lector podra considerar que es una obra de caracter atrevido: <,C6mo es que nuestro autor se atreve a decir que la Edad Media se va a repetir? i,No se supone que nemos salido de esa etapa oscurantista y ahora el progreso y la ciencia estan llevando la claridad, asi como el progreso a la humanidad? Para contestar a estas y otras preguntas, debemos de comprender que quiere decir el autor con esta obra. Las primeras frases del libra son bastante elocuentes: "La division clasica de la historia en tres periodos: antigua, medieval y moderna, caera muy pronto en desuso y sera excluida de nuestros textos de estudio. La liistoria contemporanea Uega a su final y comienza una era desconocida a la que habremos de poner nombre. En realidad, nos hemos salido del cuadro de la historia"[163]. Aunque parezca muy presuntuoso de su parte, podemos considerar que su discurso en esta cita es la confirmation que sintetiza la actitud de desencanto que experimento la generacion de personas que vieron el fin de la Europa del siglo XIX, contemporaneo de la llamada "generacion perdida del 29", o los intelectuales de la escuela de Frankfurt; Nikolai Berdiaev considera que la historia del siglo XX no puede ser catalogada en un periodo previo, es algo nuevo y diferente. Mas aun, este cambio es irreversible, no se puede regresar al pasado. La vision del mundo, la confianza en muchas de las instituciones, situaciones y la mayoria de las creencias ban entrado en crisis o descredito.

Pero a esto afiade que tal crisis no aparecio completamente imprevista. Existieron personas que por su desarrollo espiritual, llegaron a vislumbrar que algo grave iba a acontecer. Una de las afirmaciones mas impactantes de este autor es precisamente esta: que a pesar de que pueda manifestarse irn progreso ascendente, o un gran alcance o exito exterior en ambitos como la ciencia, la tecnologia, la politica o la consideration y aplicacion del derecho; tales cambios no garantizan una estabilidad en el ambito de la vida del espiritu. El espiritu aparece dentro de la obra de Berdiaev como ese ambito de realidad humana irreductible a lo biologico, a lo social, a lo psicologico, a lo cientifico. En dicho ambito se plantean de manera mas clara los problemas relacionados con el sentido de la existencia humana, y el problema con lo divino, asi como tambien se presenta como la fuente ultima (o primera) de la autentica libertad humana. Hombres de elevada formation espiritual vislumbraron que habria una crisis en la cultura de Occidente. "Los hombres que presentian el futuro habian tornado mucho antes conciencia de que amenazaban catastrofes inminentes, y podian discernir los sintomas espirituales bajo las apariencias de una vida tranquila y bien encauzada. Y es que los hechos se desarrollan en la realidad del espiritu

Berdiaev, Nikolai. Una nueva Edad Media. Buenos Aires, Carlos Lolhe, 1979, p. 7.

antes de manifestarse en la realidad exterior e historiea. Algo se halla desquiciado y destruido ya en el alma del hombre moderno, antes que se desquiciaran y destruyeran los valores hist6ricos"[164]^Quienes fueron esos hombres visionarios? Desgraciadamente en esta obra no los menciona explicitamente, pero podemos tener alguna indication si tomamos en cuenta lo que menciona en otras obras. Gentes que han desarrollado una perception especial de las cosas, entre filosofos, religiosos y literatos -como Dostoievski, Nietzsche, Freud, y otros-. En sus obras plasman que la civilization o la cultura del llamado Occidente se enfrentan a un derrumbe, una caida de lo que se considera hasta ese momenta lo estable y lo nuevo, lo solidamente constraido. Esta crisis es presentada por Berdiaev con el titulo que nombra el primer capitulo de esta obra: El fin del Renacimiento.

^Por que considera que este autor que vivimos un fin del Renacimiento? "Porque la historia moderna, que llega a su fin fue concebida en la epoca del Renacimiento. Por lo tanto, segun el pensador rudo, asistimos al fin del Renacimiento. Berdiaev considera que, a pesar de las diferencias que podrian plantearse entre los siglos XIV y XIX, el XV y el XVIII, entre los periodos que algunos conocemos como Renacimiento e Ilustracion, romanticismo y revolution industrial, existen caracteristicas que permiten unificar esos periodos de una manera peculiar, polemica o desafiante ante los historiadores academicos, pero no por ello menos motivante para impulsar la reflexion sobre como interpretar los acontecimientos y sobre todo, las visiones que sirvieron de fundamento para las acciones historicas. En este discurso sobre la historia, Berdiaev nos dice que si habia algo que fundamentaba la conciencia y vision de lo que llama "Renacimiento", tal me "el humanismo". El estudio y el reconocimiento del ser humano, de su dignidad, libertad y mision en el mundo, fue lo que fundamento los cambios y a la historia que esta terminando. El humanismo marco el contraste con la llamada "Edad Media", pero ahora podemos observar que su vigencia actual ha terminado, el hombre ya no tiene la importancia ni el reconocimiento, ni mucho menos la dignidad y el respeto que se le atribuyo al inicio de la epoca mencionada.

Pero considerar que el "humanismo" que hizo surgir al renacimiento y que ahora dice Berdiaev que ha terminado, no tiene nada que ver con el pasado medieval de la huinanidad, y con el cristianismo en especial, es un error. La idea mas comunmente aceptada del Renacimiento, es que es un renacer, un recate de la cultura antigua, de la cultura grecorromana. Pero tal consideration, no es del todo cierta. Si bien se dio una gran difusion de obras de autores antiguos, asi como una renovation de las artes, las ciencias

[164] Berdiaev, Nikolai. Una nucva Edad Media. Buenos Aires, Carlos Lolhe, 1979, p. 7.

y el considerar al mundo, tomando muchos elementos antes desconocidos de la antiguedad grecorromana; no se puede considerar que sea un resurgimiento de la antiguedad como muchos autores argumentan. La recuperation que se realizo la hicieron hombres formados por el Medievo, quienes la realizaron del modo como creyeron que lograban contrastar con la cultura anterior. Haciendo presente lo que Berdiaev llama "una dialectica inmanente de autorrevelacion y luego de autonegacion de los mismos principios que habian motivado su florecimiento"[165]. Atreviendose a afirmar tambien que esa dialectica constituye a la historia modema. Dialectica que ha originado una erosion de la energia y de los fundamentos que antes impulsaron en un inicio y de manera optimista la action y creation de la humanidad. Y a la vez menciona que el desarrollo de las premisas que aparecieron en la primera parte del Renacimiento, desembocaron en la posterior destruction de tales premisas: "En el interior del humanismo han estallado contradicciones destractivas; un morbido escepticismo le ha minado su energia. La fe en el hombre y en las fuerzas autonomas que lo sostenian se han conmovido hasta el fondo. Esta fe habia regido la historia moderna, pero la historia moderna se ha encargado de desmantelarla. El libre vagabundeo del hombre que ya no reconoce ninguna autoridad superior a la suya no reafirmo su fe en si mismo; muy por el contrario: debilito irremediablemente esa fe y comprometio la conciencia que tenia de su identidad"[166]. Por eso tambien es revelador que diga que nuestro tiempo es un tiempo de "decadencia espiritual y no de restablecimiento", afirmacion que sera reforzada con la presentation de los diversos periodos de la historia moderna por parte de nuestro autor, a partir de la perspectiva del espiritu.

Berdiaev considera que la dialectica arriba mencionada se comprende mejor cuando se conoce como comenzo. El Renacimiento me una gran manifestation del espiritu creador humano. No solo es un "renacer de la Antiguedad, una nueva moral y un movimiento de las ciencias y de las artes; era un sentimiento nuevo de la vida y una nueva relation con el universe, surgidos estos en la aurora de los tiempos para regir su historia. Pero he aqui que este nuevo sentimiento de la vida y esta nueva relation con el universo han llegado a su termino; todas sus posibilidades se han agotado"[167]. Sino que fue el tiempo donde "las fuerzas humanas cortaron las riendas y su juego imperioso creo una nueva cultura, fundo una nueva historia. Es decir, que toda la cultura de aquella epoca del mundo que se llama, en las escuelas, historia de los tiempos modernos, no es otra cosa que la experiencia de la libertad humana. El hombre nuevo quiso ser el autor y ordenador de la vida,

" Berdiaev, Nikolai. Una nueva Edad Media. Buenos Aires, Carlos Lolhe, 1979, p. 10.
* ibidem.
"Ibid.,p. 9.

sin ayuda de lo alto, indiferente a las sanciones divinas" ; ambas citas nos muestrean la paradoja de este tiempo nuevo, por una parte, el surgimiento de una perspectiva innovadora, con respecto a lo anterior, por otro lado una afirmacion de la libertad humana, si bien estos aspectos pueden ser considerados como positives por si mismos, veremos que en la perspectiva del filosofo raso, no lo son. Ya que ese afan de libertad, asi como esa exaltacion del poderio humano, adquirieron un caracter radical que hizo desaparecer de la conciencia y horizonte humano el eje que regulaba su vida. Mas concretamente el eje espiritual, cuyo fundamento se hace presente en la religion. Al desaparecer este centra rector, los demas centres reguladores, antes subordinados al primero, adquieren caracter absolute, mientras que la existencia pierde profundidad y se vuelve superficial.

Berdiaev nos dice de modo mas atrevido, que el Renacimiento en sus inicios era bullente, creador, genio, irmovador, y que ese caracter era mas pleno, cuanto aun permanencia el hombre proximo a las fuentes espirituales de vida. "El del Renacimiento es un hombre desdoblado, que pertenece a dos mundos. Esto es lo que constituye la complejidad y riqueza de su fuerza creadora"[169]. La fuente espiritual del hombre renacentista era el cristianismo, si bien se adopto la forma y perfeccion de la antiguedad clasica, el ambiente nunca podria ser un retorno al pasado. En la historia, un renacimiento es posible, si esa palabra significa una retrospection de los antiguos modos de creation. Pero ningun renacimiento puede ser una vuelta atras, es decir la restauracion de una epoca ya vivida. En contraste, nos dice que el hombre renacentista era heredero de la antiguedad tanto como lo me de la edad media, lo que habia vivificado al hombre medieval tenia un influencia de la antiguedad, pero la cosmovision y la complejidad del alma humana era diferente, mayor a las preocupaciones del alma antigua. El hombre renacentista no podia regresar al pasado pagano, puesto que su conception de vida era eminentemente cristiana.

Aun mas, Berdiaev se atreve a afirmar que "El Renacimiento existia ya en las profundidades de la Edad Media, y sus primeras causas fueron fundamentalmente cristianas. El alma medieval, el alma cristiana habia despertado a la voluntad de la creacion"[170]. Comenzando primero en los siglos XII y XIII a los que considera como "la epoca mas grande de la historia europea, su punto culminante. En ese entonces, la ascension de las fuerzas creadoras del hombre, era como la replica de una revelacion humana a la revelacion divina. Asi era el humanismo cristiano concebido segun el

Berdiaev, Nikolai. Una nueva Edad Media. Buenos Aires, Carlos Loihe, 1979, p. 11.
Ibid., p. 13.
Ibid., p. 14.

espiritu de San Francisco y de Dante"[171]. Asi califica al llamado periodo del *Trecento.* Cosa que parecera a muchos lectores, francamente escandalosa, misma que garantizaria ser calificado de "obscurantista y medievalista". No obstante la fflosofia de este autor esta lejos de ser complaciente con lo que la opinion comiin ha aceptado hasta ahora. Desde la perspectiva del impulso creador y de la libertad humana que plantea Berdiaev, le epoca medieval, ya era, en estos siglos del *Trecento,* un periodo con gran bullir de vida, misma que se habia recuperado de la catastrofe acaecida siglos antes con la caida del imperio romano. Con la floreciente cultura y el desflorar de las artes, pero tambien conjuntamente con la manifestacion de personajes de gran indole espiritual, donde la mistica (Hildegarda de Bingen o Maister Eckarth), iban a la par de la investigacion de la naturaleza (Alberto Magno, Roger Bacon), y esta a la vez con la santidad (Domingo de Guzman, Francisco de Asis), o la investigacion filosofica (Tomas de Aquino, Duns Scoto, Buenaventura), con juntamente con grandes obras culturales (las catedrales goticas, la pintura de Giotto o la literatura de Dante). Con todo muchos haran polemica, y sera analizando mas obras del autor donde podran refutarse o confirmarse estas argumentaciones, y de momento sirve como pretexto para reconsiderar la opinion tradicional que sobre el Renacimiento y su periodo historico anterior se ha difundido de manera comun hasta ahora.

Posteriormente Berdiaev presenta brevemente los siguientes periodos de la historia moderna: el *Quattrocento,* es para nuestro autor, "la epoca del desdoblamiento", se manifiesta ahora el choque entre los principios paganos y cristianos, donde se manifiesta una fuerza mas tremenda en su planteamiento, que en su resiiltado, si bien dice que en el "periodo anterior se planteaban grandes esperanzas, fantasias , estas no se realizan en este periodo, que a su vez plantea una serie de aspiraciones y propuestas que se presentan como posibles, como tecnicamente realizables y alcanzan cotas de grandiosidad, aunque su meta final tampoco se haya logrado. Luego siguio el *renacimiento romano* donde si bien se Uega a una perfeccion tecnica en el arte, comienza para el autor una apariencia de lo clasico. Apareciendo en esta parte del texto una de las ideas mas radicales del mismo Berdiaev: "En el mundo cristiano, no puede existir, nada verdaderamente clasico ni perfectamente logrado sobre esta tierra"[172]. Y mientras el arte comienza con esta apariencia clasica, los pensadores humanistas de este periodo, ya manifiestan una mayor indiferencia con respecto a la esfera de lo religioso. Posteriormente el arte se manifestara una disgregacion de lo humano y lo cristiano. Comienza la separacion de los dos mundos que sostenian al hombre del *Trecento,* con lo cual la

Berdiaev, Nikolai. Unanueva Edad Media. Buenos Aires, Carlos l-olhe, 1979, p. 15.
Ibidem.

existencia y la vida humana pierden el sentido de profundidad y quedan a un nivel que va a ser nombrado como de superficialidad. Esta separation de mundos, hara que si bien se vayan produciendo obras y propuestas, no se renueve la energia vital, de ahi la critica que hace al academicismo artistico del siglo XVI y XVII, donde solo la forma predomina, pero el sentido se va diluyendo. De igual modo, el humanismo que se gesto en esta epoca, que exalto las potencialidades del hombre, lo centra demasiado en el mundo de la naturaleza, donde al correr del tiempo, comenzaria a descubrirse, no como triunfante sino como derrotado, subordinado, no como rey de la creation, sino como un mmusculo organismo mas, no como libre y autonomo, sino como encadenado a la economia, a la sociedad, a la cultura de las masas, a la comunidad.

Hasta este momenta el renacimiento habia logrado manifestar una fuerza tremenda, se perfilo como el medio con el cual se indagan las fuerzas del hombre en su libre juego, hasta donde es capaz de llegar. "Insensiblemente en cuanto a el mismo el hombre penetro en el torbellino de la vida natural, pero no se unio a la naturaleza por el interior. Se sometio espiritualmente a la materialidad, pero perraanecio separado del alma de la naturaleza"[173]. Con esto comenzo tambien el brote de todo aquello que Uevaria a este Renacimiento a su propia destruction. El Individualismo exaltado por la Reforma de Lutero (la salvation se da entre Dios y yo, excluyendo a la comunidad o sociedad); el auge de la ciencia, centrado unicamente en el mundo natural como unico conocimiento valido, comenzo a perpetuar la conception de lo humano bajo la necesidad mundanal. Todavia el siglo XVIII exaltara algunos valores y la dignidad del hombre, centrado en la razon, pero despreciando nuevamente lo espiritual (y es sumamente peculiar que Berdiaev no mencione en este capitulo ninguna vez el tiempo de la frustration, si aparece aqui es por mention nuestra). Pero para Berdiaev, la creatividad del Renacimiento se agotara ya en el siglo XIX Siglo primero del nuevo intento fallido de regresar a la edad media (Romanticismo), como de consolidation de la una interpretation absoluta del mundo bajo el prisma de la ciencia. Despues veremos con Darwin que el ser humano no es algo sobresaliente, ni singular, sino solo otra de las especies que podrian haber existido en este mundo. Asi es cuando curre el derrumbe de lo primeramente proclamado, la dialectica mencionada al initio de este trabajo se concretiza en el polo opuesto del initio. No es gratuito que explicitamente llame a la reflexion filosofica con respecto a la condition del hombre renacentista y el hombre del siglo XX: "Hoy, el hombre se adentra en un porvenir desconocido, con la experiencia de la historia modenia y con

[173] Berdiaev, Nikolai. Una nueva Edad Media. Buenos Aires, Carlos lл1Ье, 1979, p. 17.

su preparacion. Y entra en esa epoca, no Ueno de savia creadora, sino debilitado, agotado, sin fe, vacio. Todo esto incita a la reflexion"[174]. Vacio de propuestas, sin fe no solo en lo divino o sagrado (cosa que es considerada al contrario como una ventaja por los secularistas), sino en si mismo, en sus posibilidades y alcances.

La exaltacion exagerada del hombre en el piano mundanal, origino primero, como diria Mijail Malishev, un titanismo, que se sigue haciendo presente en las corrientes, filosofias y propuestas que consideran que el hombre se basta a si mismo para superar sus dificultades. Asi pues Feuerbach y Comte, con su propuesta de la "religion de la Humanidad" plantean el abandonar, eliminar "purificar" de la mente humana todo vestigio de lo anterior, de lo superado, de lo enganoso, de lo medieval, de lo ilusorio para liberar la potencialidad plena del hombre. Pero posteriormente Nietzsche y Marx denunciaran que la "realidad" del mundo no es ni remotamente, como se planted la religion de la humanidad, o el humanismo abstracto. Ahora lo planteado en los primeros tiempos del Renacimiento comienza a derrumbarse. Ahora el hombre no es la meta, ni siquiera algo digno de conservar, sino de ser superado por el superhombre (Nietzsche) o por la sociedad comunista (Marx). Observamos ahora que el ser humano en lugar de ser exaltado, se convierte en algo detestable, digho de lastima, algo que no es importante *per se,* sino en cuanto medio para. Donde ademas se maquiniza, se subordina a lo artificial y se olvida lo propio natural de si. Si en un inicio el hombre y su conception se centraron en lo puramente mundano y natural, ahora experimenta una desnaturalizacion en lo mecanicQ-artificial del "mundo".

Berdiaev en los siguientes parrafos expone brevemente algunos de los grandes sistemas fflosoficos que a partir de esta segunda etapa de la historia, comienzan a socavar con el modelo del Renacimiento. Segun el pensador raso, el positivismo es ya la conciencia de la limitacion de las fuerzas humanas, es la fatiga del conocimiento que llego pronto a agotar los principios creadores del Renacimiento.

En contraste el criticismo kantiano es presentado junto con la gnoseologia alemana como la ultima consecuencia o el ultimo de los frutos espirituales de la Reforma. "Si en los comienzos de la de la historia moderna, en las fuentes de la Reforma hallamos la rebelion del hombre y la proclamacion de su derecho a defmirse, en el final de la historia moderna, en las consecuencias intelectuales de la Reforma, es el hombre quien, por asi decirlo, quiere desembarazarse de si mismo en el modo del conocimiento, en superarse, elevarse por encima de todo antropologismo"[175]. Esta negation

Berdiaev, Nikolai. Una rmeva Edad Media. Buenos Aires, Carlos I .otbe, 1979, p. 18.
Ibid,, p. 37.

del antropologismo siguio influyendo a Hermann Cohen y Edmund Husserl a los que Berdiaev atribuye la lucha contra el antropologismo, ya que tiende a "descomponer el organismo del conocimiento humano en categories, como Picasso y otros descompusieron el cuerpo humano en cubos. Asi es el proceso de desmijagamiento analitico y del desmembramiento de la integridad organica. En la gnoseologia critica perece la imagen del hombre. Tambien ella senala el fin del Renacimiento, en ella tambien se agota y muere, el espiritu renacencial[176] de la superabundancia creadora"[177]. Con esto el impetu cognoscitivo, el conocimiento mismo en su proceso de auto-afirmacion, termina negando al hombre, destruyendolo. Y con eso el proyecto del Renacimiento desaparece.

El problema historico actual es en cierta medida, el problema de la destruccion del hombre, mismo que se hace presentes en algunos movimientos contemporaneos a nuestro autor, como la corriente de la teosofia, tanto en la doctrina de Blavatsky como en la de Stainer, el ser humano queda subordinado a la evolucion cosmica, misma que no es comprensible en su meta final. En opinion de Berdiaev, la teosofia niega a Dios y la antroposofia niega al hombre; desaparece su individualidad y el libre juego de sus potencias. Ya que el hombre ha perdido su centra espiritual interior busca contemplarlo en "el cadaver de la naturaleza y el cadaver del hombre". De igual modo la evolucion de la ciencia ha originado perspectivas que en nada se parecen a la perspectiva inicial del renacimiento. Frente a la entropia, la desintegracion atomica, la radioactividad y demas aportes cientificos modernos, la perspectiva del Renacimiento se desintegra.

Los movimientos socialistas presentan uno de los culmenes de la dialectica de la individualizacion y luego su negacion en el colectivismo, el socialismo mismo es una dialectica del humanismo: "El socialismo tiene una base humanista, un origen humanista, es engendrado por el humanismo de los tiempos modernos; no hubiera sido posible sin la autoafirmacion del hombre y sin el desplazamiento del centra de gravedad de vida hacia el bienestar humano. Pero en el socialismo, el humanismo Uega a su propia negacion. La conciencia proletaria de clase es ya una conciencia que no tiene nada de humanista, que es antihumanista"[178]. Aqui el hombre es absorbido por la clase, y el propio humanismo y sus creaciones mas elevadas, se vuelve ideologia, superestructura, ilusion ficticia que depende en gran medida de la

[176] *Renacencial,* categoria en este texto como un caracter propio de las obras y arte de! Renacimiento; todavia esta sujeto a descubrir por que usa Berdiaev el termino renacencial, en lugar de renaeentista.

[177] Ibidem.

[178] Ibid., p. 40.

economia. Si bien Berdiaev reconoce el acierto de la descripcion de Marx de la sociedad del siglo XIX, y que el materialismo marxista describe la condicion del hombre y la sociedad que se ha subordinado completamente a la naturaleza material; tambien sefiala "por sus consecuencias para la civilization, vemos que el socialismo es el fin indudable de! Renacimiento. El espiritu del socialismo es el fin del espiritu renacentista. Para el socialismo, la vida humana no consiste ya en ese arte creador del hombre, en ese libre juego de las la sobreabundancia de sus potencias creadoras"[179]. La actividad creadora se subordma al centro material y cualquier superabundancia de fuerzas, ya no sera libre del mismo. La actividad humana se colectiviza forzosamente, y la notion de humanidad se transforrna en colectividad, los derechos del hombre dan paso a los de la colectividad.

Asi tambien se dara el colapso de la libertad humana incluso en los regimenes democraticos actuales. Berdiaev es tajante en este aspecto. El fin, la destruction del "principio de la personalidad en las sociedades humanas, del principio de la iniciativa creadora personal, de la responsabilidad personal, es el triunfo del espiritu colectivo"[180]. Y esto se hace presents para el autor, tambien en las tendencias anarquistas de nuestro tiempo, ya que la historia moderna es la historia de las naciones, del Estado- nacion, mientras que la propuesta medieval era mas universalista. El fundamento de los estados nacionales se halla en la autoafirmacion de los hombres, primero en la figura monarquica, y despues en la de los ciudadanos de las "democracias" contemporaneas. La tragedia nuevamente aparece, cuando la democracia humanista al reafirmarse, socaba el fundamento espiritual de la sociedad, y del individuo, junto con la base religiosa del Estado, creando las condiciones para su colapso, que se dara de un modo anarquico. Siendo en el anarquismo donde se derrumba tanto la nacion como -de modo paradqjico- el propio individualismo. A los ojos de Berdiaev, el anarquismo es esteril, destructor, favorece a la masa ciega y no es un espiritu creador. Ya que manifiesta el principio de igualdad, negando la singularidad creadora. "Cuando las sociedades humanas estan poseidas por la sed de la igualdad, Uega entonces a su fin cualquier especie de Renacimiento, toda superabundancia creadora. El pathos de la igualdad, es un pathos de la envidia: es la envidia del ser de otro y la imposibilidad de afirmar el ser en si. La pasion de la igualdad es una pasion de la nada"[181]. Al final de cuentas, tambien es el aspecto social, la propuesta renacentista, esta acabada.

[179] *Renacencial,* categeria en este texto como un caracfer propio de las obras y arte del Renacimiento; todavia esta sujeto a descubrir por que usa Berdiaev el termino renacencial.. en lugar de renacentista, p. 41.
[180] Ibid., p. 42.
[181] Ibid., p. 43.

Resumiendo lo expuesto hasta ahora, podemos decir que Nikolai Berdiaev considera que el siglo XX, la epoca contemporanea a el, manifiesta el fin de una vision del mundo y del hombre, que tuvo su origen en los finales de la Edad media, este proceso es definitivo y no puede ser ni revertido, ni mucho menos detenido. Ese gran periodo historico al que llama Renacimiento, me una erosion de fuerzas creadoras que faeron acumulandose durante el periodo inmediato anterior, a traves de la vida medieval. El renacimiento fue una manifestacion de la libertad y de la creatividad humana, y fue altamente positive en cuanto que la humanidad, manifesto sus fuerzas creadoras libremente, Uegando a dejar impronta en muchos aspectos de la realidad. No obstante, cometio un error que le costo caro despues, al centrarse unicamente en el piano de lo material, de la naturaleza y comenzar a relegar al mundo del espiritu y excluirlo de la vida humana, el secularismo del siglo XIX y las corrientes positivistas, socialistas y capitalistas del siglo XX, son las consecuencias ultimas de ese proceso de erosion y todo lo que en el inicio de este periodo se habia establecido, se ha diluido en dinamicas donde el ser humano ya no es para nada importante. Berdiaev es p tajante, el humanismo que rompe relacion o reconocimiento de lo divino -del Dios cristiano mas en concrete»-, degenera en su antipoda. Si bien por esa afirmacion en estos tiempos del siglo XXI, podran tacharlo de fundamentalista religioso, lo cierto es que su argumentation es bastante filosofica, y se vuelve una atrevida proposition para confirmar o refutar en estos tiempos. Nosotros hemos advertido que a pesar de lo que puedan acusar al autor de fundamentalista, sus tesis son bastante ilustrativas de muchos procesos de nuestros tiempos, pareciera como si lo que dijo en ese lejano 1924 no hubiera terminado aim, tomando como pretexto estos trabajos sobre discursologia, recuperamos la tesis que una vez terminado este periodo de renacimiento, las sociedades humanas volveran a otro periodo de "edad media", una edad media mas espiritual que politica o cientifica. El leer las afirmaciones de Berdiaev, acerca de la nueva barbarizacion de Europa, seria motivo de burla para muchos, pero despues de Autzswich, o de Treblinka, no estariamos tan seguros de negar una nueva edad de barbaros. Ademas la observation de una globalization absurda en aias de una meta que nadie menciona ni precisa, el identificar la intransigencia politica de muchas naciones en nuestro tiempo, o el identificar la efervescencia espiritual del hombre moderno, son motives mis que suficientes para retomar las tesis que nuestro autor plantea con respecto al future, Por cuestiones de espacio, y para suscitar en nuestros lectores (sobre todo de Mexico y America Latina) que este autor sea recuperado, presentaremos sucintamente algunas de las argumentaciones con respecto al futuro de la humanidad.

El problema del humanismo y de su agotamiento esta terminado, no puede ser resuelto con un retorno a la vida anterior, la complejidad de la vida contemporanea impide el regresar al pasado. No obstante es posible superar este conflicto, si se re-plantea un nuevo equilibrio de la naturaleza espiritual humana. Recuperar las fuentes que animaron al espiritu del hombre renacentista, y que a pesar de ser negadas, excluidas, o mmirnizadas, no han desaparecido, ya que se encuentran en lo mas profundo de la existencia humana. Y en esa profundizacion habra de desprenderse de todas las ilusiones humanisticas -aquellas ilusiones que consideraron que lo humano debia excluir lo divino, ni relacionarse con el, por temor a desaparecer o ser esclavo de Dios-. Berdiaev lo plantea para el hombre europeo, pero bien que es valido para cualquier hombre en nuestros tiempos de globalization, internet y redes sociales. Berdiaev afirmaba que muchos de los acontecimientos de su tiempo presagiaban una nueva etapa obscura analoga a la llamada Alta Edad Media (siglos VII, VIII y DC) misma que conferia a los habitantes del siglo XX el caracter de singularidad Aparenternente existen muchos acontecimientos que parecen revocar esta apreciacion de nuestro autor, si bien podemos considerar que imnediatamente a el estallo la Segunda Guerra Mundial, con su cargamento de horrores, -y hay que revisar los puntos paralelos que manifestaron autores como Garl Jung, cuando advirtio la llegada del national socialismo a Alemania) tal pareciera que la civilization ha sobrevivido mas tiempo.

Se presenta como necesaria la recuperation y nueva dimsion del mensaje cristiano en el mundo que vendra, aunque no se pudo mencionar en este trabajo, Berdiaev nunca deja de afirmar que muchos de los aportes y elementos que damos por sentados para la libertad, dignidad e identidad del hombre de nuestros tiempos, han tenido su ftmdamento, su base, su revelation, en la revelation judeo cristiana. El cristianismo es quien ha conformado la identidad, dignidad y libertad del ser humano. La revelation judeocristiana ha conformado la cultura europea, la Europa occidental es latina-catolica, sus raices estan ahi, el cristianismo hizo perder al hombre el temor a los demonios de la naturaleza, y le confirio la suficiente fuerza y seguridad para enftentarse a la naturaleza y alcanzar a domenarla o descubrir sus secretos mas intimos, con su razon y su ciencia. Y la revelation cristiana en su mensaje mas profundo, no ha caducado, no ha desaparecido, no se ha derrumbado. Alii esta la fuente espiritual del hombre occidental, sobre todo en la comprension de la persona del Cristo.

Frente a los reproches de no cumplimiento de las promesas cristianas, Berdiaev menciona la trascendencia de la revelation, mientras que la historia moderna ha corrido en el mundo y con el mundo, el Reino de los cielos, no pertenece a este mundo. Pero necesita de la participation y

libertad del Hombre. "La vida espiritual creadora no es solamente asunto de Dios, sino asunto del hombre. A! hombre se le ofrece una inmensa libertad, la cual es la prueba inmensa de las fuerzas de su espiritu. El propio Dios, si asi puede decirse, espera del hombre la accion creadora de este, su aporte creador"'[82]. Berdiaev nos dice que el problerm del hombre para con Dios fiie que las fuerzas y energias creadoras que empleo las uso para autoafirmarse en la "periferia de las cosas". La crisis actual del mundo tiene que ver con esto. No obstante es posible la regeneracion de estas fuerzas creadoras, a condition de que se vuelva al misterio cristiano, ya que "En el cristianismo, la antropologia no ha terminado aim. La revelacion, en lo concerniente al hombre, no ha desarrollado aun todas sus riquezas"[183]. Aun cuando la actitud del mundo occidental siga traicionando al mensaje cristiano, a la revelacion, y la corrompa o la distorsione, su contenido mas profimdo prevalecera, el creyente tiene la seguridad de la fe, y el refuerzo de la esperanza, junto con el motor de la caridad, para perseverar en la espera del cumplimiento de la promesa revelada. Aun cuando el mundo parezca no tener mas que ver con lo divino, y la nueva obscuridad se cierna sobre el mundo, "La victoria de la cantidad sobre la cualidad, de este mundo limitado sobre el otro mundo, es siempre ilusoria. A ello se debe que, sin temor y sin desaliento, tengamos que pasar del dia de la historia moderna a esta noche medieval. Que la luz falsa y mendaz se repliegue"[184].

De esta manera casi acaba el primer capitulo de *Una nueva Edad media,* siendo sorprendente como algunas de sus descripciones parecen aclara muchos aspectos de nuestro s tiempos. Sin querer absolutizar todo lo que el autor escribe, presentamos como expone su propuesta para considerar que estamos en un periodo de tiempo bastante peculiar, confirrnando nuevamente, que no existe ninguna certeza de que va acontecer con el mundo y la humanidad, y que debemos preparamos para ello, ya sea que la Nueva edad media -que describe en los siguientes capitulos del libro) se de en mayor o menor medida, o ya sea que aparezca un nuevo periodo temporal, el problema planteado en esta obra es innegable. El occidente esta desequilibrado, ha perdido su centro espiritual, asi como Carl Jung en su ultimo escrito "Introduction al inconsciente" nos dice que la historia moderna hace presente una deshumanizacion que ha acontecido en los ultimos siglos, y que "padecemos las consecuencias de haber cortado con las raices de nuestra alma" o que nos autoengafiamos a nosotros mismos, y

Renacencial, calegoria en este texto como un caracter propio de las obras y arte del Renacimiento; todavia esta sujeto a descubrir por que usa Berdiaev el termino renacenciai, en lugar de renacentista, p. 49.

[183] Ibid., p. 50.

[184] Ibidem.

proyectamos en el enemigo lo mismo que hacemos[18]". No es coincidencia que ambos autores hagan referencias criticas a la condicion contemporanea. Es ahora con nuestra reflexion, nuestra investigacion y nuestra conciencia, que debemos de confirroar o negar lo que se ellos han mencionado para con estos tiempos, solo asi, tal vez podamos comprender mejor los acontecimientos futuros y evitar o al menos considerar que posibilidades pueden darse ante lo que esta por acontecer.

Maestro en Filosofia Pedro Jose Hinojosa Gutierrez es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de Universidad Autonoma del Estado de Mexico.

Маэстро философии Редро Хосе Инохоса Гутиеррес - преподаватель-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мексики.

1.10. **Интеракциональная природа дискурса** (Селезнева Лариса Васильевна)

1.10. La **naturaleza interactional del discurso** (Seleznev Larisa Vasilievna)

Резюме. Предпринята попытка исследовать дискурс с учетом его интеракциональной природы. Особое внимание уделено теории фреймов и коммуникатизно-когнитивнму подходу как одному из инструментов комплексного, междисциплинарного анализа дискурса.

Resitmcn. El autor (rata de explorar el discurso a traves del prisma de su dimension interaccional. Da una atencion especial a la teoria de los frames y de enfoque comunicativo y cognitivo como mstrumentos de analisis complejo e interdisciplinario.

В настоящее время дискурс можно отнести к центральным концептам научного гуманитарного знания. Многомерность и многоаспектность данного понятия, широкое употребление в разных дисциплинах отражает сдвиг в научной парадигме в сторону междисциплинарного исследования функционирования языка. Обращение к новому понятию было обусловлено, как считает Е.С. Кубрякова, «потребностью в создании такого нового концепта, который соединил бы существующие в неясном и смутном виде представления в единый гештальт и помог бы отразить в едином образе порождаемую в особых условиях речь, связываемую с самими коммуникативными условиями этого порождения»[186]. Интенсивное исследование языка в разных гуманитарных науках (философии, культурологии, социологии, семиотики, лите-

[185] Cfr. Jung, Carl Gustav. El Hombre y sus simbolos. Barcelona, Paidos, 1995, p. 85 ss.

[156] Кубрякова ЕС. Язык и знание: На ir/ти получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира / Рос. академия наук. Ин-т языкознания. - М.: Языки славянской культуры., 2004. - С. 524.

ратуроведения, социолингвистики, прагматики, когнитивной лингвистики и т.д.) и выбор в качестве методологического основания научного анализа дискурса позволило российским ученым вслед за Ромом Харрэ говорить о дискурсивном перевороте[187].

Разнонаправленность дискурсивных исследований отражает классификация О.Ф. Русаковой, в которой выделяется шесть основных подходов к интерпретации дискурса:

1. Лингвистический подход, который рассматривает языковую сторону дискурса;

2. Кратологическую интерпретацию, получившую распространение в социологии и связанную с именем Мишеля Фуко, который интерпретировал дискурс как мощный ресурс, обладающий властно-принудительной силой;

3. Семиотические концепции, в рамках которых дискурс выступает как знаково-символическое образование, как культурный код;

4. Социально-коммуникативную трактовку, определяющую коммуникативные цели и социальные функции дискурса;

5. Постмодернистское направление, рассматривающее дискурс как сетевое коммуникативное пространство, в котором происходит переформатирование реальности и конструирование новой;

6. Комбинированный подход, соединяющий различные трактовки дискурса[188].

В рамках лингвистического подхода главной особенностью дискурсивной парадигмы стала, как отмечает Е.С. Кубрякова, «убежденность в том, что ни синтаксис, ни грамматика языка не могут изучаться вне обращения к его использованию»[189]. Это дало основание говорить о том, что важным свойством дискурса является интеракциональность, т.е. зависимость от условий социальной ситуации.

Интеракциональная природа дискурса позволяет проанализировать коммуникативное событие в целом или его часть (коммуника-

[18] См. Ковальская Л.Г. Компьютерно-медийный дискурс: коммуникативное пространство и электронная среда // Язык и дискурс в современном мире. Материалы международной научно-лингвистической конференции 19-20 мая 2005 г. / Глав. ред. С.К. Беданокова. Ч. 1. - Майкоп: изд-во АГУ, 2005. - С. 184-195; Макаров М. Л. Основы теории дискурса. - М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. - 280 с; Русакова О. Ф. Лингвистические и кратологические трактовки дискурса / О. Ф. Русакова // Без темы. - 2006. - № 2(2). - С. 59-65 [Электронный ресурс] // http://beztemv.usu.irj/?base=mag/0002(02 2006) &xsln= table Oi€ontents.xslt&doc=../content.jsp.

[185] Русакова О. Ф, Лингвистические и кратологические трактовки дискурса / О. Ф Русакова // Без темы. - 2006. - № 2.

[189] Кубрякова Е.С. О понятиях дискурса и дискурсивного анализа в современной лингвистике // Дискурс, речь, речевая деятельность: функциональные и структурные аспекты: сб. обзоров. - М., 2000. - С. 10.

тивные акты), посмотреть, как отдельный коммуникативный акт проявляет свои свойства в другом социальном окружении, и главное в рамках нашего исследования - рассмотреть текстопорождающую функцию дискурса. Как отмечает В.А. Миловидов, дискурс «есть практика текстопостроения, процесс создания, развертывания текста во времени и пространстве»[190]. Т. ван Дейк, отстаивая преимущества данного подхода, пишет, что «следовало бы проанализировать тексты с точки зрения динамической природы их производства, понимания и выполняемого с их помощью действия», «при определении значения дискурса нужно учитывать значения, общедоступные для участников коммуникации, знание языка, знание мира, другие установки и представления[191]. Т.е. для Т. ван Дейка, интеракциональная природа дискурса имеет определяющее значение.

Об особой роли дискурса, позволяющей адресату интерпретировать сообщение, а адресанту передать информацию, выразить мысль, пишет и Дебора Шиффрин: «The fact that discourse has this role takes us outside of linguistics per se simply because we have to address how the language of discourse is related to aspects of the communication process the bear an indirect and complicated (as well as controversial) relationship to language per se»[192] («Сам факт наличия у дискурса этой роли выводит нас из границ (пределов) лингвистики как таковой по той простой причине, что мы исследуем, как язык дискурса связан с различными аспектами коммуникативной деятельности, которая в свою очередь к языку как таковому имеет опосредованное, сложное (равно как и противоречивое) отношение» (перевод мой - Л.С.)).

С позиций прагмалингвистики дискурс является отражением психологии человека, поэтому не может быть отчужден как от говорящего, так и от слушающего. С этой точки зрения, при анализе дискурса учитываются установка и намерения адресанта, пресуппозиция, т.е. оценка говорящим общего фона знаний, информированности, особенностей характера адресата, интерпретация им речи и определение того, какое воздействие оказывает речь на адресата. Прагматика дискурса сформировалась в результате исследования обыденной речи - практического рассуждения и диалога в работах зарубежных и отечественных ученых (Т.П. Грайс, Д. Гордон, Дж. Лакофф).

[190] Миловидов В.А. От семиотики текста к семиотике дискурса: Пособие по спецкурсу. - Тверь: Твер.гос.ун-т, 2000. - С. 23.

[191] Дейк, ван ТА. Язык. Познание. Коммуникация: пер с англ. / ТА. ван Дейк / сост. В.В. Петрова; под ред В.И. Герасимова; Вступ. сг. Ю.Н. Караулова и В.В. Петрова. - М: Прогресс, 1989. - С. 122.

[192]Schiffrin D. The language ofdiseource: Connections inside and out//Text - vol. 10- 1990, - p. 99

Когнитивно-ориентированный анализ дискурса (Т.ван Дейк, В. Кинч, Е.С. Кубрякова, Ч. Филлмор, Л.В. Цурикова) обращен к ментальным структурам, восприятию высказывания, сценариям, которые вырабатываются в результате интерпретации текста и на основе структур, извлекаемых из памяти, операционным установка, действующим при порождении и восприятии текста. Это определяется когнитивным подходом к языку в целом, для которого характерно убеждение в том, что языковые формы являются отражением когнитивных структур, т.е. структур человеческого сознания. Когнитивная лингвистика как одно из направлений функциональной лингвистики рассматривает первостепенную роль функций языка, прежде всего когнитивных, от которых зависят языковые формы.

В связи с этим с позиций когнитивной лингвистики дискурс рассматривается как «особый фрагмент ментального мира»[193], как процесс порождения и понимания текста, в результате которого «в памяти конструируется его ментальное представление»[194]. Основы такого подхода заложили Т. ван Дейк и В. Кинч, которые в 80-е годы выдвинули идею когнитивных механизмов обработки дискурса. Они исходили из тезиса о том, что понимание текста складывается из понимания ситуации, о которой идет речь, и предлагали для интерпретации текста - «модели ситуаций», в основе которых лежат не абстрактные, а личностные знания. Они выделяли два объекта для анализа - структуру представления знаний и способы концептуальной организации дискурса.

В настоящее время на первый план при анализе и интерпретации текста выходит такое понятие, как фрейм. Фрейм (англ. frame - скелет, остов, рамка) - модель стереотипных ситуаций, является базовой категорией когнитивной лингвистики. Это сценарии, которые моделируют знания о типичных ситуациях и позволяют правильно интерпретировать содержание текста.

Создателем теории фреймов считается Марвин Минский[195] - американский ученый, специалист по искусственному интеллекту. Ранее термины «фрейминг» и «рефрейминг» использовались Э. Гоффманом в социологии и социальной психологии для обозначения различных способов видения общественно значимых проблем и поддержания этого

[193] Кубрякова Е.С. О понятиях дискурса и дискурсивного анализа в современной лингвистике // Дискурс, речь, речевая деятельность: функциональные и структурные аспекты: сб. обзоров.- М, 2000. - С. 16.

[154] Дейк ТА ван Язык. Познание. Коммуникация / сост. В.В. Петрова; под ред В.И. Герасимова. - М: Прогресс, 1989, с. 158-159.

[195] Минский М. Фреймы для представления знаний. - М.: Энергия, 1979.

видения. Например: ядерная энергетика может подводиться под фреймы прогресс, сделка с дьяволом.

Отправной точкой теории Минского явился постулат о том, что человек для познания новой для себя ситуации или для того, чтобы по-новому взглянуть на уже привычные вещи выбирает из памяти структуру данных - образ, с тем, чтобы, изменяя отдельные детали, сделать эту структуру пригодной для понимания более широкого класса явлений. Этот образ и есть фрейм. С ним ассоциируется различная информация, имеющая трехчастную структуру. Одна ее часть указывает, каким образом следует использовать данный фрейм, другая - что предположительно может повлечь за собой его выполнение, третья - что следует предпринять, если ожидания не подтвердятся.

Графически фрейм можно представить в виде сети, состоящей из узлов, расположенных на разных уровнях, и иерархических связей между ними. Узлы верхнего уровня представлены такими понятиями, которые всегда справедливы по отношению к предлагаемой ситуации: это название ситуаций (например, знакомство), название зрительного образа (например, дерево), название действия (например, уборка комнаты). Узлы нижнего уровня заполняются заданиями по мере приспособления фрейма к конкретной ситуации, из того класса ситуаций, который представляет данный фрейм. Такие незаполненные узлы называются терминалами. После того как выбран фрейм для представления ситуации, процесс согласования фрейма с данной ситуацией состоит в нахождении заданий для терминалов фрейма; если выбранный фрейм не удается согласовать с реальностью, то обращаются к сети поиска информации, которая позволяет найти другие способы представления знаний о фактах. Теория представления знаний с помощью фрейма, развиваемая Минским, позволяет объяснить ряд характерных особенностей человеческого мышления.

В когнитивной лингвистике фрейм стал использоваться для обозначения принципа организации, который лежит в основе репрезентации знания и семантической репрезентации. Ч. Филлмор определил фрейм как специфическое лексико-грамматическое обеспечение, которым располагает данный язык для наименования и описания категорий и отношений, обнаруживаемых в концептуальных системах (концептах). Он разграничивает понятий; *сцена - схема - фрейм - модель.* Под термином *сцена* он понимает данные, почерпнутые из реального мира, а также индивидуальные воспоминания обо всем этом. Когда имеется в виду одна из концептуальных систем, то употребляется термин *схема.* Если имеется в виду языковое оформление схемы, то это является *фреймом.* И термин *модель* используется, если речь идет о том пред-

ставлении мира, которое складывается у интерпретатора в процессе анализа текста.

Ч. Филлмор выстроил цепочку интеграции фрейма: сначала у человека складывается понимание событий реального мира и собственное отношение к этим событиям, т.е. концепт, затем подбираются слова из языкового фрейма, соответствующего данному концепту[196]. Слова актуализируют в сознании говорящего весь фрейм и схему, с которой он ассоциируется. В свою очередь, схемы могут быть использованы в качестве инструмента построения модели текста, то есть модели мира, совместимой с текстом. Еще несколькими годами ранее Ч. Филлмор писал: «Люди могут понять то, что мы говорим, если их языковой репертуар активизирует такие же сходные схемы и если опыт по усвоению этих схем сравним с нашими»[197]. Непонимание или недопонимание может возникнуть, по теории Ч. Филлмора, в том случае, если неправильно определена фреймовая структура, которая используется в тексте.

В этом плане показательным является рассказ японского студента Сакума Йосукэ, написанный на русском языке на тему «одиночество»: *Он вышел из последнего метро. По пути домой зашел в магазин, машинально купил банку пива и маленький пакетик сыра. Держа все в голых руках, подошел к кассе. Из наушников сильно билась музыка, чтобы оторвать его мир от внешнего, но все-таки смазливый голос продавщицы или пронзительный голос девушки прорывались сквозь музыку* . В том случае, если автор нам неизвестен, то мы воспринимаем данный текст как текст с речевыми ошибками, т.к. в русском языке отсутствуют сочетания: *последнее метро, держа в голых руках, смазливый голос.* Однако, зная, что автором является японский студент, нам становятся понятны эти сочетания, в которых проявляются национальные особенности восприятия и устройства социума. В Японии поезда метро соединяются с пригородными поездами и ходят по расписанию, поэтому как об автобусах в России мы говорим *последний автобус,* так и о японском метро говорят *последнее метро.* В японских магазинах обязательно использование корзины, но герой рассказа так погружен во внутренний мир, что не следует этому правилу и держит продукты *в*

Филлмор Ч. Фреймы и семантика понимания // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 23- Когнитивные аспекты языка, - *М.:* Прогресс, 19SS. - С. 52-92.

"' Филлмор Ч. Основные проблемы лексической семантики // Новое в зарубежной лингвистике. - Вып. 12. Прикладная лингвистика/Сост. В.А. Звегинцева-М: Радуга, 1983. - С. 111.

"[8] Цит. по Васильева О.Ф. Понимание как методологическая категория для построения методик интерпретационного типа// Вестник Университета российской академии образования. - №3. - 2006. - С, 102.

голых руках. Автор называет голос продавщицы *смазливым,* т.к. в Японии важно, чтобы голос продавца нравился всем.

Необходимо отметить, что в настоящее время для анализа дискурса характерен междисциплинарный подход: все чаще в дискурсивных исследованиях используются достижения разных наук, все прозрачнее становится грань между исследованиями, например, в рамках когнитивной лингвистики и прагмалингвистики. Наши наблюдения соотносятся с высказыванием О.К. Ирисхановой, которая пишет, что «частое обращение когнитологов к коммуникативным актам и к дискурсу в целом следует расценивать как нарастание общей тенденции, направленной на преодоление границ между когнитивной семантикой и прагматикой, что, несомненно, способствует взаимному обогащению этих двух, некогда существовавших параллельно, направлений»[199]. Ученые отмечают, что логика научных исследований дискурса приводит к необходимости создания междисциплинарного подхода[200].

Таким образом, различные методы анализа дискурса, создают некий комплексный подход для его исследования. Основными предпосылками стали следующие постулаты: «1) статическая модель языка является слишком простой и не соответствует его природе; 2) динамическая модель языка должна основываться на коммуникации, т.е. совместной деятельности людей, которые пытаются выразить свои чувства, обменяться идеями и опытом или повлиять друг на друга; 3) общение происходит в коммуникативных ситуациях, которые должны рассматриваться в культурном контексте; 4) центральная роль в коммуникативной ситуации принадлежит людям, а не средствам общения; 5) коммуникация включает докоммуникативную и посткоммуникативную стадии; 6) текст как продукт коммуникации имеет несколько измерений, главными из которых являются порождение и интерпретация текста»[201]. Один из путей решения проблемы комплексного изучения дискурса стал когнитивно-дискурсивный, или коммуникативно-

[199] Ирисханова О.К. Речевые акты уклонения: на стыке когнитологии и прагматики // Горизонты современной лингвистики: Традиции и новаторство: Сб. в честь Е.С. Кубряковой / Отв. ред. Н.К. Рябцева. - М.: Языки славянских культур, 2009- - С. 684

[200] См.: Лузина Л.Г. Виды информации в дискурсе //Дискурс, речь, речевая деятельность: функциональные и структурные аспекты: сб. обзоров / РАН ИНИОН. Центр гуманитар. Научно-информ. Исслед. Отд. языкознания. Редкол.: С.А. Ромашка, отв. ред и др. - М, 2000. - С. 137-151; Цурикова Л.В. Когнитивно-дискурсивная парадигма как новое направление описания и анализа речемыслительной деятельности // Горизонты современной лингвистики: Традиции и новаторство : Сб. в честь ЕС. Кубряковой / Отв. ред. Н.К. Рябцева - М.: Языки славянских культур, 2009. - С. 76-92.

[201] Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. - Волгоград: Перемена, 2002.-477 с.

когнитивный подход, предложенный Е.С. Кубриковой . Он предполагает, с одной стороны, прагмалингвистическое исследование дискурса и его описание в терминологии речевых актов и речевых событий, а с другой стороны, когнитивный анализ, задачей которого является определение структур репрезентации различных видов знаний, речевых стратегий.

Селезнева Лариса Васильевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы Российского государственного социального университета.

Selezneva Larisa Vasilievna es Doctora en Ciencias Filologlcas (Ph. D.), Docente de la Catedra de Lengua Rusa y Literatura de la (Jniversidad Estatal Social

1.11. Законы бытия в контексте дискурса прошлого и настоящего (Предеина Мария Юрьевна)

1.11. Las leyes del ser en el contexto del discurso pasado y futuro (Predeina Maria lurievna)

Резюме. Рассматривается проблема актуальности поиска и установления законов бытия в контексте дискурсов прошлого и настоящего на основе определения характерных черт данных дискурсов, выявления их социальной обусловленности, исследования дискурсов как части исторического процесса. Устанавливаются принципы чередования «больших» и «малых» рассказов в контексте «ступенчатой» модели социального бытия.

Resumen. El autor analiza a traves de identificar la importancia de la busqueda y la formulation de las leyes del ser en los contextos del pasado y presente, los rasgos especificos de dichos discursos como parte de un proceso historico y establecer su determinismo social. Se establecen los principios de sucesion de las narraciones "grandes" y "pequenas" en el modelo escalonado del ser social.

Дискурс прошлого и дискурс настоящего нередко сравнивают на основе установления их отношения к «большим» и «малым» рассказам[203]. «Большой» рассказ повествует о бытии. «Малый» рассказ - о фрагменте бытия. Дискурс, называемый дискурсом прошлого, связывает рассказы друг с другом: «большой» рассказ образован из «малых» рассказов, «малый» рассказ приобретает смысл только в контексте «большого». «Большой» рассказ, будучи системой «малых» рассказов, представляет собой нечто большее, чем их сумма. Его качественная

[202] Кубрякова Е.С. О понятиях дискурса и дискурсивного анализа в современной лингвистике // Дискурс, речь, речевая деятельность: функциональные и структурные аспекты: сб. обзоров / РАН ИНИОН. Центр гуманитар. Научно-информ. Исслед. Отд. языкознания. Редкол.: С.А. Ромашко, отв. ред и др. - М, 2000. - С. 7-25.

[20'] Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. - М; Институт экспериментальной социологии;- СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1998.- 160 с.

специфика обусловлена наличием принципов организации системы рассказов, которые, с одной стороны, связывают разрозненные рассказы воедино, а, с другой стороны, определяют содержание рассказов-элементов системы. Потребность поиска данных принципов обусловливает актуальность установления универсальных законов бытия, учет которых является необходимым условием построения целостной онтологической модели (например, законы диалектики в системе Г.Ф.В. Гегеля). Дискурс, называемый дискурсом настоящего, напротив, противопоставляет «большие» и «малые» рассказы. При этом основой такого противопоставления является не только масштаб рассказов, но и оценка возможности соответствия содержания повествования своему предмету: создатель «большого» рассказа полагает, что раскрывает бытие таким, какое оно есть, а создатель «малого» рассказа понимает, что раскрывает описываемый фрагмент бытия таким, каким его договорились считать участники данной беседы. Различие оценок возможностей познания определяет отнесение «больших» и «малых» рассказов к разным временным периодам: к прошлому - первых, к настоящему - вторых. В этом контексте объединение «малых» рассказов в единую систему, а также поиск принципов построения такой системы утрачивают актуальность.

Действительно ли создание «больших» рассказов принадлежит прошлому? Разграничение чего-то как принадлежащего прошлому и чего-то как принадлежащего настоящему может означать абсолютизацию некоторых тенденций настоящего при одновременном представлении прошлого как однородного посредством нивелирования всех его тенденций и этапов. Но прошлое не однородно только вследствие того, что оно прошлое, также как и настоящее не абсолютно только вследствие того, что оно настоящее: ведь сегодняшнее настоящее, уступая место будущему, становится завтрашним прошлым. Следовательно, переходы от «больших» рассказов к «малым», и соответственно от всеобщих законов бытия к правилам конкретной беседы должны рассматриваться не в качестве основания для отрицания «больших» рассказов и законов, а в качестве основания для исследования, не подчинены ли такие переходы сами некоторым законам.

Переходы от «больших» рассказов к «малым» происходили не только в настоящем, но и в прошлом. Показательным в этом отношении является пример поздней Античности, когда на смену всеобъемлющим философским системам Демокрита и Платона пришли сборники занимательных историй Диогена Лаэртского и Элиана, а на смену политически направленным трагедиям Эсхила и комедиям Аристофана - комедии частной жизни, любовно-приключенческие романы. «Боль-

шие» рассказы, связывающие в единой системе вопросы бытия, познания, этики, начинают рассматриваться как нечто излишние. «Не все ли равно для меня, - говорит Эпиктет, - из атомов или гомеомеров, из огня ли или из земли состоит материя вселенной? Не довольно ли знать сущность добра и зла, меру любви и ненависти, влечения и отвращения и, пользуясь этим как мерилом, устроить свою жизнь?»[204]. «Большие» рассказы могут быть истинны, но критерием оценки их актуальности является не истинность, а полезность, или способность рассказа помочь человеку «устроить свою жизнь». Иными словами, утверждение или отрицание тематики рассказа обусловлено сложившимися в некоторый период времени представлениями людей о характере их жизни и способах ее улучшения. В результате дальнейшее исследование дискурса предполагает обращение к анализу социальных условий, в которых данный дискурс протекает.

Исследование социальных условий дискурса «больших» и «малых» рассказов позволяет констатировать изменение отношения к «полюсам притяжения» социальной жизни. Ж.-Ф. Лиотар отмечает, что период «малых» рассказов характеризуется утратой привлекательности тех «полюсов притяжения», которые прежде создавались национальными государствами, партиями, историческими традициями, великими именами героев[205]. Утрата «полюсов притяжения» влечет исчезновение чувства сопричастности истории: человек, перестав осознавать себя как творца истории, обнаруживает, с одной стороны, свою чуждость историческому процессу, а, с другой стороны, тщетность, бессмысленность самого этого процесса. «Имена прославленных когда-то людей, - пишет Марк Аврелий, - ныне вроде как забытые слова: Камилл... Сципион с Катоном... Все переходчиво, все быстро становится баснословием... Да и что вообще вечно-памятно? Вздор все это»[206]. Осмысление всего этого как вздора влечет утрату возможности оправдания своего бытия через сопричастность истории, через осуществление в своих действиях проекта, запечатленного в «большом» рассказе. В этих условиях человек, оставшись наедине с собой, вынужден писать «малый» рассказ. Тематика такого рассказа может варьироваться от утверждения долга, несмотря на тщетность всего, до утверждения удовольствий потребления как высшей цели жизни, но и в том, и в другом случае рассказ обращен не к человечеству, а к предоставленному са-

f Эпиктет. Афоризмы /http: // lib.ru/POEEAST/EPIKTET/ep_aforizmy.txt.

[206] Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар - М: Институт экспериментальной социологии; - СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1998. - С- 43.

[206] Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления / http: // www.opeutextnn.ra/man / ?id=51S.

мому себе человеку. Такая обращенность рассказа к предоставленному самому себе человеку на первый взгляд должна была бы утвердить и возвысить человека. Но парадокс состоит в том, что человек, отчужденный от истории и, следовательно, от человечества, живущего в истории, оказывается отчужденным и от самого себя. Отчужденность от самого себя превращает рассказ не в рассказ о величии, а в рассказ о ничтожестве человека. «Ты - душонка, на себе труп таскающая», - говорит человек, отстраненный от потребления[207]. «Ты есть то, что тебе могут купить твои деньги, т.е. то, чем ты обладаешь и что ты потребляешь», - говорит член общества потребления[208].

В результате отказ от «больших» рассказов можно рассматривать в качестве симптома, свидетельствующего об отчуждении человека от исторической деятельности человечества и, следовательно, об отчуждении человека от своей сущности, формирующейся и проявляющейся в этой исторической деятельности. Это отчуждение, ведущее к обезличиванию человека, на уровне социального проявляет себя как «восстание масс» (Х. Ортега-и-Гассет), «молчаливое большинство» (Ж. Бодрийар), или, иными словами, как масса, отличительной чертой которой является утрата целей развития. Последнее зачастую осмысливается как свидетельство кризиса, ставящего под угрозу существование цивилизации[209]. Однако сама по себе констатация кризиса не дает ответа на вопросы о его истоках и способах преодоления. Решение названных вопросов связано с выявлением новых тенденций в недрах старого и определением на этой основе движущих сил и направления развития социума. Установление законов в контексте построения модели социального бытия обусловливает рассмотрение истории как непрестанного перехода с одной ступени развития на другую. Такое определение позволяет обосновать чередование «больших» и «малых» рассказов как рассказов, присущих периодам поиска нового варианта действительности, утверждения этого варианта и раскрытия его потенциала, и рассказов, присущих периодам исчерпания потенциала существующего варианта действительности.

Предеина Мария Юрьевна - ассистент кафедры философии и политологии Южно-Уральского государственного университета

Predeina Maria lurievna es Profesora-asistente de la catedra de Filosofia y Palitologia de la Universidad Estatalde los Mantes Urates del Sur

[207] Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления /http: /' www.opentextnn.ru/man / ?id=518.
[208] Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. - Т. 42. Издание второе. - М.: Политиздат, 1974. - С. 148.
[209] Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / http: // fflosof.historicru / books.

1.12. Дискурсивная природа института гражданского воспитания (Аманова Ляля Мугалимовна)

1.12. La naturaleza discursiva del Institute de la Educacion Civil (Amanova Liala Mugalimovna)

Резюме. Рассматривается гражданское воспитание в рамках институционального подхода. Особое внимание уделено понятию социального института и соотношению понятий «политическая социализация» и «гражданское воспитание». Гражданское воспитание интерпретируется как идеологический феномен, имеющий дискурсивную природу.

Resumen. El autor analiza la educacion civil en los limites del enfoque institutional. Dedica una atencion especial al concepto del instituro social y su relation de conceptos "socialization politica" y "education civil". La educacion civil se interpreta como im fenomeno ideologico que tiene la naturaleza discursiva.

Советская педагогика рассматривала вопросы гражданского воспитания в аспекте общественной направленности личности, приобретения опыта коллективной деятельности. Однако в 80-90-х годах XX века изменилась страна, появилась необходимость в осмыслении правовых, социальных, культурных проблем через идею свободы личности, появление потребности в человеке, как носителе демократической культуры и т.п. Педагогическая наука акцентировала своё внимание на разработке нового содержания школьного образования, введение новой учебной дисциплины «граждановедение», педагоги-практики в игровой деятельности пытались формировать социальную активность личности через дни самоуправления в школах, через создание социальных проектов. Однако в школе ребенок находится полдня, а в остальное время - в семье, со сверстниками, в обществе. Социальные институты, кроме школы, и не подозревали о необходимости осуществления гражданского воспитания не только в среде школьников, но и взрослого населения, которое продолжало жить при прежней системе ценностей и приоритетов. Приток эмигрантов в страну, получение ими российского гражданства лишь усиливали фактор нестабильности в обществе и требовали немедленной реакции в реализации гражданского воспитания всех слоев населения.

Практика показала, что решение данной проблемы не под силу одной школе, необходима консолидация всех институтов общества.

В повседневном языке под институтами понимается учреждение, призванное в организованной форме решать определенную, общественно значимую задачу. В 20-30-е годы XX столетия представитель американской институциональной школы в экономике Т. Веблен рассматривал институты как *«привычки* мышления», как *образцы* и *нормы поведения,* влияющие на выбор стратегий экономического поведения в дополнение к мотивам, обусловливающим рациональный экономический выбор. Расширение смысла этого понятия в 70-90-е годы дал Д. Норт в определении

«институты - это «правила игры» в обществе, которые организуют взаимоотношения между людьми и структурируют стимулы обмена во всех его сферах- политике, социальной сфере и экономике»[210].

Социологическое понимание института относится к соответствующему типу поведения, позволяющему осуществлять социальную практику. «Институт - это сложная, исторически устойчивая модель поведения, регулируемая определенной нормативной системой и обеспечивающая воспроизводство социальных связей и отношений»[21'']. В работах отечественных социологов выделяют основные типы социальных институтов (семья, школа, правосудие, СМИ, государство), которые выполняют определенные задачи по реализации социальной системой функций сохранения системы, ее устойчивого состояния и совершенствования системы, ее оптимизации.

В философии В.В. Ильин выделял два аспекта в понятии социального института: первый аспект связан с ценностно-нормативной структурой общества, где рассматривается устоявшийся комплекс ценностей (принципы, нормы, установки, установления), структурирующих различные сферы человеческой деятельности с позиций ролей, статусов; второй аспект связан с общественной системой, где рассматривается проблематика вполне конкретных социальных общностей (модусы, слои, организации, группы). В то же время Ильин отмечает, что оба аспекта понятия связаны: ценности институционально воплощены (объективизованы, экстернализованы); институты ценностно организованы (законосообразны, интериализованы через мотивационно-волевой гшаст их представителей). Естественной предпосылкой социальных институтов выступает интеграция, связывающая разнородные общественные части в единое целое на основе стандартов, регулятивов[212].

Рассмотрим понятие гражданского воспитания с позиций институционального подхода, то есть выясним, имеет ли право на существование институт гражданского воспитания в обществе. Ценностный аспект понятия института гражданского воспитания раскрывается через содержание гражданского воспитания как компонента политической социализации личности. В логике при сравнении отношения между понятиями «политическая социализация» и «воспитание» по объему, можно увидеть, что эти понятия являются перекрещивающимися, так как область частичного совпадения их объемов приходится на характеристику признаков этих понятий: *«политическая социализация* - про-

[2.0] Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики /пер. с англ. - М.: Фонд экономической книги «Начало», 1997. - С. 16.
[2.1] Черных А. Социология массовых коммуникаций- М.: Издат. дом ГУ ВШЭ, 2008. - С. 73.
[212] Ильин В.В. Философия. - Т. 2. В.В. Ильин. - Ростов-н/Д: Феникс, 2006. - С. 163-164.

несс ...воспроизводства...системы норм, ценностей и установок (политической деятельности и политических) отношений» и *«воспитание* - целенаправленное влияние..., в процессе которого ...формируется система... отношений к окружающей действительности ..., которая проявляется через его интересы, мотивы, установки, стремления, ценности».

Для достижения эффективной политической социализации любой конкретной личности в обществе необходимо выстроить соответствующий воспитательный процесс. В политологии рассматривается два вида воспитательного воздействия на личность с целью ее политической социализации: политическое воспитание и гражданское воспитание. Отношение к реализации политического воспитания подрастающего поколения в различных государствах очень неоднозначное, и это связано в основном с общественной позицией отрицания политизации дошкольного и школьного образования. Совсем другое отношение к осуществлению гражданского воспитания молодежи, хотя понятие «гражданское воспитание» однозначно не определено в политологии, а в педагогике под гражданским воспитанием понимают формирование гражданственности как интегративного качества личности, позволяющего человеку ощущать себя юридически, социально, нравственно и политически дееспособным (Педагогический словарь). И.Б. Фан гражданственность определяет как «практически-духовное комплексное качество политической культуры (как единства политической ментальности и политического поведения), присущее активной части граждан как основы нации. Это качество включает когнитивные, аффективные, оценочные и поведенческие компоненты и проявляется в установках к реально-должному политическому поведению. Как многомерное и многоуровневое образование, гражданственность характеризуется сочетанием элементов теоретического, эмпирического и обыденного уровня политического сознания и опыта социально-политической деятельности»[213].

Организационный аспект понятия института гражданского воспитания будет не настолько однозначен. Дело в том, что каждый официально признанный социальный институт, будь то семья, школа, СМИ, правосудие, государство, несут свою ответственность в организации гражданского воспитания.

Формирование гражданина, патриота начинается в детском возрасте в семье с чувства любви к родным людям, родному краю и природе. Именно в семье начинается формирование правового сознания и правопослушного поведения. Школа и профессиональные учебные заведения должны раскрыть учащимся общечеловеческие и общегражданские политические ценности, вооружить их умениями политического диалога и культурного веде-

[213] Фан И.Б. От героя до статиста: метаморфозы западноевропейского гражданина. - Екатеринбург: УрОРАН, 2006.-С. 277.

ния дискуссии, включать учащихся в посильную и доступную общественно-гражданскую деятельность и т.д. СМИ наряду с передачей информации населению должны участвовать в формировании культурного пространства гражданского общества. Формирование правового сознания граждан - обязанность правосудия и правоохранительных органов. Основной задачей государства является организация и управление процессом гражданского воспитания населения, а также консолидация усилий всех социальных институтов общества на решение проблем гражданского воспитания. Тогда организационной формой института гражданского воспитания может быть федеральное ведомство при правительстве России или федеральное учреждение в структуре какого-то министерства (в Германии при министерстве внутренних дел создано Федеральное ведомство политического образования, которое является центральным федеральным учреждением), или же вспомнить положительный опыт работы в советский период общества «Знание», которое выстраивало систему политического просвещения населения СССР. Государство должно быть заинтересовано в организационном оформлении института гражданского воспитания, так как деструктивные явления в мировом сообществе в связи с углублением всемирного экономического кризиса могут изменить не только политическую картину мира, но и перекроить государственные границы.

Дискурсивная природа института гражданского воспитания проявляется в том, что, являясь компонентом политической социализации личности в обществе и одновременно частью процесса образования, гражданское воспитание выступает важной инстанцией по контролю над принятием общественных норм, ценностей, образцов поведения с целью обеспечения преемственности политического развития и сохранения целостности общества при смене поколений. Речь идет об управлении общественным сознанием, в которое необходимо привнести правила и запреты, направленные на подавление всего, что не соответствует принятым нормам. А это дискурс. О.Ф. Русакова и А.Е. Спасский отмечают: «Сила дискурсов как социальных контролёров проистекает из привносимых ими в общественное сознание оценочных схем, разделяющих слова, мысли, поступки на дозволенные и недозволенные, приличные и неприличные, артикулируемые и подлежащие умолчанию»[214].

Аманова Ляля Мугалимовна, кандидат педагогических наук

Ainanova Lala Mugalimovna, Doctora en Ciencias Hist6ricas (Ph. D.)

[1] '* Русакова О Ф , Спасский А.Е. Дискурс как властный ресурс. / Современные теории дискурса // Дискурс Пи. Выпуск 1. - Екатеринбург: Ивд-й дом «Дискурс Пи». - 2006. - *С. 15*1-164.

2. Теологический дискурс
2. Discurso teologico

2.1. El discurso teologico moral catolico frente al desarrollo de la humanidad (Sobrino Ordonez, Miguel Angel)

2.1. Морально-католический теологический дискурс перед лицом развития человечества (Мигель Анхель Собрино Ордоньес)

Resumen. El deterioro dramatico de las condiciones internacionales donde se situa el problema del desarrollo ha llegado a ser el gran reto que tiene planteado la humanidad. Ha crecido el numero de quienes admiten que la miseria masiva y el subdesarrollo extremo se han convertido en el gran desafio social de nuestro tiempo. En el contexto de la tension entre hemisferio de la riqueza y hemisferio de la pobreza la lucha contra el subdesarrollo constituye un gran desafio a la imaginacion, pero tambien constituye un desafio para la reflexion teologica y, por ende, de toda comunidad que presuma de ser eristiana. En el presente articulo analizamos el papel que el discurso teol6gico catolico tiene frente a dicha realidad.

Резюме. .Драматическое ухудшение международных условий, откуда берет начало проблема развития, представляет собой беспрецедентный вызов человечеству. Увеличилось число тех, кто считает, что огромная бедность и крайняя отсталость превратились в социальную катастрофу нашего времени. В контектстс напряженного противостояния между сферой богатства и сферой бедности борьба с отсталостью является великим вызовом воображению, но, одновременно это и - вызов теологической рефлексии и всему тому обществу, которое претендует быть христианским. В настоящей статье анализируется значение теологического дискурса католицизма в конфронтации с данной реальностью.

Al volver la mirada hacia el mundo constatamos una realidad desalentadora y desafiante. Los «signos de los tiempos», nos muestran una situacion caracterizada por el subdesarrollo y el estancamiento en los procesos socio-politicos; por fenomenos masivos de marginalidad, alienacion, pobreza y opresion; por desigualdades violentas, irritantes e hirientes. Ya sabemos que toda esta situacion que vive un sin numero de hombres y .mujeres es consecuencia de estracturas injustas. Situacion que resulta cada vez mas intolerable, que alimenta actitudes de protesta cada vez mas generalizadas y aspiraciones de liberacion, desarrollo y justicia. Esta situacion de injusticia se le presenta a la reflexion teologica eristiana como un *locis* no ajeno a su propia mision y esencia: trabajar por la liberacion total del hombre e ilummar desde la Buena Noticia de Jesus Mesias los procesos de rransformacion de las estracturas injustas y opresoras generadas por los mismos hombres y mujeres. En este proceso no se puede pasar por alto que la entrega a los derois, que en la concepcion eristiana de la sociedad se implies, exige primariamente el respeto a la persona humana en toda su amplitud, la consideracion del prqjimo *como otro yo,* al que es preciso proporcionar los medios necesarios para que pueda vivir una vida autenticamente digna, como tambien el respeto a sus derechos

fundamentales y a los propios valores culturales. Todo proceso de dignificacion humana y todo esiuerzo por reordenar el mundo en que vivimos *-su des-invencion e in-vencion-,* parte de esta verdad insoslayable. El discipulo de Jesus Mesias debe acercarse a todos los hombres y servirlos con eficacia, en especial, a los que por su situation personal, o social, se hallan en inferioridad de condiciones. Este acercamiento iniplica conocer los espacios concretos y especificos donde se desarrolla la vida de los hombres/mujeres; es decir, este proceso de transformation de la realidad no se puede realizar sin conocer previamente las caracteristicas significativas de nuestra epoca, de nuestra propia cultura, pues hoy vivimos fluctuando entre la esperanza de un mundo mas humano, de una vida mas feliz y la incertidumbre que genera en nosotros una realidad dificil de entender.

La reflexion teologico moral tiene que tomar en cuenta otra premisa, no menos importarte: la liberation es condition *sine quam non* del desarrollo de las personas y de las sociedades. Si la liberation significa romper las ataduras de la injusticia, de la opresion y, desde el punto de vista del cristianismo, del pecado, el desarrollo representa la segunda etapa, el aspecto positivo de la salvacion, que convoca a las personas a la realization plena de los valores humanos. Sin embargo, para poder entender la anterior premisa con exactitud no hay que olvidar que para el discurso teologico cristiano, la salvacion total y definitiva coincide coil el Reino de Dios, mas alia del tempo y de la historia, pero la preparation y la construction de dicha realidad comienza desde el tiempo y desde la historia, lo que significa que no se puede identificar sin mas progreso social con Reino de Dios. Para la teologia cristiana, ante el proyecto del Dios de la vida todas las realidades que surgen de la injusticia son realidades anticristianas que obstruyen el camino de la salvacion, incompatibles por lo tanto con el mensaje de Jesus Mesias y con la mision de la comunidad de creyentes. Frente a ellas, el discipulo de Jesus Mesias tiene el deber de transformarlas o elirninarlas; asi, la liberation integral debera realizarse en todos los sectores en que hay opresion: el juridico, el politico, el cultural, el economico y el social. Pero que tiene que decir la reflexion teologica frente al problema del desarrollo humano.

El desarrollo es un proceso permanente y progresivo de crecimiento, perfection y madurez humanos. Consiste en el paso de todos los hombres y todo el hombre, de personas y pueblos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida mas humanas, que los acerquen cada vez mas a la plenitud de su realization. El desarrollo tiene que ser visto de forma integral, porque abarca toda la vida y no se agota en el mero crecimiento economico, sino que para sea autentico debe ser integral. Su meta debe consistir en satisfacer todas las necesidades de los hombres y mujeres, de ios pueblos para alcanzar su fin ultimo: se asienta en un *mas,* en crecer en

humanidad, pero tambien en tener mas, cuando ello es condicion para ser mas. Para la teologia moral catolica, a traves del desarrollo el ser humano se hace colaborador de Dios, lo que supone la existencia de un mundo come, digna morada suya, y al cual este puede hacer cada vez mas humano, porque en el esta la «huella de Dios». Sin embargo, para comprender el discurso teologico moral catolico en relacion al problema del desarrollo social, al subdesarrollo, al desarrollo econOmico, sobre el fin de la comunidad politica, etcetera, es necesario no perder de vista que todos los teologos y teologas que pertenecen a la iglesia catolica, toman como referenda lo expresado en los documentos emanados del llamado «magisterio eclesiastico», que abordan en tenriinos generates algun aspecto de la Uamada «cuestion social», pero sin perder su propia autonomia. Segun el discurso teologico, la iglesia catolica, como cuerpo social, ha vivido y vive en un proceso historico de interpretation y reinterpretacion de sus propios fundamentos; y en esta transmision e inteligencia de sus fundamentos tiene una mision especifica y privilegiada el magisterio eclesiastico; sin olvidar que esas interpretaciones se dan en un proceso historico y, por lo tanto, impresas dentro de un esquema cultural propio de las distintas sociedades ubicadas en el tiempo y en un lugar. Asi, al dirigirse a la historia de la interpretacion de los fundamentos de la comunidad de creyentes, el teologo debera de tener presente el valor y el metodo de interpretacion de las aportaciones del Magisterio, sin olvidar la historicidad de la iglesia y de la misma teologia. En efecto, las ensenanzas del magisterio son expresiones de la creencia de la comunidad eclesial situada en una determinada dimension historica; son, por lo tanto, historicas y relativas en cuanto a que responden a una cuestion y a una perspective propia de un tiempo y de un lugar determinado de la historia de la Iglesia y de la misma comunidad humana. Estos elementos hay que tornados en cuenta en ios planteamientos relativos al desarrollo social de las comunidades.

Si nos planteamos el problema del desarrollo humano segun el ambito del discurso teologico moral catolico, descubrimos que parte de un concepto que entrana, en primer lugar, una clara pero no unica signification economica; la dimension humana de la economia exige que en ella vayan insertandose las restantes dimensiones y situaciones de las personas. Todo proceso de desarrollo implica la aparicion de una serie de problemas sociales en la medida en que el cambio en un sector Ueva a la alteration (con velocidad variable) en otros sectores, y algunos de los cambios resultantes son siempre no esperados y muchas veces no deseados por alguna parte de la poblacion. El cambio de funciones que experimenta la famiiia, la perdida de poder de algunas minorias, las nuevas formas de delincuencia, las nuevas bolsas de pobreza y otros muchos fenomenos que trae el desarrollo son, sin

duda, problemas sociales que con diverse empeno y fortuna tratan de resolver los responsables de la direction de las sociedades en transition. Esta amplitud de cuestiones, que se integran en el desarrollo humano, es la que postula la determination mas precisa posible de su concepto, su sentido de respuesta a la esperanza de los hombres, y las condiciones que ha de reunir para que realmente pueda satisfacer las aspiraciones humanas. Es asi como puede determinarse el ideal del desarrollo humano, sobre todo entendido como aspiration del hombre a lograr una mayor perfeccion de su propio ser y a conseguir un mayor bienestar economico en mejores condiciones sociales de existencia: <das personas y los grupos sociales estan sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que le ofrece el mundo actual». Pablo VI en su enciclica *Populorum progressio* afirma: «Verse libres de la miseria, hallar con mas seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupacion estable; participar todavia mas en las responsabilidades, fuera de toda opresion y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres; ser mas instraidos; en una palabra, hacer, conocer y tener mas para ser mas: tal es la aspiracion de los hombres de hoy, mientras que un gran numero de ellos se ven condenados a vivir en condiciones que hacen ilusorio este legitimo deseo». Esta aspiracion del hombre, siempre presente, al desarrollo se inserta en un marco mas amplio: en la aspiracion metafisica de todo ser a lograr su propia y maxima perfeccion. Lo que sucede es que este principio de autoperfeccion ha sufrido actualmente una fuerte conmocion que acelero de modo considerable su dinamismo intrinseco, aletargado por el conformismo, el nihilismo y la ausencia de Utopias. Pese a esto, muchos hombres y mujeres no solo sienten en si esa aspiracion a la perfeccion propia, sino que abrigan tambien la conviccion de que la realization de ella es posible; y la tarea de lograrlo, urgente. No se satisfacen con la situation economica, social o politica -personal, por tanto- que les lego la historia, sino que intentan la creation de nuevas vias expansivas de su propia personalidad, y todas ellas pueden quedar englobadas en lo que se denomina desarrollo humano.

El aumento de la production industrial y agricola, el incremento de la prestacion de servicios, el progreso tecnico, cultural, cientifico y social, que se integran en todo proceso de desarrollo, no constiruyen fines en si mismos. Segun el discurso social de la iglesia, «la finalidad fundamental de esta production no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre, decimos, de todo grapo de hombres, sin distincion de raza o continente». En la enciclica *Populorum*

progressio, se sostiene la misma afirmacion: «PoTque todo el programa concebido para aumentar la production, al fin y al cabo, no tiene otra razon de ser que el servicio de la persona. Si existe, es para reducir las desigualdades, combatir las discriminaciones, librar al hombre de la esclavitud, hacerle capaz de ser por si mismo agente responsable de su mejora material, de su progreso moral y de su desarrollo espiritual». Esta finalidad fija las caracteristicas que ha de reunir todo desarrollo social para ser autenticamente humano. El discurso teoiogico moral de la iglesia catolica sostiene que el desarrollo ha de ser *integral,* afirmacion que implica dos aspectos: a) *debe promover a todo el hombre,* no solo una o algunas de sus dimensiones, por esa razon no se puede hablar de desarrollo humano cuando solo crecen las condiciones materiales, permaneciendo restringida u oprimida el ejercicio de la libertad; b) *debe extender sus beneficios a todos los hombres* sin discrimination de ningun tipo, con el fin de evitar que el desarrollo venga a aumentar el poder economico de determinados hombres o clases sociales, grupos o paises. Por eso advierte el pensamiento social de la iglesia catolica que el desarrollo «no debe quedar en manos de unos pocos o de grupos economicamente poderosos en exceso, ni tampoco en manos de una sola comunidad politica o de ciertas naciones mas poderosas». Un segundo aspecto que sostiene es que el desarrollo ha de ser humanistico, es decir, no solo orientado hacia el hombre, sino a la dimension del hombre que lo distingue de los demas animates, su espiritualidad. Esto implica, por una parte, la comprension de los elementos tecnicos del desarrollo mediante la intervention en 61 de pensadores que le confieran el caracter de un humanismo nuevo; por otra parte, orientar el desarrollo de modo que haga posible «el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones mas humanas». Entre estas condiciones mas humanas se seflala la adquisicion de conocimientos y de cultura, la consideration de la digmdad de los demas, la cooperacion al bien comun, la voluntad de paz y el reconocimiento de los valores supremos.

Tanto en la finalidad como en las caracteristicas del desarrollo humano se viene implicando la necesidad de atender a dos de las mas fuertes demandas que se registran en la sociedad actual: i) La demanda de los bienes de cultura exige crear las condiciones necesarias para proporcionar a todo hombre «una cantidad suficiente de bienes culturales, principalmente de los que constituyen la llamada cultura «basica», a fin de evitar que un gran mimero de hombres se vea impedido, por su ignorancia y por su falta de iniciativa, de prestar su cooperacion autenticamente humana al bien comun». La importancia que se concede al desarrollo educative de la persona, puede advertirse si se tiene en cuenta que la ignorancia es un medio muy idoneo de expansion para todas las fiierzas opresivas: pues «el

crecimiento economico depende, en primer lugar, del progreso social, por eso la educacion basica es el primer objetivo de un plan de desarrollo»; y, ii) La demanda de igualdad de derechos de la mujer, en parte legalmente conseguida, pero que debe ser promovida hasta que sea un hecho: «Todos deben contribuir a que se reconozca y promueva la propia y necesaria participacion de la mujer en la vida cultural». Para deterrninar la situacion actual del proceso de desarrollo social entre los hombres es preciso tener en cuenta las caracteristicas peculiares con que este fenomeno socioeconomic© aparece en la historia. Durante milenios lo normal ha sido precisamente la ausencia de desarrollo social, la continuidad en la falta de medios, la falta corriente de bienes y servicios. Por eso el desarrollo es tambien para nosotros ilusion y desesperanza, complacencia y tension. Asi, pues, el desarrollo constituye una nueva experiencia historica que solo afecta a unas parcelas muy reducidas de la humanidad. Si ahora se cotejan los resultados obtenidos en los llamados parses desarrollados, con el esquema ideal del desarrollo, es posible tener una idea muy aproximada de la situacion actual del mismo. Esta comparacion entre situacion real y esquema ideal del desarrollo sera mas precisa ateniendose a su finalidad y a las caracteristicas que de ella dimanan.

El caracter integral del desarrollo consiste, por una parte, en que comprenda a todo el hombre y a todos los hombres. La excepcionalidad con que el desarrollo se viene manifestando en la epoca historica actual, es serial inequivoca de que se haya realizado integralmente. En efecto, los beneficios que con el desarrollo hayan podido lograrse no se extienden por igual a todos los hombres, ni a los hombres que se adscriben a determinados sectores de la economia o zonas geograficas nacionales o a los diversos paises, pues la desigualdad economica subsiste entre los hombres; mas aun, alguna vez, la teologia moral catolica ha advertido como el desarrollo ha logrado resultados contrarios a las exigencias de su integralidad: «En un momento en que el desarrollo de la vida economica, con tal que se le dirija y ordene de manera racional y humana, podria mitigar las desigualdades sociales, con demasiada frecuencia trae consigo un endurecimiento de ellas y a veces hasta un retroceso en las condiciones de vida de los mas debiles y un desprecio de los pobres. Mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos, aun en los paises menos desarrollados, viven en la opulencia o malgastan sin consideration. El lujo pulula junto a la miseria. Y mientras unos pocos disponen de un poder amplisimo de decision, muchos carecen de toda iniciativa y de toda responsabilidad, viviendo con frecuencia en condiciones de vida y de trabajo indignas de la persona humana». El desarrollo tambien ha producido grandes desequilibrios entre los diversos sectores economicos, que afectan de modo

principal a la industria y a la agriculture, fomentando notablemente el crecimiento de aquella con el detrimento consiguiente de esta. «Esta ruera de duda -dice Juan XXIII- que no pocos agricultores, abandonando el campo natal, van a situarse a nucleos mas poblados e incluso en las mismas ciudades; lo cual, puesto que ocurre en todas las naciones y a veces alcanza proporciones multitudinarias, crea problemas de no facil solucion a la vida y dignidad de los ciudadanos». Tambien entre las diversas zonas geograficas de un mismo pais se acusan desequilibrios, de modo que los hombres que viven en unas no obtienen los mismos beneficios, ni el mismo nivel de vida ni las mismas oporttmidades que los que habitan en otras. Es precisamente esta desigualdad de zonas, o regional, lo que provoca las corrientes migratorias interiores. El hombre actual, movido por una aspiration irrenunciable al bienestar y al progreso, no acepta las precarias condiciones de vida que su region le ofrece, y se desplaza a otras zonas nacionales mas prosperas; pero donde mas se acusa este desequilibrio es entre los diversos paises. Parece como si la experiencia del desarrollo hubiese tendido a acentuar las diferencias, haciendo que los paises mas ricos sean arm mas ricos; y mas pobres los pobres: «Dejada a si misma [la economia modernaj, su mecanismo conduce al mundo hacia una agravacion, y no una atenuacion, en la disparidad de los niveles de vida: los pueblos ricos gozan de un rapido crecimiento, mientras que los pobres se desarrollan lentamente». En ese tenor Juan XXIII seualaba: «El problema acaso mayor de nuestro tiempo es el que se concreta en las relaciones que deben mediar entre las naciones economicamente desarrolladas y aquellas cuyo desarrollo economic» se halla en curso; de las cuales, unas disfrutan de un elevado nivel de vida, mientras las otras tienen que soportar los horrores de la miseria. Puesto que hoy los hombres de todo el mundo se Italian vinculados por una sola relation mutua, de modo que vienen a considerarse como miembros de una misma familia, las naciones que disponen de saturation y superabundancia de bienes no deben permanecer indiferentes ante el estado de aquellas otras cuyos habitantes tienen que vivir en medio de tan graves dificultades domesticas, que estan poco menos que consumidos de necesidad y de hambre o no disfrutan como se debe de los derechos fundamentales de la persona humana».

Por otra parte, para que el desarrollo sea integral es necesario que asuma una dimension humanistica, que viene impuesta por la finalidad del mismo. Un aspecto que todavia no se ha cumplido cabalmente y eso por dos razones: en primer lugar, porque no todos los hombres, ni en los paises desarrollados, tienen igual acceso a la cultura, las mismas opormnidades de formacion cultural, etc.; y en segundo lugar, porque el desarrollo se ha llevado a cabo con verdadera transmutation de fines, de modo que en vez de

revestir caracter humanistico, poniendose la tecnica al servicio del hombre, adquiere cada vez mas un predominio tecnico donde se corre el grave riesgo de poner al hombre al servicio de la tecnica. Respecto a la exigencia espiritual de la cuitura, ya Juan XXП1 advertia el fenomeno de su marginacion en el proceso de desarrollo: «Se desentienden en absoluto de los bienes del espiritu, o los olvidan, o los niegan sin mas, al tiempo que se propugnan con todo entusiasmo el progreso cientifico, tecnico y economico, y conceden tal importancia a los bienes extemos, que llegan a considerarlos como el bien supremo de la vida». Sin embargo, esta necesidad de atender en el desarrollo a la dimension espiritual es requisito indispensable para que el hombre alcance su nivel plenamente humano. Recordemos que la *Gaudium et spes* define a la cuitura del siguiente modo: «Con la palabra cuitura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarroUa sus innumerables cualidades espiritaales y corporales; procura someter al mismo tiempo el orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace mas humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a traves del tiempo, expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el genero humano». El fomento de la cuitura solo puede lograrse mediante un adecuado e integral proceso educative, lo cual requiere que se eduquen y forrnen todas y cada una de las facultades superiores del hombre para que desarrolle toda su potencialidad, y no solo una parte determinada, es decir, para formar hombres y no, por ejemplo, meros tecnicos; y que todos los hombres tengan por igual acceso a los bienes de la cuitura, lo que solo podra lograrse mediante la implantacion autentica de la igualdad de oportunidades, hoy por hoy no lograda al parecer en ninguno de los paises, incluso los que ya alcanzaron un mayor nivel de desarrollo. Las exigencias de conocimientos tecnicos que se implican en toda planificacion de desarrollo han llevado a una supravaloracion de la tecnica que, en muchas ocasiones, corre el riesgo de ser antepuesta a los fines humanos que el desarrollo debe perseguir. En una sociedad asi tecnificada, se corre el riesgo de ignorar los valores autenticamente humanos, y de someter a la persona mediante el poder de los tecnicos: la tecnocracia. El papa Pablo VI ya advertia sobre esta posibilidad: «No basta promover la tecnica para que la tierra sea humanamente mas habitable. Los errores de los que han ido por delante deben advertir a los que estan en via de desarrollo de cuales son los peligros que hay que evitar en este terreno. La tecnocracia del manana puede engendrar males no menos temibles que los del liberalismo de ayer. Economia y tecnica no tienen sentido si no es por el hombre, a quien deben servir. EI hombre no es verdaderamente

hombre mas que en la medida en que, dueno de sus acciones y juez de la importancia de estas, se hace el mismo autor de su progreso, segun la naturaleza que le ha sido dada por su Creador, y de la cual asurne libremente las posibilidades y las exigencias». La situacion actual del proceso de desarrollo social de los pueblos tampoco responde a las exigencias ideales de que este aumento, de production y de disponibilidades humanas, se ponga al servicio del hombre, de todos los hombres, de la humanidad. Por el contrario, parece que este incremento de la renta viene a reforzar ciertas posiciones sociales de privilegio, detentadas por ciertos hombres, ciertas ernpresas, ciertos grapos de presion, ciertos paises. Es uno de los factores a tener en cuenta en la planificacion de los procesos de desarrollo social: «No hay que arriesgarse a aumentar todavia mas la riqueza de los ricos y la potencia de los raertes, confirmando asi la miseria de los pobres y afiadiendola a la servidumbre de los oprimidos».

El discurso social catolico considera deber de todos los cristianos y, en general, de todo hombre, colaborar en el proceso actual de desarrollo humano hasta conseguir que la situation real de este aumento de riquezas y disponibilidades humanas Uegue a ajustarse a sus caracteristicas ideales. El deber social del desarrollo se extiende, segun la doctrina social de la Iglesia, no solo a los hombres que viven en un determinado momento en determinada epoca, sino a las generaciones raturas. El deber social del desarrollo es concebido asi como inserto en el devenir historico. Cualquier hombre ha de sentirse solidario, por imperativos del desarrollo, tanto de los hombres que fueron como de los que seran: «Herederos de generaciones pasadas y beneficiandonos del trabajo de nuestros contemporaneos, estamos obligados para con todos y no podemos desinteresarnos de los que vendran a aumentar todavia mas el circulo de la fainilia humana. La solidaridad universal, que es un hecho y un benefitio para todos, es tambien un deber. La solidaridad universal, que es un hecho y un benefitio para todos, es tambien un deber». El deber social del desarrollo, extendido asi a todos los hombres, viene postulado por la integridad que lo caracteriza. Por eso ha podido decir Pablo VI que «el desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la Humanidad». La fraternidad humana, cuya dimension sobrenatural nace de la filiation divina de todos los hombres, constituye la base fundamental de este deber, que obliga mas a los mas favorecidos (hombre o pueblos) y que reviste los tres aspectos siguientes: i) El deber de solidaridad, que obliga a las naciones ricas a ayudar a las naciones pobres en via de desarrollo; ii) El deber de justicia social, que obliga a corregir los defectos en las relaciones comerciales entre paises mertes y debiles, evitando toda situacion de explotacion o neocolonialismo; y iii) El deber de caridad universal, «por la promotion de un mundo mas

humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstaculo para el desarrollo de los otros». Asi, analizando el desarrollo social a la luz de la fe cristiana, puede advertirse en el la dimension cristiana que lo viene informando en su concepcion ideal, aunque muchas veces esta dimension sea ignorada en sus realizaciones practicas. A la luz de la fe cristiana, se pone de manifiesto que el desarrollo responde a un mandate expreso de Dios, traducido naruralmente en la ruerza vocacional del hombre y apoyado en el dogma cristiano de la fraternidad universal. La vocacion se manifiesta en el hombre como la llamada al cumplimiento de su propio destine personal. La respuesta a dicho Uamado es la via o el camino en el cual el propio destino personal puede alcanzar la perfection maxima. Cuando la persona se ajusta a esa norma, cuando responde a la llamada de la vocacion, entonces culmina sus actividades conquistando la maxima personalidad que le es posible alcanzar segun sus propias dotes personales; cuando la persona no responde a la llamada de la vocacion o no se le permite responden, entonces vive la angustia y el fracaso de una personalidad truncada.

Para el discurso teologico moral, las caracteristicas ideales del desarrollo tienen tambien su fundamento en la sociabilidad humana, cuya expresion mas depurada se refleja en el ideal cristiano de la fraternidad universal. El desarrollo en su dimension cristiana exige una marcada preferencia y atencion hacia las clases sociales y hacia los pueblos que se hallan en una situacion mas necesitada, lo cual exige en toda planificacion del desarrollo un orden prioritario que tienda a mejorar, primeramente y con la mayor urgencia, a los mas debiles. Y si todas estas caracteristicas determinan el desarrollo en su dimension cristiana, quiere decir que todo proceso que no las refleje ha de considerarse como contrario a la concepcion cristiana del desarrollo y, por ende, del hombre. Se opone a esta concepcion todo desarrollo que no intenta y logra poner el incremento de fiierzas y poder al servicio del hombre, que utiliza el desarrollo para fines privados, para beneficiar a grapos, clases o paises, y no a todos los hombres. Tambien se opone a la dimension cristiana del desarrollo toda planificacion que no confiere caracter prioritario a los hombres, sectores, regiones y pueblos mas debiles y necesitados. En esta linea que busca constrair un desarrollo justo y sostenido -y no en la linea desarrollista- el discipulo de Jesus Mesias debe acercarse a todos los hombres y servirlos con eficacia, en especial, a los que por su situacion personal, o social, se hallan en inferioridad de condiciones economicas, culturales y politicas. Este acercamiento implica conocer los espacios sociales, concretes y especificos, donde se desarrolla la vida de los hombres/mujeres -la comunidad de los discipulos de Jesus Mesias debe cuidarse de no transferir a las sociedades humanas problematicas, actitudes,

normas o valores que les son ajenos o extranos-; es decir, este acercamiento no se puede realizar sin conocer previamente las caracteristicas significativas de nuestra epoca, de nuestra propia cultura, pues los hombres de hoy vivimos fluctuando entre la esperanza de un mundo mas humano, de una vida mas febz y la incertidumbre que genera en nosotros una realidad cada vez mas dificil de entender.

Los contrastes del mundo que nos rodea confirman esta impresion: «Jamas el genero humano tuvo a su disposition tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder economico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria, y son muchedumbres los que no saben leer ni escribir». Y cada vez hay mas pueblos pobres y mas pobres en medio de los pueblos; se agranda la brecha entre los que viven en la opulencia y los que no tienen nada. Si es verdad todo lo anterior, tambien es verdad que un signo de nuestros tiempos es la conciencia que crece en la humanidad de la dignidad de la persona humana y, por tanto, de la dignidad de la vida -una ecuacion inseparable-. Y, como una paradoja, esta conciencia rebrota en un momento de la historia en que el mundo-hombre parece mas arido. No hay que olvidar, ademas, que el cristianismo se presenta desde su origen como un movimiento de caracter etico, destinado a transformar radicalmente al individuo y la sociedad. Como tal establece una "praxis" social correspondiente a los hombres situados historicamente, donde se exige una responsabilidad y participation en la construction del orden politico, que se opone a toda etica individualista. Sin embargo, no se puede exigir responsabilidades, ni en el orden personal ni en el social, al hombre que no actua libremente. Por eso es necesario instaurar unas condiciones sociales de coexistencia en las cuales se potencie al maximo el ejercicio de las libertades ciudadanas. Estamos llamados a la libertad, pero esa libertad, tanto de las personas como de los pueblos, debe abrir.se paso en medio de una realidad compleja y contradictoria. Clarificar los criterios de una libertad autentica es uno de los objetivos mndamentales para la comunidad de los discipulos de Jesus Mesias. Asi, conversion personal y carribio social se reclaman, se complementan y se integran mutuamente; por esa razon se afimm enfaticamente en la П Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellin, Colombia que: «No tendremos un Continente nuevo, sin nuevas y renovadas estructuras, pero, sobre todo, no habra Continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables». La responsabilidad social crece en la medida en que el hombre participa mas en las tareas politicas de conservar e incrementar el bien comun. A nadie puede hacerse responsable de una obra en la que no ha participado. Asi. la action politica de los discipulos de Jesus Mesias, frente a las simaciones concretas, requiere el pluralismo politico.

Tengase presente que: «Una misma fe cristiana puede conducir a compromises diferentes»; por eso no tiene sentido el enfrentamiento entre cristianos que militan en opciones politicas diversas; por el contrario, deben esforzarse en llegar a la comprension mutua de sus distintos puntos de vista, teniendo en cuenta que es mas fuerte lo que los une que los que los separa. Para construir la tolerancia necesaria en la cual se pueda dar el dialogo una de las tareas es conocer los diversos espacios en los cuales se hace patente la realidad humana, con sus conflictos pero tambien con sus enormes riquezas. Dichos espacios son los siguientes:

El espacio de la Fe. Para que la Buena Nueva de Jesus Mesias llegue a influir sobre todos los hombres/mujeres es necesario tener en cuenta las circunstancias concretas en que viven estos. No se puede vivir como discipulos de Jesus Mesias sin responder con verdad y honestidad a las circunstancias reales de la vida concreta del hombre/mujer. Los cristianos son plenamente miembros de la sociedad en que viven y llevan dentro la sensibilidad del momento presente. Hay que subrayar tambien, el estilo de accion, la forma de concebir la presencia y la actuacion de la comunidad de los discipulos de Jesus Mesias en el mundo-hombre. Se presenta como una "comunidad de fe servidora del mundo", afirma su voluntad de ayudar, cree que puede ayudar y ofrece sus servicios. El campo de la ayuda posible es el hombre, la comunidad humana, el dmamismo de;la actividad humana. Al asumir esta actitud la Iglesia no hace mas que seguir el camino recorrido por Jesus Mesias. Al analtzar la situacion actual haciendo uso de las mediaciones socio-analiticas que proporcionan las ciencias sociales y humanas, los discipulos de Jesus Mesias ban de tener presente una afirmacion central de su fe: el hombre/mujer es obra de Dios, hecho por el a su imagen y semejanza. Por eso mismo, con su actividad personal y social va consiguiendo a lo largo de la historia grandes adquisiciones con las cuales perfecciona su propio ser, desarrolla su conocimiento, se hace responsable del mundo-creacion y se hace capaz de dilatar y profundizar las relaciones interpersonales y sociales. No se puede olvidar que para edificar un mundo de justicia y libertad, el Dios de la Vida es companero, no estorbo; es estimulo no obstaculo. Dios ofrece al hombre/mujer un proyecto definitivo. Junto con estas afirmaciones de signo positivo, se tiene que sostener tambien que el hombre/mujer ha optado en contra del proyecto de Dios, lo que oscurece y desfigura, a veces dramaticamente, el desarrollo y la convivencia entre los hombres/mujeres; por eso no es de extrafiar que las realidades y logros humanos seau con frecuencia ambivalentes o ambiguos y hasta parcialmente contradictorios. No tiene que sorprendemos el vemos a nosotros mismos metidos en estas ambiguedades. Por medio de ellas nos llega tambien la voz de Dios que

nos pide una vida personal y comunitaria mas purificada para colaborar eficazmente en la realizacion de su plan de salvacion.

El espacio de la cultura. Los discipulos de Jesus Mesias, como hombres/mujeres de nuestro tiempo descubren vemos que se van desarrollando entre la humanidad algunos valores importantes: la fuerte sensibilidad en favor de la dignidad y los derechos de la persona, la afirmacion de la libertad como cualidad inalienable de la actividad humana, la aspiration a la paz, el reconocimiento de la primacia de la sociedad sobre el Estado, la comprension del poder politico como servicio a la sociedad y al bien comun, el respeto a las minorias y a sus manifestaciones politicas dentro del Estado, la solicitud por los mas desfavorecidos en la convivencia social, la solidaridad como exigencia de las relaciones entre los diversos pueblos y grupos sociales. Son tambien adquisiciones importantes el pleno reconocimiento de los derechos de la mujer y su creciente integration en la vida social; el mayor reconocimiento y estima de la sexualidad dentro del dinamismo de la vida humana personal, familiar y social; la valoracion y defensa de la Naturaleza y del medio ambiente. A esto hay que afladir el gran desarrollo conseguido en las ciencias empiricas, el aumento de las capacidades tecnicas para producir los bienes necesarios para la vida de los hombres y extender socialmente los bienes de la salud, la vivienda digna, la education, la cultura, las comunicaciones. La cultura occidental, con estos y otros notables valores, desarrollados en buena parte por influencia de la fe cristiana, contiene tambien elementos negativos y disolventes, como son, por ejemplo, la falta de convicciones sobre el ser profundo del hombre, el pragmatismo, el materialismo teorico o practico y el culto al bienestar como norma suprema de comportamiento. El ejercicio puramente egoista de la sexualidad, al margen de toda referenda a la realidad plena del otro/a y a un crecimiento humano, pervierte las adquisiciones que cabia esperar de un mejor conocimiento y estima de esta importante dimension humana. Tambien podemos senalar: la dificultad para el trabajo organizado, el elitismo cerrado y egoista, la falta de responsabilidad civica y social, la intolerancia y la agresividad, la facilidad para la critica destructiva. Como uno de los rasgos mas negativos de la cultura contemporanea senalamos particularmente la tendencia al nihilismo que inmoviliza toda posibilidad de transformar la realidad, quiebra interiormente el verdadero sentido de las profundas aspiraciones del hombre y altera en su raiz la interpretation de la vida humana y del mundo, debilitando y deformando los valores eticos de la convivencia.

Para el discurso teologico moral, el hombre desligado de su intrinseca vinculacion a Dios, el respeto a la dignidad de la persona facilmente degenera hasta el punto de considerar al individuo y sus aspiraciones mas

inmediatas como norma suprema del comportamiento y aim de la estimation de la vida de los demas. La opresion y hasta la supresion fisica de los debiles quedan justificadas como medio de conseguir o mantener el bienestar de los fuertes. Las posibilidades casi ilimitadas de la razon y de la ciencia dan pie a un pragmatismo radical que suscita la desconfianza ante lo trascendente. El horizonte vital del hombre y de la sociedad se reduce asi a los bienes de este mundo. Nada es importante mas alia de las posibilidades del descubrimiento y utilization del mundo en beneficio propio. De esta manera, el hombre/mujer, erigido en fin ultimo de si mismo, carece de una referenda consistente que le permita discernir objetivamente el bien del mal. Al juzgar las cosas y los acontecimientos exclusivamente segun los propios intereses, la ciencia, la tecnica, el poder y los bienes de este mundo se emancipan de una fundamentacion moral valida y liberadora y se convierten en instrumentos de servidumbre, rivalidad y destruction. Las aspiraciones mas profundas del hombre/mujer, los valores morales, al carecer de su ultimo fundamento, quedan sometidos a la manipulation y entran en contradiction consigo mismos. La gran intensidad con que, en nuestro mundo, circulan las ideas y el enorme poder de los medios de comunicacion hacen que nadie pueda escapar a la influencia de estas corrientes culturales. Estas llegan a todos los rincones de la ciudad y del campo, con tanta mayor eficacia cuanto menor es la capacidad personal de reflexion y reaction critica. En esta situation es indispensable un esfuerzo positivo de formation y discernimiento.

El espacio sociopolltico. Vivimos en una sociedad secular, pluralista y conflictiva. En su ordenamiento politico hemos conseguido en los ultimos anos avances importantes. Los discipuios de Jesus Mesias los comparten y en no pocas ocasiones los apoyan con aportaciones personales y sociales. El reconocimiento de las libertades publicas y de los derechos humanos en un Estado de Derecho justo; la coincidencia en un ordenamiento politico comun que quiere ser respetuoso con los derechos de las personas, las instituciones y los pueblos; la extension de la ensefianza a toda la poblacion; el respeto positivo a la libertad religiosa de los ciudadanos; la participation de estos en la vida publica y la promotion de la justicia, muy particularmente mediante el sistema de la seguridad social, entre otras cosas, son adquisiciones positivas que, en la medida en que sean asumidas con honestidad y coherencia, estan llamadas a impulsar el desarrollo de nuestra sociedad. La realidad en este espacio es tambien ambigua, no faltan defbrmaciones y riesgos graves. Toda action politica responde a una vision del hombre y de la sociedad y trata de configurarlos segiin sus propias ideas. Cuando un grupo politico consigue un poder hegemonico, es casi inevitable la tentacion de implantarse definitivamente y remodelar el conjunto de la

sociedad y hasta las mentes de los ciudadanos segun sus propios modelos de vida y sus criterios eticos. A esto es lo que hemos llamado «la magia del poder»; tentacion siempre presente en toda actividad en donde esta en juego el ansia de poder. Este riesgo es mas grave cuando el nivel de experiencia y formacion politica es deficiente; si las asociaciones o instituciones sociales son debiles y escasas, incapaces de hacer valer las convicciones o los legitimos intereses de la poblacion en una concurrencia libre y pacifica con los demas grupos sociales, los partidos se convierten en protagonistas casi exclusivos de la vida social. La excesiva presencia, directa o indirecta de la Administracion publica en los centres de decision de la vida economica, social y cultural, y en los medios de comunicacion social, puesta al servicio de su proyecto politico y cultural, recorta gravemente la libertad real de los ciudadanos y de la sociedad. Surge asi un control y dirigismo politico que a pesar de utilizar los procedimientos de un ordenamiento democratico, se desliza hacia un funcionamiento totalitario y estatificado de la vida social.

La indebida politizacion de la vida publica, poco conforme con los principios de la igualdad y la libertad, se hace inevitable. La misma division de los poderes del Estado y, en especial, la no independencia del poder judicial de los otros dos poderes, el legislativo y el ejecutivo, se ve amenazada con graves riesgos para la libertad real de la sociedad y de los ciudadanos. El dirigismo cultural y moral de la vida social a traves de los medios de comunicacion de naturaleza publica, la discriminacion de las personas por razones ideologicas y la actividad legislativa contraria a valores fundamentales de la existencia humana, tropiezan necesariamente con las exigencias de una sociedad libre y democratica. La accion politica de los miembros de la iglesia catolica deben sustentarse sobre las siguientes bases: i) El cristiano no puede adherirse a ninguna ideologia politica que se oponga «radicalmente o en los puntos sustanciales a su fe y a su conception del hombre»; y ii) el cristiano tiene el deber de participar en la busqueda de modelos para la organization y la vida de la sociedad politica, inspirados en el concepto cristiano de la persona y de la sociedad, que constituyan la base de su accion politica: «Aun reconociendo la autonomia de la realidad politica, los cristianos, solicitados a entrar en la accion politica, se esforzaran por buscar una coherencia entre sus opciones y el Evangelio y, dentro de un legitimo pluralismo, de dar un testimonio, personal y colectivo, de la seriedad de su fe mediante un servicio eficaz y desinteresado hacia los hombres». La sociedad actual esta sometida a la prueba de una ardua crisis economica que dura ya bastante tiempo. Consecuencia inevitable de esta crisis es el empobrecimiento creciente de la poblacion y la necesidad de promover medidas extraordinarias y concertadas que activen la vida economica de las naciones, fomentando el ahorro y la inversion, creando

puestos de trabajo, favoreciendo la renovacion y readaptacion de las empresas a las nuevas exigencias del mercado nacional e internacional. La empresa agricola y la economia rural esperan tambien medidas importantes de desarrollo. Tampoco se puede olvidar el papel que actualmente esta jugando la globalizacion de la economia. Resolver la crisis economica en la que se encuentra las sociedades nacionales e intemaeionales implica optar por un gran movimiento de solidaridad. Es preciso que los costos de la crisis nos afecten a todos equitativamente. No es justo que algun sector, aprovechandose de su fuerza o influencia, tratase de descargar las consecuencias de la crisis sobre otros sectores mas debiles de la poblacion. Por encima de los intereses sectoriales y de las estrategias oporiunistas es indispensable suscitar una conciencia de responsabilidad y de trabajo que unifique a todos en un movimiento de laboriosidad justa y solidaria. La crisis no debe ser aprovechada para favorecer fines partidistas o electorales convirtiendo en argumentos de luclia politica, sino que habria de afrontarse mediante un esruerzo compartido en busca del bienestar general. Ni los intereses de partido ni la rigidez de las ideologias tienen que prevalecer sobre aquellos que aparezcan como mas provechosos para el bien comun.

En cuanto que el trabajo es una actividad eminentemente personal, en ella ha de reflejarse la persona humana, porque las acciones dependen de la naturaleza; y cada ser obra conforme a lo que es. El trabajo no es una actividad aislada de una parte de la persona, del cerebro o del musculo, sino una actividad en la que se vuelca la persona toda. De abi que en el trabajo se manifieste toda la carga ontologica y axiologica que constituye la dignidad metafisica de la persona humana. Siendo el trabajo uno de los medios fundamentales que posee el hombre para alcanzar el fin que le es propio, uno de sus fines primordiales es precisamente el desarrollo de la personalidad. El trabajo no debe destruir a la persona ni impedirle su total crecimiento. Los sindicatos estan Uamados a jugar un papel nrny importante en el recto desenvolvimiento de la vida socioeconomics, para ello han de ser verdaderamente independientes y actuar en representaci6n y defensa de los intereses de los trabajadores. Por otra parte, la vida en libertad no es posible sin un alto indice de responsabilidad moral de los ciudadanos y de los dirigentes, tanto en el orden politico como en los demas ambitos de la vida social. En un proceso de democratizacion no se puede echar al olvido que la vida democratica no dispensa a los ciudadanos de tener en cuenta las exigencias morales en el ordenamiento y desarrollo de las actividades publicas. La indole social del hombre/mujer demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la sociedad en que vive estan mutuamente condicionados. El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual por su misma

naturaleza tiene absoluta necesidad de la vida social. Esta no es algo sobreauadido de su ser; le es necesaria para realizar su plena vocation dentro del unitario de Dios, tanto en los aspectos temporales como en los mas intimos. La concreta realidad humana integra dimensiones sociales y personales. No se puede, por tanto, interpretar en terminos de bondad y de maldad erica, de gracia y de pecado, unicamente el mundo interior de las intenciones o los componentes de la conducta individual. Tambien los hechos, las realidades y las instituciones sociales, como todo lo humano, deben ser interpretados bajo categorias ericas. Asi como hay comportamientos, instituciones y estructuras que favorecen la vida justa, la dignificacion del hombre/mujer y el desarrollo integral de la persona, hay tambien situaciones, instituciones, estructuras y habitos de comportamiento que son destractivos, fuente de discrimination y de odio, de degradation y de sufrimiento. La lucha por el bien y el mal, el avance o retroceso de los planes de Dios, que van siempre unidos al desarrollo y a la destruccion de la humanidad, no se juzgan solo en el corazon del hombre/mujer o en los ambitos mas reducidos de la vida personal, familiar e interpersonal. Las fuerzas del bien y del mal achian en la vida social y publica, por medio de nuestras actuaciones sociales y de las mismas mstituciones, favoreciendo o dificultando la paz, el crecimiento y la felicidad de los hombres/mujeres. Para el discurso teologico moral, la libertad interior nunca deja de estar asistida por el Espiritu de Dios. La fuerza de las estructuras pervertidas no destmye el reducto sagrado en el que cada hombre dialoga consigo mismo y se encuentra con Dios. Sin embargo, tambien es cierto que las condiciones adversas, en las que por desgracia viven todavia muchos hombres, impiden el pleno desarrollo de su vida humana. Por eso es obligation de cuantos creen en Dios y aim de aquellos que simplemente reconocen el valor de la persona humana, hacer cuanto esta a su alcance para que las instituciones y estructuras que encauzan la convivencia social se acerquen cuanto sea posible a la fraternidad y la justicia. La vida social del cristiano tiene una dimension social y aun politica que nace de la fe en el Dios verdadero, creador y Salvador del hombre y del mundo-creacion. Esta dimension afecta al ejercicio y dinamismo entero de la vida cristiana. Desde esta perspectiva adquiere toda su nobleza y dignidad la dimension social y politica caridad. Se trata del amor eficaz a las personas que se actualiza en la prosecution del bien comun de la sociedad. Con lo que entendemos por caridad politica no se trata solo ni principalmente de suplir las deficiencies de la justicia, aunque en ocasiones sea necesario hacerlo. Ni muchos menos se tratan de encubrir con una supuesta caridad las injusticias de un orden establecido y asentado en profundas raices de domination o exploration. Se trata mas bien de un compromiso activo y operante, fruto del amor efectivo a los demas

hombres, considerados como hermanos, en favor de un mundo mas justo y mas fraterno con especial atencion a las necesidades de los mas pobres.

Cuando falta este espiritu, la posesion del poder puede convertirse en un medio para buscar el propio provecho o la propia exaltation a costa del verdadero servicio a la comunidad que debe tener siempre la prioridad en cualquier actuation publica. Por eso es necesario subrayar la nobleza y dignidad moral del compromiso social y politico y las grandes posibilidades que ofrece para crecer en la fe y en la caridad, en la esperanza y en la fortaleza, en el desprendimiento y en la generosidad, cuando el compromiso social y politico es vivido con verdadero espiritu cristiano. La bondad natural de las realidades temporales adquiere su dignidad de la relacion con la persona humana para cuyo servicio fueron creadas y por medio de la cual entran en relacion con las realidades mas altas de la creation y de la salvation. Este caracter central de la persona, entendida como principio y fin inmediato de la vida social, permite a los discipulos de Jesus Mesias encontrar una base comiin para la actividad publica con todos aquellos que, aun, sin creer en el Dios de Jesus Mesias, reconocen efectivamente en la persona el valor supremo del ordenamiento y de la convivencia social. El reconocirniento practico de la dignidad de la persona da a la vida social y publica un verdadero contenido moral cuando las instituciones, las normas, los proyectos y los programas sociales o politicos tienden al reconocirniento efectivo de las exigencias del ser y del actuar del hombre/mujer. Estas exigencias, al ser reconocidas efectivamente en la vida social, constituyen el patrimonio etico de la sociedad historicamente recibido e historicamente perfectible. Aunque este patrimonio no se corresponda plenamente con la totalidad de la moral social cristiana, los catolicos encuentran en el un terreno comun para la convivencia a la vez que se esfuerzan por colaborar en su enriquecimiento por las vias del dialogo y de la persuasion.

Sin embargo, para actuar eficazmente en la vida publica no bastan la action o el compromiso individuales. Una vida democratica sana cuyo verdadero protagonista sea la sociedad, tiene que contar con una amplia red de asociaciones por medio de las cuales los ciudadanos hagan valer en el conjunto de la vida publica sus propios puntos de vista y defiendan sus legitimes intereses materiales e espirituales. La incorporation a cualquier asociacion supone una decision personal, un esmerzo de clarification, un ejercicio de libertad y responsabilidad. Tambien es cierto que quien se asocia se obliga a observer unas pautas de comportamiento, a sostener unas determinadas ideas o actitudes, a luchar civicamente por unos ideales. Por eso es importante que la ideoiogia y los programas de las asociaciones correspondan sinceramente a las convicciones profundas de sus miembros. De lo contrario, se crean situaciones violentas que destrayen la identidad

interior de las personas o bloquean el dinamismo social de las propias asociaciones. En todo caso, el cristiano y el ciudadano verdaderamente libres no deben someter los imperativos de su conciencia a las imposiciones del grapo o partido en el que militen. Una claudication semejante allana el camino a procedimientos dictatoriales, incompatibles con el respeto debido a la persona humana, que es siempre la base de cualquier proyecto autenticamente democratico. La actuation social y publica de los cristianos no precede unicamente de imperativos y consideraciones religiosas y morales, sino que requiere tambien la concurrencia de otros aspectos intelectuales, tecnicos y coyunturales, que forman un complejo haz de mediaciones, a traves del cual aquellas motivaciones religiosas y morales tratan de llegar a sus objetivos practicos y concretos. La complejidad de este proceso explica que de una misma inspiracion cristiana pueden nacer, en hombres, grupos y coyunturas diferentes, formulas y procedimientos distintos para conseguir objetivos eticamente coincidentes. Por eso, aunque los proyectos sociales de los cristianos han de estar siempre inspirados en los valores del Evangelio, ninguno de ellos puede arrogarse ser traduction necesaria y obligatoria de la moral evangelica para todos los demas cristianos. Solo en situaciones extremas, cuando entran en juego valores basicos de la vida social, como son la paz, la libertad, los derechos mndamentales de la persona, o la misma pervivencia del bien comun, se puede senalar la obligatoriedad moral de un determinado comportamiento social o politico para los miembros de la iglesia. Tambien los diversos momentos estrictamente tecnicos y seculares, a traves de los cuales se hacen operativos los proyectos y programas, deben estar regidos por criterios eticos: la preparation profesional debe ser rigurosa y exigente, el analisis de la realidad objetivo; el manejo de los datos y la information, veraces; las estrategias, honestas y justas. Someterlo todo al exito personal, a la posesion del poder, a la eficacia, al honor o al dinero, son otras tantas formas de inmoralidad y de idolatria que destruyen la dignidad de la persona y corrompen el clirra de la convivencia.

La vida asociativa y la compleja red de mediaciones que hay que asumir para actuar en la vida publica se hallan moralmente bajo la influencia de diversas ideologias. Es frecuente la tentacion de querer someter la propia fe a interpretaciones ideologicas o incluso a las conveniencias de un partido o de un grapo de personas. Los cristianos deben conservar siempre una distancia critica respecto de cualquier ideologia o mediation sociopolitica para mantenerse fieles a la fe y no transferir al partido, al programa o a la ideologia el reconocimiento y la confianza que solamente pueden poner en Dios, su gracia y en sus promesas. Vivir en democracia no equivale a una nivelacion cultural y espiritual de los ciudadanos en el ocultamiento o la

negacion de sus propias convicciones de orden cultural, religioso o moral. La democracia debe ofrecer mas bien el marco juridico y las posibilidades reales para que la libertad de todos sea respetada y efectivamente garantizada, de tal modo que las personas y los grupos puedan vivir segun sus propias convicciones y ofrecer a los demas lo mejor de cada uno sin ejercer violencia sobre nadie. Por esto mismo el respeto a las personas que mantienen opiniones y concepciones diferentes en el marco de una sociedad democratica, no debe confundirse con la indiferencia o el escepticismo. Si el Estado y la sociedad estan obligados a respetar y garantizar la libertad de todos, cada uno, por fidelidad a si mismo, esta obligado a buscar la verdad sobre su propio destino y sobre el sentido ultimo del mundo, de la vida y de la muerte. Y cada uno, cada grupo, puede y debe ofrecer a los demas, abierta y lealmente, aquellas ideas y aquellos mensajes que considere verdaderos y utiles. La manera de actuar de los discipulos de Jesus Mesias en la vida publica no puede limitarse al puro cumplimiento de las normas legales. Tanto en la vida privada como en la publica, el cristiano debe inspirarse en la doctrina y seguimiento de Jesus Mesias.

La preocupacion por los pobres y los marginados, la actitud real de servicio a la comunidad, la preferencia por los procedimientos pacificos y conciliadores, son actitudes obligadas para cualquier cristiano que actua en la vida publica. Por encima de las meras afirmaciones de principios y de cualquier orientacion ideologica o tecnica, con la concrecion de la vida diaria y el sufrimiento inevitable de las situaciones mas ambiguas e imperfectas, el cristiano ha de buscar en sus actuaciones publicas el ejercicio del amor solidario y desinteresado que requiere siempre la preferencia por los mas pobres e indefensos, la renuncia a la imposicion y a la violencia, la preferencia por los procedimientos de dialogo y de entendimiento. El discurso teologico cristiano ha dado lugar a un conjunto de criterios y afirmaciones sobre la vida social que orientan y configuran el compromiso temporal y politico de los cristianos. El respeto absoluto a la vida humana, el reconocimiento efectivo de la libertad y de la justicia como fundamento de la convivencia y de la paz, junto con otras muchas derivaciones de estos principios constituyen el patrimonio de la doctrina social de la iglesia catolica. De este modo, por medio de los cristianos que actuan de una u otra manera en los diversos sectores de la vida publica, sociales, culturales, economicos, laborales o politicos, la luz del Evangelio y los valores del Reino de Dios, anunciados y vividos por la comunidad cristiana, aunque sea con las dificultades y deficiencias propias de los hombres, van impregnando la vida social, la purifican constantemente, confirman cuanto en ella hay de noble y verdadero, potencian incansablemente su esfuerzo permanente hacia metas mas altas de

humanidad en las que se anticipa de alguna manera la paz y la felicidad que Dios quiere definitivamente para todos los hombres/mujeres.

Miguel Angel Sobrino Ordonez es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico.

Мигель Анхепь Собрино Ордоньес - профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико.

2.2. **Immanuel Kant: La religion de la "raz6n practica"** (Malishev, Mijail)

2.2. **Иммануил Кант: Религия «практического разума»** (Малышев Михаил Алексеевич)

Resumen. La misma logica de la critica de la razon condujo a Kant a necesidad de colocar la religion no fuera, sino dentro de la razon. Desde la altura de la razon practica el pensador aleman critica severamente diferentes dogmas y ritos de las practices religiosas de las Iglesias historicas y afirma que la verdad divina no puede imponer al creyente la adoracion ciega al Ser Supremo, quien espera de la conciencia libre del ser humano la observacion de su deber para alcanzar la virtud.

Резюме. Сама логика критики разума привела Канта к необходимости поместить религию не вне, а внутри разума. С высоты практического разума немецкий мыслитель сурово осуждает различные догмы и ритуалы религиозных практик исторических религий и утверждает что божественные истины не могут принуждать верующего к слепому почитанию Высшего Существа, который ждет от свободного сознания человека соблюдение своего долга, чтобы стать существом добродетельным.

El primero de octubre de 1794 se publico una orden del rey de Prusia Federico Guillermo П dirigida a Immanuel Kant y firmada por el ministro de Educacion Von Wollner, en la cual al filosofo aleman le acusaron que las ideas de su reciente libro *La religion dentro de los limites de la mera razon,* "tergiversan y menosprecian algunas dogmas fundamentales del cristianismo" y le ordenaron de abstenerse de ensefiar tales ideas, amenazandole que en el caso de desobediencia, sera objeto de medidas desagradables. Kant respondio a esta orden, negando acusaciones, pero como subdito fiel de su rey, dio la palabra de abstenerse por complete tratar los problemas religiosos, pero no abstenerse en general, sino mantener compromiso solo con el rey Federico Guillermo II; pues, segun el pensador aleman: "Retractarse y negar la propia conviccion posterior es infame; pero callar en caso como el presente es deber de subdito; y, si todo lo que se dice ha de ser verdad, no por ello es deber decir publicamente toda la verdad"[215].

[2.5] Kant, Immanuel. La religion dentro de los limites de la mera raz6n. Madrid, Alianza, 1991, p. 243.

Kant guardo un silencio pradencial hasta la muerte del rey y cuando subio al trono el sucesor inmediatamente publico la segunda edition de su libro.

Las ideas expuestas por el pensador aleman en *La religion dentro de los limites de la mera razon* representaban el resultado que coronaba los esfuerzos de mas de veinte anos de trabajo que sirvieron para construir un sistema filosofico majestaoso que entro en la historia del pensamiento filosofico como la "critica de la razon". Esta "expresion", a veces, se interpreta demasiado unilateral: considera que el enfasis principal del sistema filosofico kantiano en el periodo critico radica en su aspiracion de restringir la posibilidad del conocimiento teorico para defender "los derechos" de la fe religiosa. El pretexto para tal interpretation simplista, por extrafio que pueda parecer, la dio el mismo Kant quien en el segundo prologo de la *Critica de la razon pura* escribio que se ve obligado limitar el conocimiento para ceder el lugar a la fe. Pero esta frase, a pesar de su claridad y laconismo, sin embargo, no es del todo cierta. En el primer lugar, la "critica de la razon" no anulaba logros del conocimiento cientifico de la epoca en la cual vivio el pensador aleman. El progreso de las ciencias naturales le impresiono profundamente. Le parecia inaceptable que la metafisica siguiera estancada en las disputas interminables sobre Dios y la inmortalidad. Como bien destaca Otfried Hoffe, "Kant califica de escandalo como controversia en torno a los principios basicos, un escandalo que la filosofia debe superar si pretende ocupar el puesto que le corresponde entre las ciencias"[216]. En este sentido, su critica no me acusadora, sino defensora de la razon cientifica y se enfoco a la fundamentacion de todo lo que tiene un valor cognitivo imperecedero. La critica kantiana estuvo dirigida no tanto contra razon, como esta se realiza en las investigaciones cientificas, sino contra los "prejuicios del racionalismo rectilineo, contra la "autoalabanza" y la exageracion de sus propias posibilidades. Kant atacaba las pretensiones ficticias de la razon cientifica, nacidas en los siglos de XVII-XVIII, pero extendidas ampliamente ya en los siglos XIX y XX.

Cuanto mas se desarrollaba el criticismo kantiano, tanto mas claro se evidenciaba que esta critica se dirigia contra el intento de extrapolar a la ciencia aquellas esperanzas gnoseologicas que se formaron en la epoca del predominio absoluto de la religion. Kant ponia la interdiction filosofica contra cualquier aspiracion a utilizar la investigation cientifica en aras de satisfacer las demandas ficticias, que durante milenios han obligado al hombre a buscar un apoyo espiritual en el conocimiento de lo magico, lo profetico y lo esoterico. En el camino de estas demandas el filosofo aleman coloco como obstaculo su agnosticistno, segi'm el cual es imposible conocer

Hoffe, Otfried. Immanuel Kant. Barcelona, Herder, 1986, p. 12.

el mundo que esta mas alia de cualquiera experiencia. Este agnosticismo foe dirigido contra antirracionalismo, contra los intentos de obtener conocimiento de lo incognoscible, eludiendo la ciencia, en las vias de la intuicion mistica, instinto, iluminacion o revelacion divina. El pensador aleman estuvo convencido de que los problemas que son imposibles de resolver por la teoria cientifica no se les puede considerar como "verdades demostradas o solidas" que inculcan en el hombre aquella seguridad epistemologica que le es capaz de dar solo el conocimiento empirico y racional. Segun Kant, el "canon del racionalismo" es *condicio sine quo non* del desarrollo de la ciencia y, por lo tanto, su progreso es imposible sin la preservacion y la cultivacion del *ethos* de la racionalidad, del pensamiento racional en la sociedad, en la cultura y en la educacion. De aqui se deriva que Kant consideraba que el atributo necesario del devenir de la ciencia siempre haria su distincion del conocimiento no cientifico, por ejemplo, el arte, la moral, el sentido comun que no pretenden ser ciencia y, sin embargo, son un tipo conocimiento racional, a diferencia de la magia, el ocultismo o la astrologia que, a pesar de ser la pseudociencias, defendian su "derecho" a la existencia, como "ciencias alternativas" o como conocimiento mas "profundo" que la misma ciencia, lo cual Kant siempre rechazaba categoricamente.

Segun el filosofo aleman, existen diferentes dimensiones de la razon humana, y la mas fundamental es la diferencia entre su uso teorico y su aplicacion practica. No se trata de distintas razones, ya que existe solo una razon y esta es aplicable en el campo teorico y en el practico. Asi como la razon pura es capaz de rebasar el ambito de los sentidos, la razon practica tiene la capacidad de elegir una linea de conducta independientemente de las inclinaciones sensoriales: necesidades, impulsos o pasiones. La facultad de la razon practica de actuar conforme a sus propias leyes Kant la llama facultad volitiva o simplemente voluntad. Tanto el conocimiento, como la voluntad son lo que distingue a un ser racional como el hombre de los seres naturales como los animales que rigen sus acciones por leyes dadas por la naturaleza y no por leyes concebidas por la convivencia social. La voluntad, segun Kant, no es indiferente a su concretion en el mundo de las relaciones humanas. "Es verdad, dice Hoffe, que la plasmacion del querer puede faltar por deficiencia corporales, espirituales, economicas y otras; por ejemplo, una ayuda puede Uegar tarde o ser insuficiente sin culpa del sujeto. Pero el hombre no puede evitar este peligro. Su conducta se despliega en un campo de fuerzas dependientes de condiciones naturales y sociales y no se deterrnina solo por la voluntad del sujeto, que ni siquiera lo conoce del todo"[217].

[2,7] H6ffe, Otfried. Immanuel Kant. Barcelona, Herder, 1986, p. 169.

En la obra de Kant, el concepto "practico" tiene un sentido especial, distinto al que suele darse en la vida cotidiana. Bajo la "accion practica" Kant comprende no a la actividad productiva que siempre se dirige a la obtencion de algun resultado positivo, sino simplemente a un acto o cualquier acontecimiento que deriva de la decision o intencion humana. Es una manifestacion activa que se encarna en un resultado objetivo, por ejemplo, como la creation de un tratado filosofico, una nueva teoria cientifica o simplemente la procreation de los hijos. La accion practica, segun Kant, tambien puede tener lugar en la negacion de actuar para conseguir algun resultado (por ejemplo, en el rechazo de contraer un matrimonio o de no votar en las elecciones). El hombre realiza actos y cuando evade alguna accion: proclama un estado de neutralidad o de rechazo. Los ejemplos de no participation, contention o abstencion provocan, a veces, no menor admiracion que los actos de inspiration creativa o un trabajo diligente. Algunos seres humanos se glorifican no solo por las obras de sus manos y de su espiritu, sino tambien por la resistencia o por la firmeza con la cual se negaron a participar en las actividades de la dudosa reputation, incluso cuando tal empresa les prometia buenos dividendos o los seducia con la posibilidad de conseguir exitos o asegurar una buena carrera. La negacion de participar en alguna empresa o la autolimitacion en aras de realizar la propia vocation pueden estar presentes en cualquier acto practico en el sentido mas ordinario de esa palabra. Pero el resultado final frecuentemente oculta el costo para alcanzarlo: a veces se esconde que me producto de la abnegation, privation y lucha contra diferentes tentaciones; mientras que en el primer piano aparece el juego de capacidades: el trabajo sistematico, la firmeza en la persecution de sus metas, la creatividad, etc.

La peculiaridad de la segunda "Critica" de Kant determina que la accion practica se contrapone categoricamente al acto pradencial, orientado al exito, felicidad o cualquier conveniencia empirica y se ilustra justamente con ejemplos de abstencion en los actos indebidos. Por eso la capacidad en la cual se apoya la "pura accion practica se distingue de aquellos instrumentos intelectuales los cuales suele utilizar el "practico". Si el ultimo confia a la "razon teorica" como medio para la definition de exitos y resultados utiles, el sujeto de la "accion practica" se apoya en los indicios de la razon que determina inmediatamente la posibilidad o imposibilidad concreta de ejercer algunas decisiones y efectos que se desprenden de ellas. De aqui deriva la tesis sobre el caracter autonomo e independiente del acto moral de la capacidad del hombre de conocer. Este hombre permanecera fiel a su deber (a su conciencia de hacer o no hacer algunos actos determinados), si no supieras las perspectivas objetivas del desarrollo de su situation vital.

El deber del imperativo exige hacer lo que la razon practica le dicta, pero la realizacion de sus demandas no esta garantizada por las condiciones internas ni por las circunstancias externas. El cumplimiento del deber le trae al hombre cierta satisfaccion y nuestra conciencia exige que el sujeto moral, quien cumplio con sus obligaciones, merezca ser feliz, aunque, en realidad, por muchas causas puede ser infeliz, pero, siendo persona virtuosa, por lo menos *sea merecedora* de esa felicidad. Cuando el sujeto del imperativo categorico sigue su deber sin prestar atencion a su interes o a su bienestar, experimenta el autorrespeto, que segun Kant, es "analogo de la felicidad". Muchas cosas en la vida son capaces de suscitar nuestra sorpresa y admiration, pero el verdadero respeto lo inspira solo aquel que no traiciona su deber, esto es, el hombre para quien existe lo imposible: quien no hace lo que no se puede hacer y se autoelige para las acciones que son imposible de no hacer.

Segun Kant, el deber ennoblece a cada hombre moral independiente de sus capacidades personales. Nadie puede ser liberado de la responsabilidad moral, ni traicionar su deber y tratar de justificarse ante si mismo o ante los juicios de los otros al referirse a su "naturaleza" debil o a su "caracter" declinante. Y sin embargo, por grande que sea la presion de las circunstancias internas o extemas que condujeron a cometer una fechoria, nuestra conciencia moral, contrariamente a la irreversibilidad del tiempo, nos juzga, como si esta falta hubiera podido no suceder o como si hubieramos podido hacer lo hecho de otra manera.

A diferencia de la teologia que postula las "verdades" de revelation y deduce los principios eticos de los dogmas de la fe, Kant en su *Critica de la razon practica* resalta las evidencias incondicionales de la conciencia moral que son igualmente contundentes tanto para los creyentes como para los que no lo son. Precisamente ellas ocupan el lugar, que Kant trataba de reservar para la fe religiosa. Para que el hombre sea moral, no necesita creer en Dios ni en la Inmortalidad. Mas que eso, la fe como aliciente para la conducta moral estropea el motivo de la decision autonoma. Quien achia de acuerdo con la ley moral solo porque espera una recompensa en el mas alia, atenta contra la pureza de aquella. En opinion de Kant, "para la Moral, en orden de obrar bien, no es necesario ningun fin; la ley, que contiene la condicion formal del uso de la libertad en general, le es bastante. De la Moral, sin embargo, resulta un fin; pues a la Razon no puede serle indiferente de que modo cabe responder a la cuestion de *que saldra de este nuestro obrar bien,* y hacia que… podriamos dirigir nuestro hacer. Asi ciertamente se trata solo de una idea de un objeto que contiene en si en unidad la condicion formal de todos los fines como debemos tenerlos (el deber) y a la vez todo lo condicionado concordante con ello de todos los fines que tenemos (la

felicidad adecuada a la observancia del deber); esto es: la idea de un bien supremo... un ser supremo, moral, santisimo u omnipotente, unico pero puede unir los dos elementos"[218]. Asi que la moral explicita o implicitamente pregunta por el ultimo fin de toda nuestra vida o por el "bien pleno", y encuentra su respuesta en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma como postulados de la razon practica. Pero ni la idea de Dios, como un Juez supremo, ni la idea del alma inmortal posee una base avalada teoricamente sino solo practicamente. Como ha mencionado Kant, aunque el afan de la felicidad entre en la conciencia moral, la virtud y la felicidad frecuentemente no coinciden. La vida, tan compleja, amplia y diversificada en sus expresiones, solo puede ser vivida acompanada de las normas elementales de la moral, aunque pueda prescindir de la felicidad, pero no de la aspiration a esta. Ya que la felicidad no siempre corresponde a nuestros meritos, por lo tanto, la vida dichosa no constituye el bien supremo. Lo constituye la esperanza en Ser omnisciente y omnipotente que otorgue la felicidad al sujeto moral proporcionalmente a sus meritos, pero la otorgara en el mas alia. Asi que la religion no Ueva a la moral, sino la moral es un presupuesto constitutivo de la religion que tiene la idea de un "legislador moral sobrehumano" en cuya voluntad se basa la finalidad ultima de todo lo creado y, por supuesto, el ser humano. La fe religiosa de hecho es una fe moral. Para Kant, la tarea de la justification filosofica de la religion se convierte en el juicio de la conciencia moral sobre la religion. La misma logica de la critica de la razon condujo a Kant plantear el lugar de la religion no fuera, sino dentro de los limites de la razon.

Los teologos alemanes esperaron que detras del' mundo problematico y antinomico de la experiencia, que pone limite a la ciencia, la filosofia de la "critica de la razon" descubriera el mundo armonico y estable de la fe. Pero, contrariamente a sus ideales y quiza, a las propias esperanzas del pensador aleman, el cuadro de la fe religiosa y sus instituciones representan una marafia de contradicciones y ambiguedades que, frecuentemente, han hecho imposible lograr lo principal: fortalecer en el creyentes el modo moral de pensar y de actuar.

Kant coloco la conciencia religiosa (y a si mismo como creyente) ante una profunda antinomia: <¿la fe en Dios no seria una especie de seduction en la via hacia la plena independencia del ser humano? ^Quiza. Dios, como un ser omnipotente, tienta a los creyentes a buscar su amparo, les induce a suplir su tutela cuando ellos estan obligados a asumir una decision libre. Como creador del mundo, Dios le inculca al creyente la esperanza de encontrar el milagro contrariamente a las evidencias de su razon. Segun

Kant, Immanuel. La religion dentro de los limites de la mera razon, pp. 20-21.

Kant, la manifestacion superior de la fuerza moral del hombre es la osadia estoica en situaciones limites. Pero para un creyente dogmatico esta actitud resulta imposible, ya que no es capaz de dejar de abrigar la esperanza en que El Ser superior puede realizar lo inverosimil. La misma fe (que es creer lo que nunca hemos visto) excluye la posibilidad de una conducta estrictamente moral, ya que engendra en la conciencia de su portador la confianza en un milagro y de esta manera, eclipsa la pureza de su motivo moral. En el sistema kantiano, la fe comprendida filosoficamente se distingue de la fe revelada como una esperanza de confianza y una incertidumbre de la seguridad ciega[219]. Pero Dios no es un objeto adecuado para la esperanza. Casi en todos sistemas religiosos el Ser Supremo tiene tal poder sobre el futuro que no se le puede simplemente abrigar esperanza: El siempre suscita una confianza, un trato favorable con el destino, le impone un optimismo providencial en cuya atmosfera la verdadera moral no puede ni existir ni desarroUarse. Desde el punto de vista del pensador aleman, la moral no puede surgir dentro de la religion precisamente porque esta enmascara la inseguridad en las situaciones criticas, protege a sus adeptos del encuentro con la nada, el "mundo sin porvenir". Al mitigar la idea de un futuro indeterminado, la religion tambien disminuye la crisis de las creencias presentadas ante situaciones criticas, ya que se apoya en "pruebas" que tratan de "hacer evidente" lo que ninguna razon puede demostrar.

Para el filosofo de Konigsberg, el modo moral del pensar esta abocado a la superacion de la desesperacion. La orientation a las normas del imperativo categorico como una manifestacion de la moral incondicional y autentica no hubiera podido surgir, sin la idea de un futuro imprevisible y no garantizado de influencia del azar. La moral no podria surgir dentro de la religion porque esta enmascara la desesperacion en las situaciones criticas, y protege a sus adeptos del choque con la "nada", con el "mundo sin futuro". Como garantia contra la desesperacion, la religion tambien paga la poliza para protegerse de la crisis de la cordura y de la prudencia.

[219] La esperanza surge porque la moralidad y la felicidad como regla no coincide en el mundo terrenal. Ya que la felicidad no esta repartida en proportion a los meritos, el fil6sofo aleman confia que esta correspondencia se alcanza en el mas alia por decision de Dios como un Bien Pleno. Como observe H6ffe, "el bien pleno no consiste en justicia punitiva; no es objeto de temor, sino solo de esperanza... La condition suprema del bien pleno es la virtud, la total adecuacion de la conciencia con la ley moral. Esta adecuacion de la conciencia con la ley moral es la santidad en un estado perfecto inasequible a un ser racional del mundo sensible en ningiin momenta temporal de su existencia" (Hoffe, op. cit, pp 234-235). Como ser sensorial finito, el hombre se halla siempre expuesto a una posible tentacion o seduccion, y ningiin deber puede servir como una garantia absoluta contra la infraction del imperativo categorico o la tergiversation de la virtud. Si el hombre fuera un espiritu puro, no necesitaria en la moral que siempre contiene riesgo e incertidumbre en el cumplimiento de sus normas.

En la filosofia de Kant no hay lugar a un tipo de fe que sustituya el conocimiento basado en la experiencia y en la razon y desaloje la conducta moral fundada en el deber. El filosofo aleman critica las creencias religiosas derivadas de la necesidad de disminuir la incertidumbre y anular la inseguridad de la vida humana. La fe como esperanza de la vida en el mas alia, como un consuelo para recibir algun premio por la buena conducta, constituye una necesidad psicologica que, no obstante, no elimina la incertidumbre de la existencia del ser humano. El creyente que se acostumbra a apoyarse en los dogmas de la revelacion se habitua tambien a buscar en su fe la justificacion de sus acciones. No seria sorprendente entonces, que en el momento de la perdida de la perspectiva trascendental (o perspectiva historica) todas sus convicciones acerca de su responsabilidad personal comiencen a vacilar. Segun Kant, el hombre del Imperativo categorico conserva fidehdad a su deber, incluso si no supiera a ciencia cierta las perspectives de su destino ni en el aqui ni en el mas alia

A pesar de que Kant suponia que la moral historicamente surgio dentro de religion, (y el problema de su origen fue identico al desarrollo del cristianismo del judaismo), se daba cuenta de que su doctrina de la fe moral tiene cierto parentesco con la erica del estoicismo. La filosofia griega ya habia elaborado una idea sobre la razonabilidad y, por consiguiente, sobre la igualdad de todos los seres racionales en su dignidad humana. Los estoicos no solo aceptaron esta idea, sino la elevaron al estatus de maxima moral, que se contraponia a los usos y costumbres de los clanes, tribus, etnias o estamentos de su tiempo. Para Seneca y Marco Aurelio, vivir segun las normas de la virtud significaba corresponder (a pesar de la adversidad de las circunstancias personales o sociales) a la esencia abstracta del hombre, que le abre su razon. Esta idea de igualdad de cualidades en todos seres humanos en el estoicismo todavia no tenia el significado de un ideal social, cuya realization seria necesario obtener en un futuro; mas bien tenia un sentido de prohibition de contradecir a los principios basicos en sus propias acciones en cualquier tiempo: el ahora, el futuro y siempre. Aqui no se trata del sometimiento a la inmortalidad del alma, ni de la perpetuidad del genero humano, sino de un principio extra-temporal, historicamente ^realizable y, sin embargo, incondicional para el hombre que lo confiesa. Al tener conciencia de que la vida es efimera, el sujeto tiende no al mundo del mas alia, detras de la rumba, sino a la *trascendencia extra-temporal del principio absoluto*. Segun Marco Aurelio, la duration de la vida no tiene ninguna importancia, porque vivimos en el instante del presente y, por lo tanto, no importa la edad que tengamos, pues perdemos solo ese instante y nada mas. El pasado no se le puede perder, porque ya no existe ni tampoco el futuro, ya que aun no lo tenemos. Ten siempre presente, afirma el emperador

estoico, pues el que ha vivido mas tiempo y el que morira mas premature, sufren identica perdida. Porque solo se nos puede privar del presente, puesto que este solo posees, y lo que uno no posee, no lo puede perder. "Si ejecutas la tarea presente siguiendo la recta razon, diligentemente, con firmeza, con benevolencia,... si agregas esta condicion de no esperar ni tampoco evitar nada, sino te conformas con la actividad presente conforme a la naturaleza y con la verdad heroica en todo lo que digas y comentes, viviras feliz..., remmcia a las vanas esperanzas y acude en tu propia ayuda, si es que algo de ti mismo te importa, mientras te queda esa posibilidad"[220].

Como la moral estoica, la religion cristiana exige el reconocimiento de la perdida de este mundo, aunque no quisiera que el creyente se rehuse de la perspectiva temporal, el estoicismo insistia en que la situacion vital sin ninguna salida fuera concientizada hasta sus ultimas consecuencias, y que el fiituro como un espacio de perspectiva segura fuera totalmente abolido. Por medio de esta abdicacion de la idea de la infinitud temporal de la existencia humana, los estoicos lograron afirmar la autonomia de su conciencia moral.

En el estoicismo por primera vez surgio un concepto desarrollado de conciencia: su comprension como un juicio justo que el individuo establece dentro de si mismo en su mundo interno, contrariamente al juicio injusto reinante en la sociedad. En la doctrina del estoicismo tardio, ya estaba formulada la idea de que ni la providencia de los dioses omnipotentes, ni el movimiento implacable de los cuerpos celestiales, ni la marcha ferrea del destino inexorable tiene fuerza para obligar a la persona moral hacer lo que contradiga a sus profundas convicciones internas. El poderio de los dioses se terrnina ahi donde entra en vigor la voluntad del hombre apoyada en los testimonios de su recta razon. La naciente doctrina cristiana tambien represento una respuesta a la misma situacion objetiva que engendraba las premisas morales de la filosofia estoica, pero su respuesta me distinta: para la conciencia religiosa cualquier crisis, por severa y desesperada que pudiera ser, siempre tiene la posibilidad de una salida o superacion. A pesar de la vivencia del "fin del tiempo", esta tragedia fue atenuada, desde el inicio, por las expectativas escatologicas. La reflexion sobre la bistoria que se declina a su ocaso conduce, por ejemplo, en San Agustfn no a la osadia tragica, sino a la condena severa del mundo terrenal desde la perspectiva del reino milenario de la gracia divina que ya esta en camino. La doctrina moral cristiana, a diferencia del estoicismo, no pone en lugar de la fidelidad al futuro la fidelidad a lo incondicional. Al contrario, hace de la fidelidad a lo incondicional la condicion de obtencion de la vida futura en el mas alia y convierte el deber en un medio para la consecution de la felicidad celestial.

[220] Aurelio, Marco. Meditaciones. Barcelona, Gredos, 2008, pp. 88, 89.

La conciencia cristiana no es una conciencia tragica, de la cual se desprende la pureza del motivo moral; mas bien es una *cuasitragedia* con un final feliz despues de que se baja el telon.

A pesar de que la doctrina moral de Kant tiene cierta semejanza con estoicismo, el mismo pensador aleman y sobre todo sus postulados de la razon practica (existencia de Dios e inmortalidad del alma) destinan su teoria a las mismas antinomias que fueron inlierentes a la interpretacion cristiana de la erica estoica. La fflosofia critica tendia a la misma posicion que la doctrina estoica (solo la ultima la formulo mas abiertamente): a la indiferencia religiosa. Estrictamente hablando, los principios del estoicismo admiten que la expresion del modo moral del pensar y actuar es posible independientemente de las premisas ontologicas: se reconozca o no la existencia de Dios. Si imaginamos que Kant conociera la tesis nihilista de Ivan Karamazov -si Dios no existe, por lo tanto, todo esta permitido- seguro que la hubiera rechazado. El protagonista del imperativo categorico hubiera podido responder al personaje de Dostoievski: "Si admitieramos que Dios no existe, de todas maneras, lo moralmente prohibido existe para mi y regula tanto mi conciencia como mi conducta". Para Kant, lo importante no es la existencia o no del Ser Supremo, sino cuales son los atributos de este Ser a quien se le rinde reverencia. La idolatria ante un Dios que, por ejemplo, admite fechorias o que esta mas alia del bien y del mal puede causar a sus adeptos no menos dafios que la incredulidad de los escepticos y no creyentes. De hecho, Kant no exigia la fe a toda costa, sino resaltaba la maxima moral de adoracion a un tipo de divinidad que no atente contra la autonomia moral de quien cree en ella. El rasgo principal de Dios que corresponde a la alta nocion que le adscriben sus adeptos es que el mismo Ser Supremo tiene que respetar la ley moral como cualquier hombre virtuoso. Mas que eso, a Dios le agrada la dignidad moral de los seres humanos y todo lo que los creyentes se consideren capaces de hacer para complacerle, que no sea la vida moral, es mera ilusion y espuria adoracion. "Por lo tanto, los que buscan serle agradables no por la glorification de el (o de su enviado como un ser de procedencia divina)..., sino solo por la buena conducta, respecto a la cual todos conocen su voluntad, esos seran los que le rindan la verdadera veneration que el pide"[221].

Segun Kant, la adhesion a una conducta moralmente buena es lo primero que Dios pide de sus creyentes, para considerarlos subditos agradables en su reino. Por eso, el culto separado de la conducta moral no tiene valor. "Es ilusion supersticiosa querer hacerse agradable a dios por medio de acciones que todo hombre puede hacer sin que tenga que ser un

Kant, Immanuel. La religion dentro de los limites de la mera razon, p. 106.

hombre bueno (por ejemplo: por la profesion de tesis de fe estatuaria, por la guarda de las observancias y disciplina de la Iglesia, y similares)"[222]. Kant no excluye las practicas del culto religioso; solo condena su pretension de ocupar el lugar que le corresponde al acto moral, ya que este es el unico que le interesa incondicionalmente a Dios. "Cuando la veneracion de Dios es lo primero y a ella se subordina por lo tanto la virtud, entonces este objeto es un idolo, esto es: es pensado como un ser al que podemos esperar agradar no por un buen comportamiento moral en el mundo, sino por adoracion y adulation; pero la Religion es entonces idolatria"[223]

El rasgo mas notorio de Dios, es que exige de sus adeptos tal modo de pensar que no les arrebata su autonomia ni sus libertades; y esto es posible, solo si el mismo Ser Supremo somete su voluntad a la ley moral. El ЬотЬте y Dios tienen que obedecer a esta ley: el primero como un dernandado y el segundo como un Juez. Para Kant, un Dios que no toma en consideration las evidencias morales y viola las normas de la justicia es inaceptable, igual que un juez que viola la ley repartiendo castigos o recompensas segun su voluntariedad. Y cuando Dios exige del ser humano algo antimoral, como, por ejemplo, El le ordeno a Abraham sacrificar la vida de Isaak, su hijo unico y amado, tal Dios, segun logica de Kant, es un ser cruel y aborrecible. Como afirmaba Leon Shestov, el intento de asesinar a su hijo es un testimonio que Abraham traspaso las fronteras de la etica. Pero el objetivo de Dios, como un Ser enigmatico, «se cernia mas alto, mas alia de lo etico; ante su *telos* suspendio la erica"[224].

Para el filosofo aleman, por elevada y misteriosa que pudiera ser la meta que persiguio Dios al someter a Abraham a una prueba tan cruel, sus medios fueron totalmente inconcebibles, asi como inaceptables los intentos de Kierkegaard de justificar el sacrificio de Isaac, elevando la figura de su padre al rango del simbolo del caballero autentico de la fe cristiana. Para la "teologia etica" de Kant Dios como un "Bien pleno" no es capaz de cometer el mal o de inculcar al hombre tal idea.

El hombre espera el bien de Dios, y Dios tambien abriga esperanza en la libertad del hombre de contraponerse al mal. La verdad divina no puede coaccionar, no puede imponer la libertad violando el libre albedrio del ser humano, es decir, no es suficiente aceptar la verdad, hace falta aceptar libremente a Dios quien otorga esa verdad. Dios le exige al hombre una election libre y aqui surge una paradoja: el hombre debe cumplir la voluntad divina, pero esta voluntad radica en que este tenga un espiritu libre. No es suficiente decir que el hombre tiene que ejecutar la voluntad de Dios, el debe

[232] Kant, Immanuel. La rcligiun dentro de los limites de la mera razon, p. 170.
[223] Ibid, p. 181.
[224] Chestov, Le6n, Kierkegaard y la fflosofia existencia. Buenos Aires, Sudamerica, 1965, p. 79.

intuir, adivinar en que consiste esa voluntad. Y si esta radica en la libertad humana, entonces la afirmacion de la libertad del hombre equivale al cumplimiento del proyecto divino sobre el ser humano. Esta idea del filosofo aleman encontro su repercusion en la filosofia de la libertad del filosofo ruso Nikolai Berdiaev quien escribio: "Reconocer solo aquella libertad que otorgue la Verdad de las escrituras y que este dada por Dios, y negar la libertad de eleccidn y su aceptacion interna conduce a la tirania. La libertad de espiritu se sustituye por la organization del espiritu. La libertad superior y autentica es posible solo en Crista y a traves de Cristo. Pero Crista debe ser aceptado libremente, a Cristo nos debe llevar un acto de libertad de espiritu. Cristo necesita de nuestra libre aceptacion de Ë1. Cristo deseo el amor libre de los seres humanos y, por ende, no puede coaccionar. Su rostro siempre esti dirigido a nuestra libertad. Dios espera del hombre el amor libre"[225].

Pero todo esto es valido cuando se trata de a una "religion moral", mientras que en la historia existen multiples modos de la fe. Kant esta convencido que, a pesar de que diferentes Iglesias se separaron unas de otras por la diversidad de de sus modos de creencias, "puede encontrarse sin embargo una y la misma verdadera Religion"[226]. Un creyente comun y corriente suele entender por Religion la fe eclesial que se le presenta en su vida cotidiana, en tanto que la Religion de la razon practica esta interiormente oculta y depende de motivos morales.

Los ultimos capitulos de *La religion dentro de los limites de la mera razon,* quiza, contrariamente a las propias esperanzas del filosofo aleman de reconstruir la religion moral y la fe autentica en un Dios verdadero, nos muestran lo grande que es la diferencia entre la religion como la es en su encarnacion en la realidad historica y la religion que existe en la vida real y la religion que debe surgir segun el ideal de la razon practica. Al recurrir a la propia metafora del pensador aleman, se puede deck que a partir de un bosque tan torcido y tan desordenado como de lo que estan hechos las religiones historicas con sus leyes rigidas y su actitud adulatoria y humillante ante Dios, es imposible tallar una religion enteramente recta, una religion en los limites de la razon practica.

Ademas, las religiones historicas se basan en las revelaciones de los profetas y testigos oculares escritas en los documentos sagrados. Pero los profetas y los testigos de la voluntad divina son seres humanos que las interpretan en la medida de su comprension, y "asi ocurre con toda fe historica y fenomenica, a saber: que queda siempre la posibffidad de que en ello se encuentre un error, y en consecuencia es falto de conciencia moral segukla con posibffidad de que tal vez lo que ella exige o permite sea

Berdiaev, Nikolai. La filosofia del espiritu libre. Moscu, Jranitel, 2006, p. 155 (en ruso).
Kant, Immanuel. La religi6n dentro de los limites de la mera razon, p. 109.

injusto, esto es: con peligro de violar un deber humano cierto en si" [227]. Por ejemplo, escribe Kant, el hecho de que a Abraham le parecio que la orden que Dios le emitio en su sueno de sacrificar a su propio hijo como un camero provino del mismo Dios, es al menos un error. Abraham lo interpreto como su "deber", asi como un inquisidor asume juzgar a un presunto hereje por su incredulidad, torturar y hasta matarlo en apego de la fe estatuaria, considerando que estos actos no contradicen a su conciencia moral, sin entender que la conciencia moral "es un juicio moral que sejuzga a si mismo" que prohibe considerar el servicio a Dios como a un idolo. La adoracion al Ser Supremo es, en el mejor de los casos, "solo *condicionalmente* puede ser agradable a Dios", mientras que la buena conducta "es lo unico que le place a Dios *absolutamente*"[228].

El filosofo aleman siempre trataba de separar la conducta moral basada en el сштфшшеМо del deber de loa actos de la santidad; es decir, a la aspiracion de elevar la naturaleza sensorial del ser humano al nivel de la perfeccion angelical. Esta cuestion me tan importante para Kant que, a pesar de sus creencias religiosas, decidio someter a la critica el precepto evangelico "amar a su projimo", Amor a sus projimos "si bien posible, no puede, empero, ser ordenado, pues no esta en la facultad de ningun hombre amar a alguien solo por mandato... Pues un mandate de que se deba hacer algo con gusto es, en si mismo, contradictorio, porque cuando sabemos por nosotros mismos lo que estamos obligados a hacer, si ademas tuvieramos conciencia de hacerlo con gusto, seria un mandato sobre ello enteramente irmecesario"[229]. El precepto moral del Evangelio como un ideal de santidad es, por lo tanto, inasequible para todo ser humano. En opinion de Kant, "si pudiese alguna vez un ser racional Uegar a cumplir completamente gustoso todas las leyes morales, esto significaria tanto como no hallarse en el ni siquiera la posibilidad de un deseo que le incitase a separase de ellas". Asi que cumplir las leyes siempre implica algun sacrificio y por tanto, es necesaria la coaccion sobre si mismo, esto es, constricciones intimas a lo que no se hace enteramente con gusto. Kant considera que la intencion que obliga al hombre a cumplir la ley moral es el deber y no la inclinacion gustosa de amar a su projimo. La misma virtud no es un merito que no exija de su portador ningunos esraerzos. La virtud no es un estado moral estatico sino dinamico, es decir, es "la intencion moral en la lucha y no la Santidad en supuesta posesion de una completa pureza en las intenciones de la voluntad"[230].

[227] Kant, Jnimanuel, Ibid, p. 183.
[21]* Ibid., p. 175.
[22]' Kant, Immanuel. Ftmdamentacion de la metafisica de las costumbres. Critica de la razdn practica. La paz perpctua. Mexico, Pornia,!995, p. 149.
[230] Ibid., p. 150.

Por noble, magnanimo y bondadoso que es el hombre, como ser finito y sensorial, no es capaz de una vez y para siempre de erradicar de su mundo interno, merced a su "santidad espiritual", todos los motivos, tentaciones y seducciones que le empujan a trasgredir las normas de la moral, "hacer un trato" con su conciencia. Pero si puede y debe suprimir estas inclinaciones en aras del triunfo del imperativo categorico. El sujeto moral de Kant lucha no solo contra el mal, sino contra la injusticia bajo la mascara de la justicia; contra la perversion que se oculta bajo la mascara de la santidad. No es un promotor de costumbres estrictas, sino un defensor de las relaciones basadas en el reconocimiento del imperativo categorico. El pensador aleman sonaba instituir una religion de la razon practica cuyos adeptos creyeran en un Dios que no les prive de su libertad y su dignidad moral.

Doctor en Filosofia Mijail Malishev es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico.

Доктор философии Михаил Малышев - профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико.

2.3. **La teologia de la liberacion y la Iglesia catolica en Nicaragua** (Monroy Garcia, Juan)

2.3. **Теология освобождения и католическая церковь в Никарагуа** (Хуан Монрой Гарсия)

Resumen. El autor analiza la influencia de la teologia de la liberacion en el proceso revolucionario nicaraguense, la participation de amplias capas de poblacion cristiana en la insurreccion armada que derroco a una dictadura que oprimio al pueblo por mas de cuatro decadas.

Резюме. Автор анализирует влияние теологии освобождения на революционный процесс в Никарагуа, участие широких слоев населения в вооруженном восстании, которое свергло диктатуру, угнетавшая народ более четырех дасятилетий.

Introduction

El presente articulo tiene como objerivo fundamental analizar la participacion de la Iglesia catolica nicaraguense, durante la revolution sandmista en Nicaragua, a partir del estudio del pensamiento de la jerarquia catolica, asi como el analisis de las ideas de teologia de la liberacion en sacerdotes y religiosos, que asumieron un compromiso por los pobres. Entre sus aportaciones se encuentra que dicho analisis se efectua despues del derrumbe del socialismo real y el fin de la guerra fria, lo cual incide en juicios mas serenos y de mayor claridad, evitando el subjetivismo producto

de la cercania de los acontecimientos, como fueron los articulos o libros publicados en forma inmediata al calor de las positiones ideologicas.

Una obra de reciente publication en Nicaragua, que consults eon particular empeno, siendo de suma importancia para confirmar la participation de los cristianos en el proceso revolucionario, -en la insurrection armada y en el proceso de reconstruction- fueron los dos volumenes de las memorias de Cardenal, Fernando. Sacerdote en la revolution, Memorias. Anama, Managua, 2008.

El metodo de trabajo considera la aplicacion de procedimientos de analisis y sintesis, de comparacion y critica de las disertaciones de los prmcipales representantes de la teologia de la liberation, asi como los documentos y cartas pastorales de la jerarquia catolica lucaiagiiense. Las fuentes empleadas en el proceso de investigation incluyeron tambien bibliografia y hemerografia publicadas en Nicaragua y en otros paises. Como parte fundamental del metodo tome en cuenta tres factores fimdamentales: el contexto international, el momenta historico en que se desenvolvia el pais y el grupo social al que fueron dirigidos los mensajes.

En la medida que me perdiendo consenso el regimen sandinista, los grupos politicos de la derecha nicaraguense y las organizaciones contrarrevolucionarias endurecieron sus ataques contra el FSLN, caiificandoio con los mismos adjetivos empleados por el gobierno norteamericano. El gobierno de Riegan se preocupo por presenter una imagen al interior de su pais, asi como a la opinion publica international, de paladin de la libertad y garante de la democracia en la region centroamericana.

La politica norteamericana encontro la respuesta adecuada en estos grupos contrarrevolucionarios, para implementar sus ataques permanentes hacia el gobierno sandinista, dichos grupos se encargaron de organizar la guerra de baja intensidad en territorio nicaraguense, contando siempre con ei apoyo economico y la asesoria militar de los Estados Unidos.

La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoarnericano y la teologia de la liberation

En agosto de 1968 se efectuo en Medellin[231] Colombia, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoarnericano {CELAM), los

[231] El 26 de Agosto de 1968 tiene lugar en Medellin - Colombia - la Segunda Conferencia General del Episcopado Latino Americano (CELAM). El pronunctamiento del Movimiaito de Saeerdotes para el Tercer Mundo que se hace llegar a Medellin con la firma de 1000 curas lalinoamericanos es la base del CELAM. Se avanza en la denuncia de la violencia que ejercen las estructuras de la dependencia en la region *y* el dereeho de los pueblos a la legitima defensa. Medellin significa la gran inupcion del nuevo compromiso cristiano en la cupula eciesiastica y la legirimacion de la lucba liberadora.

obispos latinoamericanos abi reunidos generaron los primeros documentos de la teologia de la liberacion, bajo el titulo "Paz y Justicia". Entre los lideres de este movimiento destacaron: Gustavo Gutierrez[232] de Peru, Helder Camara[233] y Leonardo Boff[234] de Brasil, Juan Luis Segundo[235] de Uruguay, Enrique Dussel[236] de Mexico, Jose Miguel Bonino de Argentina, Segundo Galilea[237] y Gonzalo Arroyo de Chile[238], Jon Sobrino[239] de EI Salvador

[232] Gustavo Gutierrez Merino, nacio en Lima, Peru, el 8 de junio de 1928, filosofo y te61ogo, ordenado sacerdote en 1959, de la orden de los dominico desde 1998, uno de los principales representantes de la Teologia de la Liberacion. Fundador del Institute Bartolome de las Casas de Lima. Realizo sus estudios en varias universidades europeas, donde recibio la influencia de teologos como Jflrgen Moltmann, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer y de cientificos sociales como Francois Perroux y su idea del desarrollo. En su basta obra critica duramente el marco sociopolitico que ha perpetuado la pobreza en America Latina.

[233] Helder Pessoa Camara, nacio el 7 de febrero de 1909 en Fortaleza, en el nordeste de Brasil, y murio en Recife, el 27 de agosto de 1999, fue ordenado sacerdote en 1931. Consagrado obispo auxiliar de Rio de Janeiro en 1952, miembro fundador de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, que presidio durante 12 afios. Fuerte impulsor de la opcion preferencial por los pobres.

[234] Leonardo Boff, nacio el 14 de diciembre de 1938, en Concordia, Estado de Santa Catarina, Brasil. Teologo y filosofo conocido por su apoyo activo a los derechos de los pobres y marginados dentro del marco de la Teologia de la Liberacion, y ademas miembro activo del movimiento ecologista. Ha trabajado como profesor en las materias de teologia, etica y filosofia en Brasil, ademas de haber impartido conferencias en muchas universidades del extranjero, como Heidelberg, Harvard, Salamanca, Barcelona, Lund, Lovaina, Paris, Oslo, y Turin. Boff ha escrito mas de 100 libros, traducidos a varios idiomas. En 1997, el Parlamento Sueco le otorgo el premio Right Livelihood.

[235] Juan Luis Segundo, nacio en Montevideo, el 31 de octubre de 1925, y murio el 17 de enero de 1996. Fue un filosofo y te61ogo jesuita. Reconocido por ser una de las figures del movimiento Teologia de la liberacion, escribio numerosos libros sobre diversos temas como teologia, hermeneutica, ideologfa y justicia social. Abierto critico de lo que el percibid como insensibilidad de la iglesia hacia la opresion y el sufrimiento de los seres humanos.

[236] Enrique Dussel, nacio el 24 de diciembre de 1934, en La Paz, Mendoza, Argentina. Filosofo radicado desde el inicio de su exilio, en 1975, en Mexico. Uno de los maximos exponentes del la Filosofia de la Liberacion y del pensamiento latinoamericano en general. Autor de una gran cantidad de libros, su pensamiento recorre temas como teologia, politics, filosofia, etica, filosofia polftica, estetica. Ha mantenido dialogo permanente con filosofos europeos como Karl-Otto Apel, Gianni Vattimo, Jiirgen Habermas, Richard Rorty, Emmanuel Levinas. Se ha distmguido por ser un fuerte critico del pensamiento contemporaneo.

[237] Segundo Galilea, nacio en Santiago en 1930, uno de los primeros teologos de la liberacion.

[238] Gonzalo Arroyo, fue ordenado sacerdote en 1963, participo activamente en diferentes movimientos sacerdotales, entre ellos, el mas conocido fue la agrupacion "Cristianos por el Socialismo", que tuvo repercusion continental entre los cristianos progresistas de los afios sesenta, ëpoca de profundos cambios en Chile y en el mundo. La trayectoria del Padre Arroyo esta marcada por un profundo compromiso social con sectores sindicales, campesinos y obreros, trabajo que termin6 con la llegada del gobierno militar y su consiguiente exilio por mas de quince afios, en Paris. En el 2003 cumpli6 cuarenta afios de sacerdocio.

En el documento "Paz y Justicia" se parafrasea a Karl Marx: "La teologia tradicional busca el entendimiento de la fe (fides quarens intellectum) y esta teologia de liberacion es un nuevo camino. El objetivo no es entender el mundo, sino cambiarlo".

Esta nueva teologia sostuvo algunas tesis importantes entre ellas que:

1. La teologia tradicional estaba alejada de la experiencia de la vida diaria, ignorando especialmente el sufrirniento de los pobres.

2. La teologia de la liberacion ha nacido de la experiencia catolica y con la dura realidad de los miserables.

3. La teologia clasica interpreta el mensaje de Jesus, solamente en el ambito de la moralidad personal.

4. La nueva teologia va a considerarlo como la lucha contra las fuerzas sociales de la opresion.

5. Se gesta una vision diferente sobre los temas de: Dios, la creacion, Israel y Jesus. Reinterpretando a la Iglesia a la luz de la experiencia de los pobres y tomando un profundo acercamiento historico hacia Dios.

6. Se prefiere el nombre de liberacion para apartarse de las ideas espirituales alejadas del mundo de la salvacion. Para dirigir al mundo cristiano, hacia la lucha por una sociedad mas justa.

7. Se redefine el trabajo evangelizador por la praxis de action social, y la concientizacion sobre las causas de su miseria. Y se insistira en la necesidad de que la Iglesia haga causa solidaria con los pobres.

Relacionados con el movimiento de teologia de la liberacion nacen las comunidades de base,[24] la misa de dialogo y la aplicacion del evangelio a la realidad de opresion y pobreza.

La teologia de la liberacion tambien sustento los postulados basicos siguientes:

1. La fuente de la revelation espiritual y de la autoridad religiosa es "El pueblo de Dios".

2. La liberacion es de este mundo y se refiere a la lucha contra la opresion politica y economica, asi como las miserias de esta tierra.

[233] Jon Sobrino nacio el 27 de diciembre de 1938, en Barcelona. Viajo a El Salvador en 1957. Mas tarde curso estudios de ingenieria en la universidad jesuita de San Luis, en los Estados Unidos y teologia en Francfort, Alemania. Volvi6 a El Salvador como profesor universitario de teologia en la Universidad Centroamericana "Jose Simeon Cartas", colaborando para su fundacion. Coiaboro estrechamentc con el arzobispo de San Salvador Oscar Romero, asesinado en 1980. Su amplia obra, asi como e! impacto de la Teologia de la Liberacion hacen suponer que el debate sobre la pobreza y marginalidad de amplias masas latinoamericanas, y otros temas interconectados permanece esencialmente abiertos.

[240] Comunidad eclesial de base, organi2acion de la Iglesia que se desarrollo a partir de! Concilio Vaticano II, tratando de revivir las comunidades fimdadas por los apostoles, asi como la estructura original del cristianismo.

3. La miseria de Latinoamerica es debida a la dominacion politica de los dictadores y las oligarquias monopolisticas, sostenidas y promovidas por el capitalismo americano.

4. La mision de la teologia, es la liberation de Latinoamerica de la opresion del capitalismo norteamericano transnacional.

Por otra parte hubo temas de confrontacion con la teologia tradicional, tales como: 1. La conciencia colectiva. 2. La justificacion de la violencia para la justicia social, bajo las siguientes condicionantes: A. Que la causa sea justa y trascendente. B. Que se hayan agotado todos los medios pacificos. C. Que exista posibilidad de exito. D. Que el dano infligido sea menor que los beneficios obtenidos.

La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y la Iglesia catolica en Nicaragua

En 1969 bajo la influencia del CELAM se llevo a cabo un encuentro pastoral, donde trataron de aplicarse las ideas principales de la Conferencia de Medellin, el impulso de estas ideas corrio a cargo de los sacerdotes jovenes como: Francisco Mejia, Uriel Molina, Oswaldo Montoya, Victor Parrales, Guillermo Quintanilla, Raul Rodriguez, y Francisco Zuniga. En este encuentro pastoral afloraron los antagonismos entre dos posiciones, la innovadora representada pqr sacerdotes jovenes, asi como algunos laicos renovadores, y la conservadora personificada por la jerarquia catolica.

El sacerdote jesuita Noel Garcia expuso objetivamente al inicio del encuentro la realidad de la Iglesia nicaragiiense, fundamentandose en las respuestas dadas por sacerdotes y laicos encuestados previamente; el sacerdote jesuita sintetizo las actitudes de la jerarquia, del clero diocesano, religiosos, religiosas y parroquias. De la jerarquia dijo que solo era avanzada en edad, pues su conservadurismo y apatia eran notables; tambien la califico de negativa, desunida y poco accesible al pueblo. Afirmo que representaba el inmovilismo, y lo que era peor, carecia de un bder visible capaz de seguir una clara linea directriz.

La Iglesia nicaragiiense en general, hasta ese momento era una elite que tenia poco contacto con el pueblo, ausente de la vida comunitaria. En muchas parroquias seguian los metodos tradicionales de la Iglesia retrograda, las innovaciones liturgicas y de apostolado desprendidas del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellin seguian siendo letra muerta.

Como consecuencia del encuentro pastoral antes mencionado, se produjeron algunas resoluciones, entre las que podemos destacar: la creacion de un organismo pastoral donde estuvieran integrados diversos servicios como evangelizacion, liturgia, actividad asistencial y desarrollo

bumano. Adenias fueron redefinidos los objetivos del Institute Juan XXIII de la UCA,[241] convirtiendolo en un centro de investigacion social y religiosa, este proyecto fue apoyado economicamente por Alemania, Asimismo fueron renovadas las comisiones de liturgia y diocesanas del episcopado nicaragtiense. Por otra parte, el periodico *El Observador* y la radio catolica sufrieron profundas transformaciones.

Otro acontecimiento iinportante dentro de la renovacion de la iglesia fue a principios del ano 1969, cuando aparecio el primer numero del periodico mensual *Testimonio,* que muy pronto se convirtio en un organo de expresion de diversos intelectuales laicos de pensamiento progresista, este periodico origino en varias parroquias la integracion de comunidades eclesiales de base; las cuales adquirieron un compromiso con la comunidad. Estos organismos de la iglesia creados desde la comunidad de laicos, trato de formar un nuevo catolico con mayor compromiso social. Con el fin de lograr ese nuevo perfil catolico se incrementaron cursos biblicos, prematrimoniales, de introduccion a la vida cristiana, y la creacion de cooperativas.

A partir del ano de 1968 la tematica de los cursillos cambio, dando enfasis a la problematica politico social, tratando de estimular la participacion del pueblo en asuntos politicos. En la parroquia de San Pablo Apostol en Managua surgieron las primeras comunidades eclesiales de base, el trabajo pastoral del sacerdote espafiol progresista Jose de la Jara fue claro ejemplo para la nueva Iglesia, por su destacada labor en la formacion de lideres laicos, edicion de boletines informativos y encuentros marrimoniales.

Se formaron tambien los equipos de evangelizacion rural. Instituciones como el Centro de Educacion y Promocion Agraria (CEPA) y Escuelas Radiofonicas que realizaron un gran servicio en la tarea formativa de lideres populares, que integro la fe con el compromiso de proyectos sociales, desperto en la gente la conciencia critica ante la realidad que vivia en ese momento el pais, agudizada por las contradicciones de la dictadura somocista. Fueron tiempos de creatividad y apertura eclesial, que creo expectativas en todos los sectores de la sociedad y de la Iglesia, aunque pronto surgieron tensiones y conflictos tanto internos como externos, en la medida que dicho movimiento tomo un perfil mas critico y profetico.

[241] EI Institute Juan XXIII, fue fundado el 22 de Julio de 1961, en la UCA. Desde sus inicios se concibio como un institute de proyeccion social de la Universidad, de servicios espectalizados de sus recursos tecnicos a favor del pueblo.

A finales del ano de 1968 la parroquia de San Pablo Apostol organize un encuentro para las diversas comunidades eclesiales de base, los cursillos permitieron difundir los fundamentos teologicos de la nueva iglesia. Siendo un gran servicio en la tarea formativa de lideres populares.

Por otra parte, el Instituto Waspam organizo un curso para los nuevos evangelizadores con el fin de prepararlos en la promotion de actividades socioeconomicas en beneficio de la comunidad. En el ano de 1969 surgio tambien una nueva experiencia en la region, cuando se unificaron tres parroquias, cuyos sacerdotes fijaron su residencia en Waspam, e integraron dentro del equipo de trabajo pastoral a un numero considerable de religiosas, obteniendo como resultado el incremento de evangelizadores laicos.

Algunas comunidades religiosas dejaron los grandes colegios y se trasladaron a los barrios pobres, incorporandose a las nuevas tareas pastorales que surgieron inspiradas en la renovacion conciliar, con el proposito de vivir un compromiso religioso dentro de los barrios pobres y marginados.

Las comunidades de base florecieron en la parte oriente de la capital, donde posteriormente surgio un bastion importante de la insurrection armada. Tambien sectores de la burguesia unidos al movimiento de cursillos de cristiandad participaron en este proceso renovador y se incorporaron a la revolution.

No obstante las transformaciones resenadas, el balance que hicieron de la iglesia los sacerdotes y religiosas progresistas, resulto dramatico. En el Encuentro Pastoral celebrado en Managua en 1969, en plena dictadura, fue presentado el siguiente diagnostico: la jerarquia era muy conservadora, estaba desunida, lejana del pueblo y sin iniciativas. Los sacerdotes diocesanos eran pocos y con ideas retrogradas, no dialogaban con el pueblo. Los religiosos y religiosas estaban aislados en sus colegios. En las parroquias estaba ausente el espiritu comunitario, muy poca gente asistia al culto, la liturgia era anticuada, los parrocos vivian alejados del pueblo y solo mostraban fuerte interes por los beneficios economicos. Las unicas excepciones de este panorama eran un grupo reducido de sacerdotes diocesanos muy dinamico y algunas comunidades religiosas femeninas que trabajaban en actividades de compromiso social.

Б1 Movimiento Cristiano Revolucionario y la insurreccion armada

Un salto cualitativo en la organizacion de la iglesia catolica progresista, fue la fundacion del Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR), el ano de 1973, Fernando Cardenal y distintos grapos de jovenes cristianos provenientes de varias ciudades del pais, se reunieron con el fin de rundar esta organizacion, el sacerdote jesuita habia tenido una intensa actividad pastoral de concienciacion durante los dos anos anteriores, a partir de la

reunieron de reflexion en la casa de ejercicios espirituales La Palmera, en Diriamba, se tomo la decision de constituir una nueva organizacion, con el objetivo de seguir fomentado la toma de conciencia y de compromiso cristiano, dentro de los estudiantes y del pueblo en general, ante la situation de intensa injusticia y de profunda desigualdad reinante en el pais. En ese momento no todos los grapos estaban radicalizados, sin embargo todos los cristianos asumieron el compromiso de *"concienciar, evangelizar, asi como organizar"* al pueblo trabajador.

Monica Baltodano[242] nos expresa como se establecieron las prirneras relaciones entre el Movimiento Cristiano y el FSLN. "El terremoto agudiza enormemente las contradicciones aqui entre el somocismo y el pueblo trabajador. Y entonces es en enero del 73 que me reclutan a mi para el Frente. Yo tuve mis primeros contactos con el Movimiento Cristiano a traves de Ricardo Morales... Porque de hecho ya veniamos trabajando como revolucionarios. Por ejemplo, ya existia la comunidad de Riguero, se hacian trabajos de concientizacion. Y el trabajo era politico. Si lo que faltaba era la vinculacion organica, nada mas"[243].

Sobre el ingreso de miembros del MCR al FSLN, nos senala Fernando Cardenal que fueron jovenes cuya procedencia era la burguesia y pequefia burguesia, con una preparation academica solida, que provocaron cambios al interior del FSLN, contrastando con la formation ortodoxa de los militantes antiguos, estos cuadros nuevos provocaron cambios trascendentes dentro la cultura politica, que incidio en el futuro de la organizacion guerrillera. "Por primera vez en su historia entraba un buen numero de jovenes que venian de la clase media alta o de la clase alta, gente adinerada; por primera vez entraron jovenes cristianos todos ellos y con otra caracteristica: tenian unos buenos estudios sobre el marxismo, venian mejor formados en esta materia que los mas antiguos Sandinistas... Todo esto va a provocar mas adelante efervescencia dentro de las filas del Frente Sandinista. Se vio sobre todo cuando ocurrio la division del Frente en tendencias en 1975"[244].

[242] Monica Baltodano, nacio en la ciudad de Leon, el 14 de agosto de 1954. Inicio su militancia revolucionaria a la edad de 15 aflos en el movimiento estudiantil. Paso a la lucha clandestina con el FSLN en 1973, fue responsable politico militar en el norte del pais, sufrio prision y tortura en 1977, al recuperar su libertad se integro como miembro del estado mayor. En 1979, despues de la victoria sandinista, recibio el grado de comandante guerrillera. Fue Viceministra de la Presidencia y Ministra de Asuntos Regionales entre los arms de 1982 y 1990. Estuvo tambien a cargo del proceso de descentralizacion y fortalecimiento del municipio. Fue electa diputada en 2006, y actualmente es miembro de la Direccion del Rescate al Sandinismo. Esta dedicada al fortalecimiento de las fuerza emergente y a la formacion politico ideologico de los jovenes.

[243] Randall, Margaret. Cristianos en la revolucion. 1983, pp., 152-153.

[244] Cardenal, Fernando. Sacerdote en la revolucion. Memorias, t.I, 2008, pp. 94-95.

Por otra parte, Fernando Cardenal nos hace una amplia explication sobre las lecturas que hacian los miembros de del MCR, algunas de ellas recomendadas por el. "En los circulos de estudio se veian los textos principales de Carlos Marx, directamente a traves de la Marta Harnecker, obras como *Tres Juentes y partes integrantes del marxismo* de Lenin; tambien la *Teoria y la practica* y las *Diez tesis* de Mao Tse Tung. Yo les daba para estudiaran tambien obras como *Cristianismo y revolution* de Giulio Girardi, *En Cuba* de mi hermano Ernesto, *Cristianos en el socialismo* del jesuita chileno Gonzalo Arroyo, Tambien muchos articulos teologicos de los jesuitas Ignacio Ellacuria, Jon Sobrino, Juan Hernandez Pico, -*Piquito-,* y tambien de Leonardo Boff, Gustavo Gutierrez, Monsenor Helder Camara de Brasil y otros que no recuerdo"[245].

Por otra parte, Fernando Cardenal explica como se convencio de que la unica altemativa, para derrocar a la dictadura somocista era la insurreccion armada, haciendo notar que la enciclica del papa Paulo VI le sirvio de inspiration, para poder reconciliar su formation religiosa y la teoria revolucionaria.

La represion somocista me fue haciendo pensar poco a poco en que no quedaba en Nicaragua mas camino que la violencia revolucionaria. Estaban cerrados todos los otros caminos pacificos y democraticos... Habia una lucha dentro de mi, entre mi formation anterior y las doctrinas y reflexiones que se me iban presentando. En esa busqueda de lo que Dios queria para mi en Nicaragua, me ayudo mucho la enciclica del papa Pablo VI Popularam progressio -El desarrollo de los pueblos- numeros 30 y 31 sobre todo… El papa rechaza la insurreccion en principio pero pone una exception: *"salvo en el caso de tirania evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de las personas y danase peligrosamente el bien delpais"*[246].

El sacerdote jesuita encuentra en esta enciclica, los argumentos necesarios que justifican su participation dentro de una organization guerrillera. Con la division del FSLN en tres tendencias, que se expreso a partir de 1975, como producto de las divergences ideologico -politicas internas, se dio la primera escision y surgio la Tendencia Proletaria (TP). Esta fraction sostuvo la necesidad de replantear la estrategia que hasta entonces se mantuvo por instancia del grupo que a partir de ese momento se identificaria como la Tendencia Guerra Popular Prolongada (TGPP), e impulsar la organization politica del proletariado y las masas urbanas, con el fin de preparar la lucha insurrectional contra la dictadura. Destaco la

Cardenal, Fernando. Sacerdote en la revolucion. Memorias, t.1,2008, pp. 95.
ЛИ., P. 91.

importancia de constrair un partido de la clase obrera, vanguardia del proceso revolucionario.

En 1976 surgio una nueva fraccion, la Tendencia Insurreccional o Tercerista (TI). Esta fraccion trato de mediar entre las dos tendencias. Manejo la tesis fundamental de la insurreccion general para combatir a la dictadura somocista.

La TI juzgo necesaria una politica amplia de alianzas con sectores sociales antisomocistas, con el proposito de incorporarlos al proceso insurreccional. Los terceristas dieron prioridad a las relaciones a nivel internacional, con fuerzas y tendencias democraticas para preparer a la opinion publica a favor de la revolucion. Ademas, esta tendencia considero que la base social para la revolucion era un amplio sector de la clase media y pequena burguesia, asi como de los trabajadores de servicios, pequefios comerciantes, administradores publicos, estudiantes, jovenes y sectores de barrios marginales.

La formation teorica heterogenea de los dirigentes fue factor importante para la division del FSLN; los dirigentes principales de la TGPP, Carlos Fonseca y Tomas Borge, mantuvieron firmes sus posiciones foquistas, y adoptaron tacticas de la guerra popular prolongada, producto de las influencias de las revoluciones china, argelina, vietnamita y en especial del pensamiento de Mao Tse Tung. En cambio Jaime Wheelock, dirigente proletario cuya formacion intelectual estuvo en contacto con el marxismo de los paises de Europa del Este, adopto posiciones que tenian mayor acercamiento con el modelo sovietico. La TP se formo cuestionando a la TGPP, argumentando que la ortodoxia marxista les pertenecia y que el proceso revolucionario debia dirigirlo la clase obrera. Los militantes cristianos procedentes del MCR que habian ingresado al FSLN a partir de 1972, se identificaron con la TP.

La TP insistio en la construction de un partido politico de la clase obrera, rompio con la estrategia de la insurreccion en la montana, por considerarla caduca, y sostuvo que la dictadura era el enemigo principal. Con este enfoque planteo un movimiento revolucionario a largo plazo, con vias alternas a la insurreccion armada: organizacion de sindicatos por demandas inmediatas, tierra para los campesinos y mejores servicios para las colonias popubres. La insurreccion armada deberia esperar la madurez del proceso. En octubre de 1975, Jaime Wheelock, Carlos Roberto Huembes y Luis Carrion, militante del MCR, asi como otros cristianos seguidores de la TP fueron expulsados por la Direction Nacional del FSLN, acusados de indisciplina ideologica.

Para los dirigentes terceristas fue importante el contacto con intelectuales de la pequena burguesia, algunos de ellos preparados en

Europa, como Orlando Nunez y Sergio Ramirez, lo que modified su percepcion politica, planteando una nueva perspectiva para el Frente. La TI considero que el sujeto social de la revolucion era la pequena burguesia y los sectores medios urbanos; descarta a los campesinos y al proletariado de dicho papel protagonico. Los terceristas juzgaron que Nicaragua carecia de proletariado organizado, base necesaria para la revolucion. A finales de 1976 y principios de 1977, la TI rompio con las tacticas de la TGPP.

El enemigo principal para la TI era la dictadura somocista, coincidiendo en este aspecto con la TP; la diferencia radico en la apreciacion de las condiciones del pais. Los terceristas consideraron que la insurreccion era inminente, en cambio los proletarios juzgaron necesario abocarse primero a organizar a la clase trabajadora y despues impulsar la ofensiva militar[247].

Fernando Cardenal ratifica que el MCR estuvo mas integrado a la Tendencia Proletaria del FSLN, asimismo expresa su mediation a favor de los tres dirigentes *proletarios* expulsados, para que la Direccion Nacional revocara su dictamen. "El Movimiento Cristiano Revolucionario en pleno - menos uno o dos jovenes- estaba en el grupo *proletario.* Mis dos hermanos y yo exigiamos que se admitiera a los tres expulsados y se iniciara el dialogo. No creiamos que con expulsiones se solucionaran los problemas. Tomas -Borge- me habia leido un decreto de las autoridades del Frente, escueto y tajante. Yo me reuni con los tres expulsados, que estaban clandestinos. Ellos me dieron sus peticiones a la Direccion Nacional y sus analisis sobre la realidad nacional. Era un estudio serio"[248].

El sacerdote jesuita ademas nos revela que el documento de los *proletarios* expulsados, contenia suficiente argumentacion sobre su postura teorica, que la Direccion del Frente ignoro en todo momenta. "Yo no estaba en capacidad de sacar mis propias conclusiones de esos documentos, pues no conocia bien las tesis marxistas, pero si era claro que contrastaban enormemente con el decreto que me presento Tomas. Los *proletarios* alegaban que primero habia que fundar el partido de los trabajadores y luego ir de abi a la insurreccion y a la toma del poder"[249].

Fernando Cardenal manifiesta que como consecuencia de los conflictos suscitados entre las tendencias, que provocaron la division dentro del FSLN. Su papel me de mediar, para que los conflictos se resolvieran de manera

[247] Para mayor informacion sobre las tendencias del FSLN, consultar Monroy Garcia, Juan Jose. Tendencias ideologico-politicas del Frente Sandinista de Liberation Nacional (FSLN) 1975-1989, UNAM UAEM, Mexicol997. Y Nolan, David. La ideologia sandinista y la revolucion nicaraguense. Ediciones 29, Barcelona, 1986.
[248] Cardenal Fernando. Sacerdote en la revoluci6n, p. 101.
[249] Loc.Cit.

civilizada, evitando expulsiones y descalificativos. Para tales fines llego a presionar a los organos de direction del FSLN, solicitando su renuncia, conjuntamente con sus dos hermanos -Ernesto y Rodrigo-.

"Pero si creo necesario senalar que Eduardo Contreras nos sugirio a mis hermanos y Ernesto y Rodrigo y mi que mandaramos nuestra renuncia al Frente Sandinista como forma de presionar para que se admitiera a los expulsados y se iniciara un verdadero dialogo. Gon esa carta de mi renuncia en su maletin cayo preso Tomas" -Borge-[250].

El sacerdote jesuita relata que estuvo fuera del FSLN por algunos meses, como consecuencia de los conflictos internos, pero que mantuvo siempre latente su espiritu revolucionario, sabiendo esperar el momento oportuno para retornar como militante del FSLN. Cuando los *terceristas* contactaron con 61, invitandolo a participar nuevamente dentro del movimiento insurreccional, no dudo en aceptar integrarse a esta tendencia.

"Despues del periodo de algunos meses que estuve fuera del Frente, me vuelvo a integrar a la tendencia *Tercerista* a traves de Raul Venerio que es mi contacto y comienzo a trabajar con el"[251]. Fernando Cardenal se identifico con los principios y la teoria de la Tendencia Insurreccional, su militancia dentro de esta tendencia era congruente con sus ideas de reconciliacion y reunificacion del Frente, este pensamiento le permiten expresarse de la siguiente manera: "A nosotros, los *Terceristas,* nos rechazaban las otras tendencias duramente. Los de la *Guerra Popular Prolongada* habian sacado en Nicaragua un comunicado contra nosotros. Los *Proletarios* no habian sacado todavia ninguno, pero mis contactos con algunos de ellos fueron de rechazo hacia la insurrection y, mas aun, de rechazo a nosotros; nos llamaban burgueses, aventureros, golpistas y otras lindezas. A mi me dolia mucho todo eso porque buena parte de esos ataques venian de mis amigos del Movimiento Cristiano Revolucionario. Unos menos ardorosos y otros mas"[252].

El sacerdote jesuita nos revela la importancia del MCR al interior del FSLN, de que manera su participation fue determinante dentro de los organos de decision, como ejemplo senala el numero de militantes del MCR, que pertenecian a la Asamblea Sandinista.

"Una muestra palpable del influjo que tuvieron los jovenes del Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR) en el Frente fue la integration de ellos a la Asamblea Sandinista, que me el organo de consulta de la

[0] Cardenal Fernando. Sacerdote en la revolution, p. 101.
[;i] Ibid., p. 249.
[12] Ibid., p. 209.

Direccion Nacional. La Asamblea Sandinista la formabamos 80 miembros y 18erandelMCR"[253].

Dentro de sus memorias revela los nombres de 19 militantes del MCR, que ademas eran integrantes de la Asamblea Sandinista, haciendo hincapie que dentro de los nueve comandantes de la Direccion del Frente, uno pertenecia al MCR, -Luis Carrion-: "Emilio Baltodano, Alvaro Baltodano, Carlos Carrion, Dharmalila Carrasquilla, Vanessa Castro, Marta Isabel Cranshaw, Joaquin Cuadra, Carlos Fernando Chamorro, Nadine Lacayo, Oswaldo Lacayo, Flor de Maria Monterrey, Francisco Lacayo B., Salvador Mayorga, Alfonso Porras, Manuel Salvatierra, Francisco Sanchez, Adilia Eva Solis, Monica Baltodano y Carlos Zamora".Y entre los nueve miembros de la Direccion Nacional del Frente Sandinista, uno venia del MCR: Luis Carrion. Comunidades similares a la del barrio de Riguero se formaron en diversos barrios de Mangua, como la que se integro entre los pobres del barrio de Don Bosco. Donde estaban Carlos Carrion, Juan Carlos Herrera, Jose Daniel Garcia, Carlos Zamora y Gabriel Cardenal, entre otros"[254].

La vinculacion de los catolicos y **el FSLN**

La vinculacion del FSLN con el clero progresista fue clara a partir del ano de 1970, en enero la GN descubrio una casa de seguridad del FSLN en el barrio del Eden en Managua, el sacerdote Francisco Mejia trato de intervenir como mediador para que meran respetadas las vidas de los Sandinistas detenidos, esto motivo la ira de la dictadura, decretando la detention y tortura de dicho sacerdote. Ante tales hechos la jerarquia catolica de Managua mostro total indiferencia. No asi las diocesis de Matagalpa y Leon quienes protestaron energicamente por la violation a los derechos civiles del padre Mejia, se sumaron a dicha protesta el Sindicato de Intelectuales Cristianos de la UCA y La Asociacion Nacional del Clero. A partir de ese momento hubo una division muy evidente al interior de la Iglesia catolica, por una parte el clero progresista comprometido con los problemas politicos y sociales del pueblo, se identified aun mas con el programa de lucha del FSLN, mientras la otra fraction del alto clero se vinculo mas a la dictadura.

Dentro de este contexto tuvo tambien gran signification el conflicto estudiantil de la UCA inspirando en los "documentos de Buga"[255], escritos que abundaban sobre las crisis de las universidades catolicas

[253] Cardenal Fernando. Sacerdote en la revolution, pp. 195-196.
[254] Ibid., p. 208.
[255] Documentos de Buga, escritos que reciben ese nombre debido a que tuvieron su origen en la comunidad teologica del municipio colombiano de Guadalajara de Buga, situado al oriente del Departamento del Valle del Cauca.

latinoamericanas. El Centro Estudiantil de la UCA (CEUCA) emprendio un estudio reflexivo que llevo, por primera vez desde su fundacion al cuestionamiento del proyecto de orientation desarrollista, exigiendo una reforma universitaria integral.

El movimiento estudiantil fue en aumento y sus demandas que al principio eran muy particulates sobre el mejoramiento del nivel academico de la UCA y la reestracturacion del proyecto academico, lograron trascender a planteamientos mas generates de orden claramente politico.

Los estudiantes plantearon su conception academica y libertadora de universidad y, lo que fue muy significativo, descubrieron una nueva forma de lucha politica, a traves de la toma de los templos. Junto con algunos sacerdotes e intelectuales, los estudiantes denunciaron lo injusto del sistema socioeconomico. Tambien protestaron por las frecuentes violaciones a los derechos humanos, demandaron el cese de la violencia y la tortura contra el pueblo indefenso. Asimismo exigieron la libertad de estudiantes y militantes del FSLN, demandando ademas la liberacion de todos los prisioneros politicos.

La valentia de este movimiento estudiantil fundamentalmente catolico, transformo los templos en verdaderos bastiones de lucha a favor del pueblo nicaraguense. El movimiento tambien organizo importantes encuentros y seminarios sobre diferentes terras: teologia de la liberacion, realidad nacional, revolucion cultural y mision de las universidades catolicas en America Latina, asi como estudiantes y revolucion.

Desde la toma de la casa de Jose Maria Castillo en diciembre de 1974,[256] los catolicos de las comunidades de base, y los movimientos eclesiales se sintieron crecientemente identificados con los ideales del FSLN. Bastantes jovenes catolicos pasaron a la clandestinidad, asi como otros colaboraron de diversas maneras: prestando la casa para reuniones, trasladando armas, sirviendo de correo u ocultando a los guerrilleros.

Cabe mencionar la experiencia de la diocesis de Esteli, ubicada en el departamento del mismo nombre, al norte del pais, region que en la decada de los anos sesenta del siglo pasado, presentaba un profundo atraso socioeconomico, cuya poblacion era mayoritariamente rural y reducidos

[256] El 27 de diciembre de 1974, un comando del FSLN integrado por diez hombres y tres mujeres, dirigido por Eduardo Contreras y German Pomares tomaron la residencia de Jose Maria Castillo, miembro prominente de la burguesia, en diversas ocasiones ministro de Estado y amigo personal de la familia Somoza. En la casa mencionada se ofrecio una fiesta en honor del embajador estadounidense Turner Shelton, principal objetivo del asalto, quien se retiro minutos antes del ataque. Sin embargo, el comando logro mantener un buen niimero de rehenes, somocistas de alto rango. Para mas informacion consultar Frente Sandinista. Diciembre victorioso, Diogenes, 1979. Tambien Monroy Garcia, Juan Jose. Op. cit, pp. 71-73. Wheelock Roman, Jaime. Frente Sandinista: hacia la ofensiva final, Ciencias sociales, 1980.

nucleos semiurbanos. La diocesis de Esteli fiie creada el dia 17 de diciembre de 1962, a partir de la division del vasto territorio de la diocesis de Leon. Notandose de inmediato la influencia del Concilio Vaticano Π, a traves de la direction del obispo Mons. Clemente Carranza y Lopez[257], quien tambien trato de llevar a la practica las tesis de la Conferencia de Medellin. Colaboraron con esta diocesis un grapo de jovenes sacerdotes, religiosas, y laicos que asumieron un fuerte compromiso social y estuvieron dispuestos a participar en las luchas populares.

Cabe destacar que a partir de 1977 el padre espanol, Gaspar Garcia Laviana[258] misionero del Sagrado Corazon tomo las armas uniendose al FSLN, hasta que cayo en combate el 11 de diciembre de 1978 en el Frente Sur, cerca de la frontera con Costa Rica. Este sacerdote asturiano expreso con frecuencia su desacuerdo con la opresion de los campesinos pobres y su marginacion de la sociedad a traves de varios poemas, asi como otros escritos en prosa. Como consecuencia de sus criticas y sus denuncias sobre la corruption y las injusticias del regimen, fue acusado de ser simpatizante comunista.

Garcia Laviana trabajo activamente ayudando a los Sandinistas, sirviendo en muchas ocasiones como correo, tambien transporto gente, pero sobre todo, educo a los campesinos para que tuvieran conciencia y fueran capaces de comprender la situation de exploration en la que se encontraban. Fue influido por las ideas de la teologia de la liberation, doctrina que ubicaba como lugar preferencial la action pastoral a favor de los pobres. Finalmente tomo las armas, cuando comprendio que los cambios pacificos no modificaban sustancialmente las terribles condiciones, que se percibian todos los dias en el pueblo de Nicaragua. Se decepciono profundamente de la jerarquia catolica, que habia fracasado en su discurso a favor de los pobres y oprimidos. Aunque nunca simpatizo con la violencia, vio en ella el unico medio para que los pobres fueran liberados de la opresion.

[257] Mons. Clemente Carranza y Lopez nacio el 23 de noviembre de 1905, en Nandasmo, Masaya. Fue nombrado como primer Obispo de la diocesis de Esteli el 10 de enero de 1963, cumpliendo estas funciones hasta el 26 de julio de 1978. Murio el 2 de agosto de 1978.

[258] Gaspar Garcia Laviana, nacio en 1941 en Les Roces, (San Martin del Rey Aurelio), pueblo situado en la regi6n espafiola del Principado de Asturias. Fue ordenado sacerdote en 1966, En 1969 emigr6 a Nicaragua para trabajar como misionero en Tola. Alii trabajo con los campesinos, tomando contacto intensamente con las dificultades que afrontaban, con frecuencia visitaba a los enfermos. Critico duramente la practica del secuestro de las jovenes que posteriormente eran obligadas a ejercer la prostitucion, secuestros que eran amparados por la GN del dictador Anastasio Somoza.

Comentarios finales

La jerarquia catolica en America Latina -salvo honrosas excepciones, como los obispos que asumieron un compromiso con la teologia de la liberacion- ha estado ligada a los intereses economicos y politicos de las oligarquias locales, asi como los intereses de los grandes capitales trasnacionales. El conservadurismo que ha profesado esta jerarquia es compartido regularmente por las politicas asumidas por el Vaticano.

La teologia de la liberacion comprendio los problemas de marginacion y pobreza de los grupos sociales oprimidos en America Latina, asumiendo un compromiso de transformacion de la sociedad en la region. Sus postulados pretendian transformar el conservadurismo tradicional de la iglesia catolica.

La influencia ideologica y politica de la iglesia catolica, sobre los estados en America Latina a traves de la historia, ha tenido variaciones, en algunos momentos cuando su influjo fue determinante, asumio decisiones conjuntamente con los gobiernos locales, en otros tiempos cuando me exciuida, sus criticas raeron mordaces y radicales, tratando siempre de lograr protagonismo y mayor ascendencia.

La dictadura somocista perdio hegemonia y consenso, a partir de mediados de la decada de los setenta del siglo pasado, la iglesia catolica comprendio la necesidad de transformar el regimen, no obstante la jerarquia nunca compartio el proyecto radical de los Sandinistas, sus propositos seguian ligados a los intereses economicos de las familias pudientes, principalmente conservadoras.

En los momentos de mayor efervescencia revolucionaria, entre octubre de 1977 y julio de 1979, el pueblo nicaragtiense se unio vigorosamente alrededor de la lucha contra la dictadura. La mayoria de este pueblo era explotado y oprimido, como consecuencia desplego su enorme creatividad insurreccional, aunque fue terriblemente reprimido por el somocismo. Al mismo tiempo, la mayoria de este pueblo era catolico y creyente, con mayor o menor conciencia de lo que significa ser catolico y pertenecer a una Iglesia. Uno de los fenomenos mas significativos del proceso sandinista fue la masiva participation de los cristianos en una lucha revolucionaria de liberacion nacional.

Doctor en Estudios Latinoamericanos Juan Monroy Garcia es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico.

Доктор по изучению Латинской Америки Хуан Монрой Гарсия - профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико.

2.4. Nostalgia de Absolute. De la religion a la laicidad (Nunez Villavicencio, Herminio)

2.4. Ностальгия по Абсолюту. От религии к светскости (Эрминио Нуньес Вильявисенсио)

Resumen. En estas lineas me propongo exponer, de manera breve, como en el ocaso de la fe religiosa, el hombre ha sentido la necesidad de crearse sustitutos que le den seguridad, pero que se han revelado limitados y hasta prepotentes, de los que necesita liberarse.

Резюме. В тексте, который следует ниже я пытаюсь кратко изложить как на закате религиозной веры человек ощущает потребность в создании суррогатов веры, которые дали ему безопастность, но которые также выявили границы надменности, от которых следует освобождаться.

Introduction

Se ha senalado que tantas producciones del arte, sobre todo de la musica y de la literatura romanticas traducen la doctrina teologica de la caida del hombre, del pecado original y de la redencion final a terminos sociales e historicos. Desde el siglo XX esto lo constatamos con mayor frecuencia en el septimo arte, lo que indica una o tal yez la mayor de nuestras necesidades mas sentidas y, tambien, constata la notoria decadencia del papel que de muchas maneras han tenido los sistemas religiosos en el mundo occidental.

Algunos consideran que esta decadencia se origina,con el inicio y el desarrollo del racionalismo cientifico que en occidente seftala la conclusion de una vision teocentrica de la realidad; tambien se ha dicho que una causa importante de este ocaso es la Ilustracion por su secularismo y escepticismo explicitos, que conllevan sus ironias sobre las supersticiones que las iglesias se esforzaban por mantener vivas; otros de los motivos mencionados son teorias como la darwinista y tambien el desarrollo de las tecnologias modernas de la revolucion industrial. Sea como sea, lo inocultable es que las creencias religiosas sistematicas ya no gozan del lugar que habian obtenido durante mucho tiempo; lo que no implica olvidar que las iglesias y las corrientes cristianas organizaron en gran medida la vision occidental de la identidad humana, configuraron una explicacion de nuestra funcion en el mundo y sus practicas y simbolismo perfilaron de manera durable y profunda nuestro modo de ser cotidiano, desde la desaparicion de las visiones griega, romana y prehispanica en el caso de nuestro pais. Por varias razones la explicacion religiosa de la realidad fue perdiendo

control sobre la vida cotidiana y la sensibilidad . Su practica continue, pero en gran parte como mera convencion social, en encuentros descentrados de su fmalidad original y convertidos mas bien en una especie de cortesia o correspondencia con quien el individuo siente tener un compromiso. En la asistencia a actos religiosos que podemos observar en nuestros dias, notamos que se trata, para los mas de los participantes, de reuniones formales, habituales o algunas veces tambien ocasionales, en que no existen mas las fuentes vitales ni la conviccion doctrinal y trascendente que otrora traslucia en los individuos y comunidades.

Pero donde existe un vacio surgen nuevas energias y practicas que sustituyen a las antiguas. La descomposicion de las religiones, principalmente de la cristiana en nuestro mundo occidental dejo en desorden las percepciones esenciales de la justicia social, del sentido de la historia, de las relaciones entre la mente y el cuerpo, del lugar del conocimiento en nuestra conducta moral que hace posible la convivencia y, para decirlo de manera breve, de aquellas cuestiones de cuya resolution depende la coherencia de la vida del individuo y de la sociedad.

I

En los siglos XIX y XX aparecieron sistemas o credos sustitutos que en realidad han funcionado como Utopias o mitos, en cuanto estan alimentados por la pretension de lograr lo absolute Buscan apagar el deseo con las posibilidades de este mundo y explicar la condition humana en la historia, tienden a dilucidar el sentido de la vida. En este orden de ideas, estas quimeras elaboradas en los ultimos siglos en occidente, intentan Uenar el vacio dejado por la decadencia de la vision cristiana, caida que inicia paulatinamente con las ideas del Renacimiento, declino de una teologia cuya estructura, aspiraciones y modo de operar eran fundamentalmente de gran impacto en el creyente, por su estrategia y por sus efectos. Pero resulta que los principales movimientos, los grandes planteamientos y gestas de la imagination que han tratado de sustituir a la religion, casualmente terminan siendo muy semejantes a las iglesias y a las visiones que buscan reemplazar. No obstante, podemos admitir que todavia en nuestros dias el neoliberal a

[259] Ya minada por el racionalismo y el punto de vista cientifico-tecnologico, la religion organizada se demostro impotente y realmente corrupta, por ejemplo, frente a la masacre de la Primera Guerra Mundial y frente a los terrores totalitarios y genocidas despues. Esto es algo que no se dice con frecuencia de forma suficientemente clara. Quienes se dieron cuenta de que la misma iglesia bendecia al asesino y a la victima, cuando se supo que las iglesias se negaban a hablar con claridad y desplegaban, bajo el peor terror que jamas azoto al hombre civilizado, una politica de culpable silencio, quienes conocen estos hechos no se sorprenden de la bancarrota que sufre la vision religiosa institucionalizada, que a lo largo de la historia ha sido ambigua en casos como los mencionados, pero encarnizadamente duefla del mas alia.

ultranza, el marxista convencido, el psicoanalista ortodoxo, el antropologo estractural y su colega en la teoria literaria, se sentirian ultrajados al escuchar que sus planteamientos, las explicaciones de sus respectivos objetos de estudio son quimeras, mitologias y construcciones alegoricas en cuanto pretenden lograr lo que pretendian ofrecer las visiones de la realidad que han sido reemplazadas.

Las caracteristicas y gestos mas sobresalientes y recurrentes de los sustitutos que se han dado en los ultimos siglos reflejan directamente las condiciones propiciadas por la decadencia de la religion que conlleva principalmente una nostalgia de absolute profundamente arraigada o muy probablemente connatural a los humanos. Tenemos siempre hambre de mitos y, al parecer, mas ahora que en otros tiempos, deseamos con vehemencia explicaciones contundentes, anhelamos una luz con garantias en el horizonte, cuando todas las que hemos tenido se han revelado inconsistentes.

Uno de los mitos que surgen a partir del Renacimiento -mito en el sentido que se le presenta de manera vaga y que en este trabajo subraya su condition de sustituto y su caracter cuasi-religioso- es el de cientificidad, que aim campea como paradigma del conocimiento, como unica verdad. Desde el Renacimiento hasta finales del siglo XIX vemos que continua el axioma de que el progreso humano esti totalmente imbricado con la persecution de los hechos y con la aplicacion o explication de esa persecucion en las artes, en las humanidades, en las ciencias y en la tecnologia. Hubo la conviction en el siglo XVIII, en la Ilustracion, de que mediante el uso correcto del raciocinio la humanidad alcanzaria la verdadera sabiduria y la felicidad. En general, el pensamiento cientifico que cobro fuerza a partir de ese siglo, abogaba por la plena libertad intelectual, buscaba rescatar a la humanidad del oscurantismo religioso. Se abandono la especulacion metafisica para hacer hincapie en la investigation cientifica.

En ese contexto surge la figura del intelectual moderno, cuya funcion e influjo en la sociedad no se toma en cuenta sino a partir de la Revolution Francesa. En la epoca moderna se considera que los intelectuales desempenan el importante papel de obtener legitimidad y vigencia para las ideas. Son tambien los propagadores de conocimientos y de valores utiles y, al cumplir esta funcion operan como una especie de conciencia, de modo que son vistos como guardianes de valores para su sociedad. La defmicion de intelectual que ofrece Julien Benda en su libro *La traicion de los intelectuales* (1928), parece demasiado estrecha e idealista, pero su argumentation en pro de la obligation del intelectual de adherirse a valores absolutes y de decir la verdad con independencia de las consecuencias materiales es poderosamente atractiva. El deber del intelectual, dice Benda,

"es precisamente establecer una corporation cuyo culto exclusivo consiste en la justicia y la verdad, en contraposition a las gentes y la injusticia a la que estan condenadas por sus religiones terrenales"[260] En escritos de Noam Chomsky tambien hay ecos de la acusacion de Benda a los intelectuales por haberse vendido.

Con los autores de *La ideologia alemana* se da un giro en la conception de esta funcion, sostienen que cosas tan sublimadas como las ideas, la conciencia y la metafisica no pueden sostenerse plenamente sin evaluar la politica, la sociologia y la economia. Marx y Engels no mencionan el termino, pero consideran que el intelectual es, o bien, alguien involucrado en la propagation de ideas que parecen ser independientes de la realidad social, o bien, como ellos, alguien dedicado a mostrar las relaciones entre las ideas y la realidad social. De modo que hay intelectuales conservadores y revolutionaries. Quienquiera que desppje a las ideas de su distancia trascendental esta alentando verdaderamente una transformation revolucionaria en el statu quo. Consecuentemente, la contienda entre los dos tipos de intelectuales se da principalmente en el dominio ideologico. Un celebre estudio posterior de esta funcion: *Ideologia y Utopia* de Kart Mannheim, atribuye claramente al intelectual el papel de desenmascarar las ideas.

Gramsci decia que los intelectuales son normalmente de dos tipos: los organicos, vinculados con una clase social emergente a la que preparan el camino para la conquista, y los intelectuales tradicionales, que mantienen los procesos consuetudinarios mediante los cuales se producen las ideas. Pero sostiene que hasta cierto punto todos los que realizan esta funcion son organicos, porque los maestros de escuela, por mencionar un caso, desempenan una funcion social hasta el punto de que legitiman inconscientemente el statu quo al que sirven.

Desde Gramsci, el analisis del papel de los intelectuales ha ocupado una position central en los estudios del estado modemo laico post-industrial. Se podria decir que estos traficantes de ideas aparentemente han venido a ocupar el papel del sacerdote o del hechicero en epocas mas alejadas.

П

Pero al pasar de las explications espurias de la teologia y las esteriles tecnicas del ritual a la comprension cientifica, el hombre debio haber logrado no solo inmensas ganancias materiales, sino que tambien debio haber satisfecho, al menos en parte considerable sus ardientes deseos de verdad de su espiritu. Desde esta vision centrada en la razon y la ciencia, perspective que se extiende desde Jefferson hasta avanzado el siglo XX, el desarrollo cientifico debio satisfacer de una forma que sobrepasara con

[260] Cfr. Arnaldez, Roger, Grammaire et theologies chez Ibn Hazm de Cordove, Parris, Vrin, 1956, p. 2.

mucho lo que habia logrado la religion revelada, debio apagar las aspiraciones del hombre en cuanto a orden, belleza y probidad moral. Lo que constatamos es que la busqueda desinteresada de la verdad en el sentido en que Descartes y K. Popper la comprendian -sujeta a falsacion, a la praeba experimental, al imperativo de la logica- no es un universal. Hay amplio consenso en que la busqueda desinteresada de la verdad abstracta es especifica de cada cultura, su historia es relativamente breve y tiene una geografia propia. En nuestro caso se trata de un fenomeno del Mediterraneo oriental que a su vez fortalecio la propia tradition cientifica e intelectual de occidente. Este portento initio en Asia Menor, en Grecia, en alguna parte alrededor del siglo VII o quizas a comienzos del VI a. C. De modo que lo que se entiende por objetividad, la vision cientifica, las funciones fijas, la logica misma no son ni neutrales ni eternas, sino que expresan una vision del mundo, una estructura economica de poder, los ideales politicos de una clase y, en particular en nuestro caso, de la burguesia occidental que se esta fundiendo con la global. El concepto de una verdad abstracta, de un hecho objetivo ineluctable, es en si mismo un anna en la lucha de la vida.

El recradecimiento de grandes errores y terrores politicos y la vuelta a las tecnicas de la mentira, la tortura y la intimidation, que a finales del siglo XVIII y en el XIX se habian considerado ingenuamente como pesadillas disipadas para bien de la humanidad civilizada, demostraron la insuficiencia de la Ilustracion y de la razon secular. Voltaire tuvo la firme- conviction de que la tortura y la violencia en general nunca volverian a ser instramentos politicos para el hombre occidental. Sabemos, en cambio, que ni siquiera se ha dado esta posibilidad de que volvieran, puesto que nunca se fueron. El contrato humanista liberal ha sido dejado a un lado. Ese pacta que suscribe el pensamiento occidental desde Jefferson, Voltaire y otros,, ha quedado varado en alguna parte y solo lo conocemos como proyecto. El impacto de este fracaso ha dejado, sin lugar a dudas, huella destructiva en la psique occidental, marca que nos permite entender las irracionalidades, las supersticiones, el escapismo infantil, el abandono hedonista y las farsas que son un rasgo tan llamativo pero tambien inquietante del clima emocional y del estilo de vida vigente.

Los cultos a la insensatez, las histerias organizadas, el oscurantismo que se ha convertido en peculiaridad tan importante de la sensibilidad y la conducta occidental durante las ultimas decadas, pueden ser vistos como comicos y triviales; pero indudablemente tambien representan una ausencia de madurez y una auto-degradacion, que son, en esencia, tragicas. Como en el "Viejo marinero" de Coleridge, o en el "Anillo" de Wagner, de manera semejante, en el arte mas reciente nos Uega con vivo terror la penetrante sensation de abandono. El sentimiento occidental de fracaso, de avanzado

caos sociopolitico, ha provocado tambien una reaction contra el centralismo etnico y cultural que marca al pensamiento europeo, especialmente al anglosajon, desde la antigua Atenas hasta el periodo de las primeras decadas del siglo XX. La suposicion de que la civilization occidental es superior a todas las demas, de que la filosofia, la ciencia y las instituciones politicas de esta cultura estan manifiestamente destinadas a dominar y transformar el globo, no es ya evidente pot si misma. En nuestra vida diaria, en el lenguaje cotidiano y en la imagination rutinaria nos servimos todavia, aunque casi siempre de manera mecanica, de la burda y rapida vision dualista que distingue tajantemente entre cuerpo y mente, como se ha distinguido hasta la casi exclusion de uno u otro de los componentes de la polarization razon-sentimiento, porque hemos supuesto nuestra capacidad analitica como capaz de lograr la objetividad definitoria. Con frecuencia recurrimos, sin analizarlas, a categorias como psiquico y fisico, mental y corporal, innato y adquirido, engreidos en la consistencia de nuestro proceder, pero sucede que no hacemos otra cosa sino movernos, y a veces con soberbia, en los esquemas disociadores del pensamiento moderno (cartesiano) de cuyos endebles flancos nos damos cuenta nosotros mismos, porque cuando nos tomamos la molestia de reflexionar, de sopesar la evidencia, entonces constatamos que ese tosco dualismo no mnciona como se ha supuesto, y que muchas veces categorias que se suponian tan claras y distintas son desesperadamente difusas, indistintas las unas de las otras, al menos en parte; o descubrimos que se pueden considerar zonas intermedias entre ellas, advertimos que hay modos de interaction y determination reciproca en un numero apabullante de casos. Hoy nos damos cuenta de que, por ejemplo, la capacidad de sugestion actiia sobre el dolor, que no es tan facil hablar de identidad... En todas partes, el viejo divorcio de carne y espiritu esta cediendo el paso a la metafora mucho mas compleja de un continuum y, al parecer, la ferviente confianza depositada en las capacidades humanas de saciar la nostalgia, el hambre de absolute, no ha podido ir mas alia de lo que habian logrado los mitos y los relatos. Ciertamente la era moderna ha conseguido portentos sin los cuales no podriamos entender el mundo actual y vivir como vivimos, pero la nostalgia persiste. Esos hallazgos se presentan solo como parciales y pueden formar parte de una programacion especifica e interesada que crea espejismos para muchos. La objetividad cientifica no ha resultado como se pensaba, y algunos de nuestros conocimientos, de gran importancia, por cierto, no presentan el estatus que se ha considerado cientifico; los modelos y conceptos freudianos, por mencionar un caso, son imagenes, escenas, metaforas ciertamente cautivadoras, pero estan ancladas no en un cuerpo de hechos que se pueden demostrar cientificamente, son mas bien aportacion prmcipalmente de la perspicacia individual de su

fundador en circunstancias locales. Como dice George Steiner "sus verdades son de orden estetico, intuitivo, como las que encontramos en la filosofia y la literatura"[261]. De modo que la obsesion occidental por el analisis definitorio, por la clasificacion de todas las formas de realidad, llega a ser, en si misma, un modo de sojuzgamiento, de dominio tecnico y psicologico. El pensamiento analitico puede resultar, en fin de cuentas, una adulteration y destruction fatal de la vitalidad de su objeto.

Osvaldo Spengler en su libro *La decadencia de occidente,* sostiene que la cultura occidental , pasada ya su etapa creadora, esta condenada a la destruccion. Su tesis parte de una comparacion de la civilization moderna con la del mundo greco-romano; dando un giro a la vision de Vico, senate que las civilizaciones nacen, crecen, degeneran y mueren en un ciclo definido e inevitable[262].

Tanto Vico como Spengler nos hablan de decadencia, aunque el primero todavia de una manera confiada en la regeneration, y el segundo de forma pesimista y terminante. Un vision reciente parece retomar a Nietzsche cuando en *La genealogia de la moral* y en *La voluntad de poder* perspicazmente dice que las acciones del hombre son fundamentalmente actos de poder, incluidos los textos. En el siguiente apartado hare mention de como en el general desconcierto de las circunstancias se tiende facilmente a evadir la realidad, conformando mundos propios, pretendidamente autonomos, en los que buscamos establecer un sentido. Me referire a un caso actual del ambito de la literatura.

[261] Steiner, George, Nostalgia del absolute, Madrid, Siruela, 2007, p. 40.

[262] A lo largo de *Principles de ciencia nueva,* Vico dice que cualquier anitlisis, sin mediation, de los hechos concretes de la historia, examen que no esta al alcance del filosofo (Descartes) ni del filologo (Erasmo), revela un principio o fuerza de ordenacion interna en el seno de lo que, de otro modo, serian solo conjuntos de acontecimientos desorganizados. Para este historiador la mente es el sistema de frenos que contiene a la siempre acelerada irracionalidad del comportamiento humane De cada ejemplo de locura de los hombres, dice, se deriva una consecuencia que actua contra la interaction inmediata del ser humano y que parece estar dictada por la mente, cuyo proposito final es el de preservar la raza humana. ^Como? Asegurandose de que la historia continue repitiendose a si misma segun un determinado curso fijo de acontecimientos. Asi, las relaciones sexuales entre hombres y mujeres dan lugar al matrimonio, la institution del matrimonio da lugar a las ciudades, la batalla de los plebeyos da lugar a las leyes; el pueblo en conflicto con las leyes da lugar a la tirania, y la tirania desemboca finalmente en la capitulation ante potencias extranjeras. A partir de esta postrer degradation comenzara un nuevo ciclo que nace de la degeneraci6n absoluta del ser humano en el salvajismo. Esta es la vision de los "corsi" y "ricorsi" que no dependen propiamente de la decision humana, pero que es titil como forma de mostrar que la historia y la realidad tratan de la persistencia humana, y no de la originalidad divina. La repeticion es algo que sucede en la realidad, ya sea en el ambito de la accion humana (dominio de los hechos) o dentro de la mente mientras inspecciona el dominio de la accion. Ciertamente la repeticion vincula la razon con la experiencia en brute.

Si el conocimiento es poder, esta asercion lleva a решат que el hombre depredador tambien se hace de sus verdades, Nos mueve a imaginar que tal vez no se hubiera dado el pensamiento especulativo tan celosamente defendido si alguien o algunos no hubieran dispuesto del tiempo libre necesario para dedicarse y consagrar voluntad y energia a sus ambiciones, a cuestiones no directamente relacionadas con la supervivencia personal y economica. Al parecer, la busqueda de la verdad es desde el principio una verdadera persecution que conlleva elementos de caza y de conquista. En uno de los *Didlogos* de Platon se encuentra un caso ilustrativo que viene al caso recordar: se menciona que al final de una muy dificil demostracion logica, los discipulos y la multitud, saltan, se ponen de pie y lanzan un incontenible grito, "jauuh!", el aullido que el cazador emite cuando ha acorralado a su presa.

Se puede decir que los origenes intelectuales de la teoria literaria, sobre todo en Europa, tenian caracter de insurrection. Esta surge ante la pesada hegemonia del determinismo y del positivismo, la universidad tradicional, la reificacion del "humanismo" burgues, las rigidas ftonteras entre especialidades academicas. En esas circunstancias la teoria de la literatura se proponia como una sintesis que convalidaba los mezquinos feudos en que se compartimentaba la produccion intelectual. Pero en tiempos recientes esta teoria, al menos en algunas de sus formulaciones estructuradas se ha replegado, se ha apartado del convulsionado mundo y acepta explicitamente el principio de la no-interferencia. De modo que la apropiacion de su objeto -como diria Althusser- es no apropiarse de nada que sea mundano, circunstancial o este socialmente contaminado. ^Nueva version del arte por el arte? En fechas recientes la "textualidad" es el objeto desinfectado y mistico de la teoria literaria.

Quienes participan en esta nueva orientation consideran que la textualidad tiene lugar, aceptan que es un producto, pero la ven como obra de nadie ni de ninguna epoca. En esa teoria literaria se ha aislado la textualidad de las circunstancias, los acontecimientos, las sensaciones fisicas que la hicieron posible y que la vuelven inteligible como produccion humana. En opinion generalizada, en cambio, los textos son de este mundo, salvo aquellos que son fundamento de las religiones; el resto de ellos son hasta cierto punto acontecimientos, incluso cuando parecen negarlo, son parte del mundo social, de la vida humana y de momentos historicos en los que se escriben y se interpretan. Al haber renunciado al mundo a favor de las aporias y las mirnaginables paradojas de un texto, la textualidad se ha creado su propio mundo en el que textos producen textos y no hay algo mas alia de este ambito de relaciones textuales. En la divulgation y obligation de la textualidad se ha

desairollado toda una jerga preciosista con sus impresionantes complejidades que oscurecen las realidades mas alia del texto.

Ante esta arbitraria vision de literatura uno se ve obligado a decir que la literatura no es el todo, mas bien es parte de algo en lo que realmente cobra sentido. Quiza una forma valida de imaginar el aspecto critico de la genesis estetica sea considerar al texto como un campo dinamico y no como un cumulo autosuficiente de palabras, porque este campo cuenta con un determinado rango de referencias, con un sistema de tentaculos y ramificaciones potencial y parcialmente reales hacia el autor, hacia el lector, hacia una situacion historica, hacia otros textos como ellos sostienen, hacia el pasado y el presente. Ahora nos parece claro, ademas, que en cierto sentido, ningun texto esta acabado, puesto que su rango potencial esta siempre ampliandose con cada lector adicional.

En Telacion a este topico se ha desarrollado una polemica entre Derrida y Foucault. Sus actitudes criticas son contrapuestas, aunque tambien tienen coincidencias. Foucault lamenta el hecho de que Derrida solo se ocupe de la lectura de un texto y que sostenga que este no es nada mas que lo que hay en el para el lector[263]. Mientras que para Derrida el texto es importante debido a que su estatuto es literalmente el de un elemento textual, pero sin ningun fundamento en la realidad -se trata de la *ecriture en abime* que consiste en reducir todo lo que pensamos que en el texto tiene cierto anclaje extratextual a una funcion textual, escritura que, segun declara en "La double seance", la critica ha sido tan incapaz de abordar-. Para Foucault, en cambio, el texto es importante porque habita en un entorno de poder que hace una afirmacion decisiva sobre la realidad, aun cuando ese poder sea invisible o este implicito. En pocas palabras, la critica de Derrida nos Ueva al interior del texto, la de Foucault dentro y fuera del mismo texto.

Ahora bien, ni Foucault ni Derrida niegan lo que los une, que es el intento comun de hacer visible lo que habitualmente es invisible en un texto, ambos buscan develar los diversos misterios, reglas y juegos de la textualidad. En el comienzo de "La farmacia de Platon", Derrida dice de la textualidad: "Un texto no es un texto mas que si esconde a la primera mirada, al recien Uegado, la ley de su composicion y la regla de su juego. Un texto permanece, ademas, siempre imperceptible. La ley y la regla no se esconden en lo inaccesible de un secreto, simplemente no se entregan nunca, en el presente, a nada que rigurosamente pueda ser denominado una perception"[264]. Decir que la intention y la integridad del texto son invisibles, es decir, que el texto esconde algo, significa tambien que el texto supone, afirma, encarna, representa, pero no revela inmediatamente algo,

Foucault, Michel. Histoire de la folie a l'age classique. Paris, Gallimard, 1972, pp. 583-603.
Derrida, Jacques. La diseminacidn, Madrid, Fundamentos, 1997, p. 93.

todo esto es repetir la doctrina gnostica del texto, con la cual estan de acuerdo Foucault y Derrida, aunque en modos bien distintos.

Foucault acepta que si bien el texto oculta algo, o que en el texto algo es invisible, y que ambas cosas pueden revelarse y afirmarse, si bien bajo otra forma, esto es asi principalmente porque el texto forma parte de una red de poder cuya forma textual es una fuerza deliberadamente velada que se encuentra bajo la textualidad y el conocimiento. Por tanto, el poder compensatorio de la critica consiste en devolver al texto cierta visibilidad. Derrida, por su parte, trabaja mas con el espiritu de una especie de teologia negativa[265]. Sus conceptos clave no son solo terminos que describen "la dissimulation de la texture", sino tambien conceptos cuasi-teologicos que gobiernan y operan en el dominio textual que ha inaugurado su obra.

Asi, los dos autores desafian a la cultura y sus formas aparentemente soberanas de actividad intelectual, sobre todo cuando estas fuerzas aspiran a la condicion de ciencia, estableciendo un metodo. Derrida se refiere continuamente a la metafisica y al pensamiento occidental; Foucault hace referenda a diversos periodos, epocas, epistemes..., aquellas totalidades que construyen la cultura dominante dentro de las instituciones que las controlan. Tanto Derrida como Foucault, ambos tratan de distinguir las entidades desafiadas y tambien de un modo un tanto persistente de des-definirlas, de rninar su estabilidad y su poder de gobierno. Pareciera que la obra de estos dos autores pretendiera reemplazar la tirania y la ficcion de la referencia directa - o lo que Derrida llama la presencia o lo trascendental significado- con el rigor y la practice de la textualidad ejercida sobre un fundamento propio prommciadamente excentrico. La desdefinicion y la autorreferencialidad son una respuesta comun al ethos positivista que aborrecen.

Al menos desde *De la gramatologia* Derrida ha abordado lo que ha denominado una forma de ecriture double, la mitad de la cual provoca una inversion de la dominacion cultural que este autor identifica en todas partes con la metafisica y sus jerarquias, y la otra mitad "deja detonar una escritura en el interior mismo de la palabra, desorganizando todo el orden recibido e invadiendo todo el campo"[266]. Esta escritura desequilibrada y desequffibrante esta destinada, segun Derrida, a senalar el pliegue decididamente desigual e indecidible que hay en su obra entre la descripcion de un texto al que deconstruye, y la promulgation de un nuevo texto con el que el lector debe verselas ahora. En Foucault, de manera similar, hay una "doble escritura" que el no nombra asi, dirigida a describir, mediante la representacion, los textos que analiza como discurso, archivo, enunciados y

Vease los primeros capitulos de *De la gramatologia,*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
Derrida, Jacques.Paris, Minuit, 1972, pp.57-58.

demas, y posteriormente destinada a presenter un nuevo texto, el suyo, que hace y dice lo que los textos descritos han reprimido. De manera que en ambos escritores se hace la diferencia entire lo que describen y hacen, distincion entre los mundos logocentricos y discursivos, por una parte, y la critica derrideana y foucaulriana, por la otra.

La insatisfaccion de Foucault con el hecho de que el sujeto sea causa de un texto y su recurso al invisible anonimato del poder discursivo y archivistico se corresponde curiosamente con la marca de la involuntariedad de Derrida. Importaria mencionar la influencia que han tenido en el pensamiento contemporaneo estos dos autores, seria una empresa extremadamente problematica, fuera del plan de este breve trabajo y fuera de mis posibilidades. Cierro esta mention senalando que para Foucault el discurso[26] no es una mera formalizaci6n del conocimiento; su objetivo es el control y la manipulation del conocimiento, lo que implica arrollar al sujeto o la voluntad individual, reemplazandolos por reglas de formacion discursiva, reglas que un solo individuo no puede alterar ni sortear.

Todo el procedimiento de Derrida, por su parte, consiste en mostrar, ya sea en la pretendida relation entre el texto critico y el original o en la representation del problema que plantea un texto, que lejos de que la critica consiga explicar todo mediante una representacion doble, siempre queda algo que se nos escapa, porque la escritura es una forma de huida de todo esquema concebido para paralizarla, retenerla, enmarcarla o hacerla perfectamente equivalente.

Para Foucault y para Derrida la textualidad es una categoria mas viable e interesante que aquella otra un tanto mortecina, impuesta por los rituales canonizadores de la critica literaria tradicional. Ambos parecen reaccionar contra la imposition y la apariencia, sin embargo, lejos de aceptar lo que dice Derrida, que la cultura occidental ha sobrevalorado el discurso trente a la escritura, principalmente en *Historia de la locura* y en La *voluntad de saber,* el proyecto de Foucault consiste en mostrar precisamente lo contrario, busca demostrar que, al menos desde el Renacimiento, la escritura no es ningun ejercicio privado de una libre voluntad escritural, sino mas

[26]7 No hay duda de que la contribution intelectual mas importante de Foucault se debe a la comprension que nos ofrece de como la voluntad de ejercer el control en la sociedad y en la historia, ha descubierto tambien un modo de vestir, disfrazar, enrarecer y envolverse sistematicamente en el lenguaje de la verdad, la distiplina, la racionalidad, el valor utilitario y el conocimiento. Y este lenguaje, con toda su naturalidad, autoridad, profesionalidad y asertividad, es lo que Foucault ha denominado discurso. La diferencia entre este y aquellos otros carnpos mas bastos pero no menos importantes del combate social, como la lucha de clases, es que el discurso elabora sus producciones, discriminaciones, censuras, prohibiciones y anulaciones en lo intelectual, en la base y no en la superestructura. El poder del discurso es tal que es, al mismo tiempo, el objeto de la lucha y el instrumento mediante el cual se desarrolla la lucha.

bien la activation de un tejido de fuerzas enormemente complejo, por el que un texto es un lugar entre otros lugares, incluido el cuerpo, en donde se llevan a cabo las estrategias de control de la sociedad.

Ambos autores, tras haber adoptado una situation y una position responsable, se ocupan de develar lo no dicho de las verdades institucionalizadas. Si los textos son una forma de actividad humana importante y decisiva, ambos autores los reconocen como creaciones del hombre con todas sus derivaciones y, como tales, no pueden dar lugar a la mera actitud contemplative o a un modo de lectura puramente tecnica que los recluya en su torre de marfil. Por el contrario, el estudio de la literatura, a pesar de algunas lecturas que circulan de Derrida, no puede quedar en el exclusivo territorio del texto, pues, si este es de algun peso, se desarrolla necesariamente junto a otros discursos, interrelacionandose en un espacio cultural muy polemico, en el que lo que ha importado es el significante, entendido como un acontecimiento que ha dejado rastros perdurables sobre el sujeto humano.

IV

Lo hasta aqui planteado hace pensar que sea en posiciones antiguas o recientes, en bastiones de derecha o de izquieida, en ambos lados de la controversia que es la experiencia de la vida, la divergencia entre la retorica de la teoria y las verdades de la practica es casi la misma. Abogamos en la teoria por aquello que en la practica nunca hacemos. El hombre ha formulado modelos o ideales religiosos que solo puede contemplar de lejos, ha ideado constituciones que si se pusieran en practica harian de la tierra el paraiso, construye teorias literarias que poco tienen que ver con los textos. Tenemos sed de perfeccion y de absolute, pero nuestra condicion es la humana, como humanos hemos creado ideales. En relation a este punto recuerdo el dialogo o debate entre el Cardenal Carlo Maria Martini y Umberto Eco sobre la cuestion <,en que creen los que no creen? -evento que segun la opinion publica de entonces (1996) no me conversation, porque no llegaron a comunicar-. Al finalizar dicho coloquio, Eco propone al alto prelado considerar la hipotesis de que el hombre aparecio en la tierra en un modo que aun no tiene explication, que llego casualmente, consignado a su condicion de mortal, condenado a tener conciencia de su imperfection; este hombre, para tener el coraje de afrontar la muerte, se convertiria necesariamente en animal religioso, constrairia narraciones que le dieran una explication y un modelo, una imagen ejemplar. Y asi, de tantas que ha logrado imaginar, algunas fulgurantes, otras terribles y otras mas pateticamente consoladoras, Uega el momenta en que tiene la fuerza, tanto religiosa como moral y poetica de concebir el modelo de Crista, el amor universal, el perdon de los enemigos y el ofrecimiento de la propia vida a

cambio de la salvacion de los otros. Si fuese un viajero —contimia Eco- que llega de lejanas galaxias y me encontrara con una especie de seres que ha logrado este modelo, admiraria subyugado tanta energia teogonica y juzgaria que esta miserable e infame especie que ha cometido tantos horrores, es una especie redimida por el solo hecho de haber logrado desear y creer que ese modelo sea verdadero.

Doctor en Filologia Herminio Nunez Villavicencio es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad A utonoma del Estado de Mexico.

Доктор филологии Эрминио Нунъес Вильявисенсио - профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико.

2.5. **Учение Златоуста о бедности и богатстве как попытка изменения коллективных представлений по данному вопросу** (Логиновский Сергей Сергеевич)

2.5. **La doctrina de Crisostomo sobre la pobreza y la riqueza como un intento de transformation de las representaciones colectivas sobre dicho fenomeno** (Loguinovski Serguei Sergueievich)

Резюме. Рассматривается учение святого Иоанна Златоуста (349-407) о богатстве и бедности. Своё учение по данному вопросу Златоуст раскрывает в ходе полемики с господствующими коллективными представлениями, согласно которым богатство есть благо, а бедность - зло. Златоуст же считает, что стремление к обладанию богатством и избеганию бедности не должно занимать не только первые позиции в перечне финальных ценностей, но и вообще не должно присутствовать в нём. Максимум, чего заслуживает богатство - это быть в числе инструментальных ценностей, правильное использование которых является одним из способов достижения подлинной финальной ценности и цели - спасения.

Resumen. El autor analiza la doctrina de san Juan Crisostomo (349-407) sobre la riqueza y la pobreza. Sus ideas se expresan en una polernica con representaciones colectivas predominante en aquella epoca, segun las cuales la riqueza representa al bien y la pobreza al mal. Juan Crisostomo considera que la aspiracion a la posesion de la riqueza y la disminucion de la pobreza no debe ocupar los primeros renglones en los supremos valores y, en general, no debe estar presente. Lo que merece la riqueza es servir como valor instrumental, cuyo uso correcto es uno de los modos para alcanzar el valor maximo y la salvacion.

Такие заметные явления социальной жизни как богатство и бедность всегда имели большое значение для социальной мысли. Важнейшим аспектом этой, по сути, единой темы является явно или неявно выраженное представление **о** богатстве и бедности, доминирующие в тот или иной период в некоторой культуре, поскольку с отношения - положительного или отрицательного - к этим общепринятым представлениям социальные мыслители обычно начинают построение собственных учений об этих социальных явлениях. Класси-

ческим примером данного положения являются рассуждения о богатстве и бедности святителя Иоанна Златоуста (349^407), константинопольского епископа, одного из ярких представителей патристики, чьё социальное учение до сих пор является источником вдохновения для православных и католических мыслителей и, по этой причине, представляет для современной науки не только исторический интерес.

Златоуст жил в эпоху, когда Церковь оказывала огромное влияние на все стороны социальной жизни. В этой связи обращение к проблеме бедности и богатства имело не только теоретическое, но и большое практическое значение. Златоуст хорошо понимал, что усвоение его паствой христианских представлений о богатстве и бедности не будет успешным без предварительного освобождения от ложных (с его точки зрения) представлений об этих явлениях социальной жизни. Поэтому Златоуст уделяет сравнительно много внимания критическому анализу и опровержению существовавших в его время взглядов, оправдывающих богатство и осуждающих бедность.

Прежде всего, константинопольский епископ подвергает критике ошибочные (с его точки зрения) представления о происхождении богатства и бедности. Златоуст не соглашается с мнением тех, кто считал, что любое богатство и бедность происходят от Бога. Святителя не убеждает даже ссылка сторонников этого мнения на Священное Писание, в котором сказано: *богатство и нищета от Господа* (Сир. 11, 14) и: *моё сребро и моё злато,* и кому хочу, дам его (Агг, 2, 9). Златоуст отмечает, что в данном (далеко не единичном) случае читающие Священное Писание «примешивают» к нему свои «вымыслы», не учитывая контекст высказывания: когда, по какому случаю и для кого произнесены те или иные слова, что им предшествует и последует. Игнорирование всего этого, подчеркивает святитель, весьма опасно: оно практически всегда приводит к искажению смысла Писания, поскольку даже от «одной точки и от одного неправильного чтения (Писания) часто рождались многие нелепые мысли»[268].

Иллюстрируя это положение, Златоуст говорит, что слова «и кому хочу, дам его» не читаются в Св. Писании, но произвольно добавлены сторонниками теории божественного происхождения любого богатства. Оставшиеся же слова - *моё сребро и моё злато* — сами по себе не говорят о божественном происхождении любого богатства. Как считает Златоуст, анализ контекста, в котором существуют данные слова, говорит об обратном. Пророк Аггей, утверждает святитель, этими словами пытается показать находящимся в плену евреям, что восстанов-

[268] Иоанн Златоуст, сет. Беседы на первое послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 тт.: Т. 10 кн.1.-М, 2004. - С. 350.

ление разрушенного Иерусалимского храма не является невозможным делом (как казалось многим), ибо для Бога нет ничего невозможного. Соизмеряя свою речь с немощью слушающих его, пророк указывает на это всемогущество не в общем виде, но конкретизируя и приземляя: *моё сребро и моё злато,* «Я не имею нужды занимать у других, чтобы украсить дом Свой. В подтверждение этого он присовокупил: *будет слава храма сего последняя паче первыя* (Агг. 2, 10)»[269].

Переходя ко второму изречению - *богатство и нищета от Господа* (Сир. 11, 14) - Златоуст замечает, что и в этом случае необходимо учитывать «кто сказал упомянутые слова, когда и кому»[270]. С более совершенными слушателями Бог беседует более возвышенно и прямо, с менее совершенными - более приземлено, используя различные «чувственные» образы. Именно последнее, по мнению святителя, имеет место быть в случае с Сир. 11, 14: здесь, в Ветхом завете, Бог обращается к «иудеям, не знавшим ничего, кроме предметов чувственных, и по ним судивших о силе Божией»[271]. Поэтому Он и говорит о Своей способности делать людей как богатыми, так и бедными, что в глазах иудеев лучше всего свидетельствовало о величии Его силы. Однако, замечает святитель, возможность не означает необходимость: для Бога, как абсолютно свободного Всемогущества, не существует необходимости. Поэтому возможность для Бога кого угодно и когда угодно делать как бедным, так и богатым не предполагает, что именно Он делает всех богатых богатыми и всех бедных бедными. Точно так же, указывает святитель, говорится, что Бог *запрещали морю, и изшсушаяй е, и вся реки опусташаяй* (Наум. 1, 4) лишь как о возможности совершения подобных действий Творцом всего, а не как о чём-то актуально существующем.

Конечно, с точки зрения святых отцов в определенном смысле всё происходящее происходит от Бога, но происходит по-разному. Как пишет преп. Иоанн Дамаскин, участие Бога в жизни разумных тварей, в частности человека, бывает двояким: либо благоизволение, либо попущение. «По благоизволению Божию происходит то, что бесспорно - добро. По попущению же - то, что не является бесспорно добром»[272]. Происходящим от Бога в узком смысле слова следует считать только то, что происходит по благоизволению, ибо существования этого Бог хочет. Того же, что происходит по попущению, Бог не желает, по-

[269] Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 тт.: -Т.10. кн.1.-М.,2004.-С. 349.
[270] Тамже,с.350.
[271] Тамже,с.351.
[272] Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. - М., 1992, с. 69.

скольку «не хочет, чтобы явился порок, но не принуждает силою к добродетели»[273], по причине чего допускает.

Развивая собственную теорию происхождения богатства и бедности, святитель говорит о том, что и богатство, и бедность могут происходить как от Бога (что не исключает наличия определенных действий со стороны человека), так и быть результатом исключительно (если не учитывать попущение Бога) человеческой деятельности. Поскольку Бог и человек всегда участвуют в происхождении богатства и бедности, но участвую различно, более точно будет сказать, что первый вид богатства и бедности - праведный - созидается добродетельными действиями человека, сопровождаемыми благоизволением Бога. Именно такое богатство и бедность можно и нужно по мнению Златоуста называть происходящим от Бога. В качестве примеров праведного богатства, святитель указывает на ветхозаветных праведников: на Авраама, Иакова, Иова. Примерами праведной бедности, возникающей по Божьему благоизволению, святитель считает апостолов, которые строго следовали словам Христа, сказавшего им: *не стяжите злата, ни сребра, ни двою ризу* (Мф. 10, 9-10).

Второй вид богатства и бедности - неправедный - возникает в результате греховной деятельности человека и попускается Богом с определенными, Ему одному известными целями. Такие богатство и бедность по мнению Златоуста нельзя называть происходящими от Бога, поскольку Он не желает греха (результатом которого являются богатства данного вида) хотя и временно попускает его, храня свободную волю разумных существ. В самом деле, рассуждает святитель, «мы видим, что многие собирают великое богатство хищением, гробокопательством, чародейством и другими подобными способами, и, владея ими, даже недостойны жизни... Можно ли сказать, что это богатство от Бога? Нет. Откуда же? От греха»[274]. То же можно сказать и о неправедной бедности. «Когда, - задает святитель риторический вопрос, - какой-нибудь невоздержанный юноша растратит богатство на блудниц, на чародеев, или на какие-нибудь другие подобные прихоти, и сделается бедным, то не явно ли, что это произошло не от Бога, но от собственного его невоздержания? Так же если кто сделается бедным от праздности, если кто впадет в нищету от безрассудства, или от того, что предпринимал дела опасные и беззаконные,

[273] Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. - М., 1992. - С. 71.
[274] Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12тт.:-Т10. кн.1.-М.,2004.-С. 350.

то не совершенно ли явно, что никто из них и им подобных не введён в эту бедность Богом?»[275].

Как двояк источник богатства, так двояким может быть его использование. При этом наблюдается прямая зависимость между характером приобретения и характером использования богатства. «Приобретающие праведно, получив (богатство) от Бога, употребляют его согласно с заповедями Божьими; а оскорбляющие Бога в приобретении делают то же и в употреблении, расточая его на блудниц и праздных нахлебников, или закапывая и запирая, а не уделяя ничего бедному»[276]. Указанная связь праведного приобретения с праведным же употреблением, как и неправедного приобретения с неправедным употреблением не случайна. Она выражает суть святоотеческого подхода к богатству, согласно которому само по себе богатство не есть ни добро, ни грех. Добром и грехом является лишь направление воли человека. Закономерно, что человек, который в приобретении богатства не гнушался греховными, осуждаемыми Богом действиями, не гнушается ими и в их употреблении неправедно приобретенного: таков настрой его души, установка его сознания. Так же закономерно, что добродетельный человек последовательно чуждается греха, как в приобретении, так и в употреблении богатства. То же самое можно сказать и о бедности.

Говоря о происхождении богатства и бедности как таковых, как явлений социальной жизни человека святитель указывает на грех как их первопричину. До грехопадения люди «были выше всего телесного, жили на земле будто на небе, и, будучи в теле, не,терпели нужд телесных: не нуждались ни в крове, ни в доме, ни в одежде, и ни в чем другом подобном»[277]; поскольку «доколе не привзошел грех и преслушание, они были облечены вышнею славою»[278]. Только после грехопадения у человека возникают материальные потребности, приобретающие непропорционально большое значение в его жизни, нередко становясь главной и даже единственной целью жизни.

Может показаться, что подобное мнение противоречит тексту Св. Писания, ибо на первый взгляд устремленность человека к материальному миру задана согрешившему человеку самим Богом, а, стало быть, не может быть греховной. В самом деле, после грехопадения именно Бог говорит человеку: *за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, про-*

[275] Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 тт.: - Т. 10. кн. 1. - М, 2004. - С. 350.
[276] Там же.-С. 352.
[277] Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. - М, 1993. - С. 127.
[278] Там же.-С. 123.

клята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят (Быт.3, 17-17, 23). Сам Златоуст, объясняя эти слова Бога, говорит: «смотри как после преслушания у него [Адама - С.Л.] всё стало не так, как в прежней его жизни! Я, говорит [Бог - С.Л.], вводя тебя в этот мир, хотел, чтобы ты жил без скорби, без труда, без забот, без печалей, чтобы ты был в довольстве и благоденствии и не подлежал телесным нуждам, но был чужд всего этого и пользовался совершенной свободой. Но так как тебе не была полезна такая свобода, то я и прокляну землю так, что она впредь уже не будет, как прежде, давать плодов без посева и возделания, а только при большом труде, усилии и заботах; подвергну тебя постоянным скорбям и печалям, заставлю всё" делать с изнурительным напряжением, чтобы эти мучительные труды были для тебя всегдашним вразумлением вести себя скромно и знать свою природу. И это будет не малое или краткое время, но продолжится во всю жизнь твою»[279].

Однако, по мнению святителя, данное Богом повеление вовсе не предполагало необходимости всецелого обращения человека к материальному миру. Напротив, оно должно было своими тяготами и лишениями опытно показать человеку какую прекрасную жизнь с Богом в райском саду он потерял. И не только показать, но и подтолкнуть к исправлению, к стремлению возвратить потерянный рай. Поэтому Златоуст считает, что причину всецелого обращения человека к материальному миру необходимо искать не в Боге, а в самом человеке, точнее, в поработившем его грехе.

С точки зрения святоотеческой антропологии властвующий над человеком после нарушения заповеди грех расстроил гармоническое соподчинение составляющих его природы. До грехопадения, находясь в общении с Богом, дух человека господствовал над душой, а душа над телом, то есть, как и положено, высшее начало властвовало над низшим, увлекая его «горе», к своему Создателю. После же грехопадения, дух, оставшись без Бога, попал во власть низших начал - души и тела. В результате все интересы человека обращаются «долу», к земному материальному бытию, он становится плотским, ветхим. При этом отцы Церкви подчеркивают, что ни отдельные явления материального мира, ни материальный мир в целом не есть зло. Грехом является лишь

Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. -ML, 1993.-С. 152-153.

неправильное отношение к материальному миру характерное для ветхого человека, чрезмерное внимание, уделяемое миру, страстная привязанность к нему.

Несмотря на осуждение непомерной любви к чувственным вещам, святые отцы считают, что сама по себе любовь является благим врожденным свойством человека, образа Божьего, Который *есть любовь* (1 Ин. 4, 8). Как таковая любовь не может быть устранена из человеческого бытия, однако, как и всё в несовершенных, тварных существах, она может искажаться, направляться не на то, на что должна быть направлена по замыслу Творца. В нормальном состоянии любовь должна быть направлена на Бога и на окружающих человека людей. Так и было до грехопадения. В результате грехопадения человек отпал от любви к Богу и более всего, а иногда - исключительно, возлюбил самого себя. Г.В. Флоровский по этому поводу очень точно замечает, что ветхий человек характеризуется «эротической одержимостью собой, духовным нарциссизмом»[280]. Если до грехопадения человек не был отделен от Бога и ангелов, то после преступления, «заключившись в себе», человек начинает воспринимать и Бога, и ангелов, и даже материальный мир как нечто чуждое, внешнее, «объективное». Человеком овладевает греховная страсть себялюбия, которая, по мнению святых отцов, является одной из самых опасных страстей.

В свою очередь от страсти себялюбия, которая есть «матерь страстеи» , рождаются «три главнейших помысла: помысел чревоугодия, помысел сребролюбия и помысел тщеславия. От чревоугодия же рождается помысел блуда, от сребролюбия - помысел любостяжания, от тщеславия - помысел гордыни. Все остальные следуют за каким-либо из трёх: помыслы гнева, печали, памятозлобия, уныния, уныния, зависти, злословия и прочие. Эти страсти связывают ум с материальными вещами и удерживают его на земле, придавливая его к ней, словно тяжёлый камень, хотя по природе ум легче и стремительнее огня»[282]. Результатом этих помыслов является возникновение частной собственности, а значит и богатства (по крайней мере в том значении этого слова, из которого исходил Златоуст и его оппоненты). «В то время, когда Бог отовсюду собирает нас, - сокрушается Златоуст, - мы с особенным усердием стараемся разъединиться между собою, отделиться друг от

[280] Флоровский Г.В. Ночная тьма // Избранные богословские статьи. - М, 2000. - С. 204.
[281] Максим Исповедник, преп. Главы о любви // Максим Исповедник, преп. Творения в 2 кн.: Кн. 1.-М., 1993.-С. 108.
[282] Там же.-С. 128.

друга, образуя частное владение, говорить эти холодные слова: "Это твоё, а это моё »[283].

Касаясь этого вопроса более подробно, Златоуст говорит, что «сначала Бог не сделал одного богатым, а другого бедным, и, приведши (людей), не показал одному многих золотых сокровищ, а другого лишил этого приобретения, но всем предоставил для возделывания одну и ту же землю. Каким же поэтому образом, когда она составляет общее достояние, ты владеешь столькими-то и столькими участками, а ближний не имеет ни клочка земли?.. Согласимся впрочем даже и на то, что и он [первый обладатель собственности - С.Л.] не грабил, но владел золотом откуда-то из земли добытым. Что же из этого? Ужели богатство есть благо? Нисколько. Но оно и не зло, скажешь ты… Но разве это не зло, что один владеет тем, что принадлежит Господу, и что один пользуется общим достоянием? Не Божия ли земля и исполнения её? Поэтому, если наши блага принадлежат общему владыке, то они в равной степени составляют достояние и наших сорабов: что принадлежит Владыке, то принадлежит вообще всем… Следовательно, для нас предназначено скорее общее, чем отдельное владение (вещами), и оно более согласно с самою природою»[284]. Одним словом, по мнению Златоуста «гордость есть корень и основание богатства, и кто умеет жить скромно, тот не станет много заботиться о богатстве»[285]. Богатство, различные «знаки пышности» по мнению святителя не является необходимыми для поддержания жизни, но существует единственно для удовлетворения страсти гордости и себялюбия: «всё, что сверх нужды, излишне и бесполезно... Дом, более обширный, чем нужно, препятствует идти к небу»[286].

Говоря о том, почему благой Бог допускает существование и даже благоденствие неправедных богачей (что является частным случаем проблемы «почему благой Бог допускает существование греха»), святитель в качестве причины указывает именно на благость Бога. В самом деле, рассуждает Златоуст, если бы Бог сразу же уничтожал неправедных богачей, то они, не имея времени для изменения, были бы обречены в вечности на *тьму внешнюю,* в которой *будет плачь и скрежет зубов* (Мф. 8, 12). Однако *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8), Которая *хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1

Иоанн Златоуст, свт. Толкование на первое послание к Тимофею // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 т.: - Т. 11, кн.2. - М, 2004. - С. 705.

[284] Там же.-С. 704-705.

[2B] Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 т.: - Т.2, кн. 1. - М, 2005. - С. 33.

[286] Там же.-С. 35.

Тим. 2, 4). «Потому, - заключает святитель, - Он и терпит, призывая всех к покаянию»[28] . Конечно, Златоуст понимает, что не все грешники воспользуются возможностью измениться к лучшему. Для таких людей и существует *тьма кромешная.* Однако, многие грешники, не смотря на силу греха, всё же изменяют свою жизнь к лучшему, примером чего для Златоуста являются Закхей и Матфей. Последний не просто изменился, но стал апостолом и евангелистом, практически достигнув границ возможного для человека совершенства. Это было бы невозможно, если бы Бог не был благ и незамедлительно уничтожал грешников.

Кроме того, Златоуст постоянно подчеркивает, что с христианской точки зрения ни богатство само по себе не есть грех, ни бедность сама по себе не есть добро. «Не вино зло, а пьянство, так точно не богатство - зло, а любостяжание и сребролюбие. Иное дело сребролюбец, и иное - богач. Сребролюбец не есть богач»[288]. Во-первых, сребролюбец, сколько бы богатства он не имел, всегда нуждается (не объективно, а по своим субъективным, страстным представлениям) в ещё большем богатстве. Но нуждающийся не может быть назван богачом в подлинном смысле слова, даже если окружающие воспринимают его в качестве такового. Во-вторых, будучи порабощен страстью, сребролюбец не властен над своим богатством. Для него даже небольшое расходование богатства, не говоря уже о его полной утрате, страшнее смерти. В результате, по сути, он перестает быть хозяином собственного богатства, превращаясь в его охранника. «Только те владеют богатством, которые и употреблением его не дорожат и наслаждение им презирают»[289], подчёркивает Златоуст. Подлинно богат «не тот, кто приобрёл много, но тот, кто много роздал»[290], резюмирует святитель отличие между богатым и сребролюбцем.

Классическим примером так понятого богатого, по мнению святителя, является Авраам, владевший «богатством на пользу всех странников и имевших нужду. Когда пришли к нему три, как думал он, человека, то он заколол тельца и замесил три меры пшеничной муки; вспомни как он, сидя у ворот во время полудня, щедро и усердно разделял со всеми своё имущество, предлагая кроме имущества и телесное служение, и притом в такой старости; он… не считал своим ничего, даже собственного сына - по повелению Божию отдал и его; отдал

[287] Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12тт.:-Т.Ю. кн.1.-М., 2004. -С. 352.
[288] Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 т.: -Т.2, кн.1. - М , 2005. -С. 34.
[289] Там же, с. 37.
[290] Там же, с. 34.

вместе с сыном и себя и весь дом, когда поспешал спасти племянника, притом делал это не для приобретения имущества, но единственно по человеколюбию, так как, когда спасенные им сделали его распорядителем добычи, он отказался от всего, *от нити до ременя сапожного* (Быт. 14, 23)»[291]. Так владеющие богатством, по мнению Златоуста, достойны одобрения. Это говорит о том, что само по себе богатство и обладание им не есть зло, поскольку грех - всегда грех. Даже неправедно нажитое богатство может быть использовано в благих целях, примером чего является евангельский мытарь.

Конечно, это не значит, что богатство (материальные блага) есть безусловное добро, стяжание которого является необходимым условием спасения. Напротив, спасение возможно без богатства. Более того, для ветхого человека богатство является труднопроходимым испытанием, впрочем, не по присущим ему (богатству) свойствам, а по причине страстности, порабощенности ветхого человека грехом. 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 наиприятнейшими из чувственных вещей и при этом не отвращать ума от созерцания Бога, от песнопений Ему и молитв к Нему»[292].

Тем не менее, поскольку богатство, не будучи благом, всё же не есть и зло, избавление от него, как подчёркивает Златоуст, так же не является необходимым условием спасения. В подтверждение святитель указывает на слова апостола Павла (1 Тим. 4, 17) и Христа (Мф. 19, 21), в которых отказ от богатства квалифицируется как то, что не является необходимым требованием, а предоставлено свободной воле человека. «Поэтому и Павел говорил богачам не о бедности, но о смиренномудрии, как по немощи слушателей, так и потому что знал совершенно, что скромность скоро заставит их отказаться от гордости и заботы о богатстве»[293].

Добродетельному человеку богатство не мешает спасаться, а даже помогает. Точно так же у грешника бедность лишь увеличивает его

[2,1] Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 тт.:-Т. 10. кн.1.-М., 2004. - С. 351.

[292] Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамигской пагубы (главы 1-63) // Богословские труды. Сборник тридцать восьмой. - М, 2003. - С. 62.

[253] Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 т.: - Т. 2, кн.1. - М., 2005. - С. 34.

грех. Как отмечает Златоуст, всё дело в человеке: «как слабые тела терпят вред и от незначительных причин, так и низкие души; их губит не только бедность, но и богатство, не только печаль, но радость, и даже приятное более, нежели печальное... И как одержимые горячкой бывают недовольны всем, так и испорченные души от всего терпят вред... Зная это, - подытоживает святитель, - не будем избегать бедности и удивляться богатству, но будем устроять душу свою так, чтобы она была готова ко всему. Кто строит дом, тот заботится не о том, чтобы на него не лился дождь и не падали (солнечные) лучи, - это и невозможно, - но чтобы он мог вынести всё... Точно так будем поступать и с душой, будем стараться не о том, чтобы избегать бедности, или сделаться богатыми, но чтобы принимать то и другое безопасно для себя самих. Не заботясь о них, будем уготовлять душу пригодною и к богатству и к бедности»[294].

Все же, поскольку страстность является нормой для ветхого человека, постольку для него предпочтительнее бедность, поскольку она «заставляет быть воздержанным, а богатство часто доводит до великого зла»[295]. Вообще, замечает Златоуст, человек, «не ищущий богатства и умеющий легко переносить всё гораздо лучше, чем живущий всегда в богатстве... Во-первых, такой (человек) имеет опору спокойствия внутри себя, а не вне; как воин, полагающийся на крепость тела и воинское искусство, лучше того, который надеется только на силу оружия, так и огражденный добродетелью лучше того, кто надеется на деньги. Во-вторых, богатый, хотя бы и не впал в бедность, не может быть спокойным, потому что богатство причиняет много бурь и беспокойств. А добродетель напротив доставляет только радость и спокойствие; она делает человека недоступным для коварных врагов, богатство же напротив делает его доступным и удобопреклонным»[296].

Таким образом, сами по себе ни богатство, ни бедность не являются, ни грехом, ни добром. Грехом или добром является то или иное отношение к ним, выражающееся, прежде всего в состоянии сознания человека, которое затем претворяется в соответствующие действия. По этой причине Златоуст и уделяет так много внимания изменению неправильных с его точки зрения представлений о богатстве и бедности. При этом святитель понимает, что свойственное большинству людей неправильное отношение к богатству и богачам (так же как к бедности и беднякам) коренится в традиционных коллективных представлениях,

[294] Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 тт.:-Т. 10. кн.1.-М., 2004.-С. 362.
[295] Там же.
[296] Там же.-С. 362-363.

усваиваемых (говоря современным языком) индивидом в процессе социализации. Поэтому святитель прилагает значительные усилия для изменения именно коллективных представлений («общественного сознания» в марксистской терминологии) о бедности и богатстве.

Помимо критики учения о происхождении любого богатства от Бога Златоуст, прилагает значительные усилия для понижения чрезмерно завышенного с его точки зрения статуса материальных благ в системе ценностей, господствующих в обществе. Для этого он казывает на множество противоречий, возникающих в том случае, если человек стремится к обладанию материальными благами как главной цели своей жизни. Прежде всего, для такого человека характерен постоянный страх, неизбежно сопровождающие обладателя богатства, страх потерять своё богатство. «Кого, в самом деле, не боится богатый? Уж не разбойников ли? Не властителей ли? Не завистников ли? Не клеветников ли? Но что я говорю о разбойниках и клеветниках, когда он с подозрением смотрит на самих домашних? И что я говорю (о том времени), когда он ещё жив? Даже и по смерти он не свободен от козней хищников; и самая смерть не может доставить ему безопасности, но и мертвого его грабят злодеи... Что же может быть хуже того, если самая смерть не доставляет ему безопасности?.. Кто же враждебнее богатства, которое при жизни губит душу, а по смерти подвергает поруганию тело и не дает ему покоя в земле, чего не лишены даже осужденные и тяжкие преступники?... Так неверно богатство! Оно не столько принадлежит имеющим его, сколько занимающимся хищничеством»[297]. Возникает противоречие - человек нередко считает обладание богатством гарантией от различного рода проблем, гарантией стабильности и покоя, но в действительности богатство приносит лишь новые проблемы и беспокойства.

По мнению Златоуста важно, что страх потерять богатство не беспочвен. Даже в течение сравнительно короткой земной жизни человека никто не может гарантировать, что богатство не будут утрачено в силу природных катаклизмов, происков недоброжелателей или по собственной глупости. По истине, восклицает старший современник Златоуста свт. Григорий Богослов, материальные блага «быстро протекают, даются на час, и, подобно как камешки в игре, перекидываются с места на место, и переходят то к тем, то к другим»[298]. Эта ненадежность бо-

[297] Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 тт.:-Т. 10. кн.1.-М., 2004.-С. 362.

[298] Григорий Богослов, свт. Слово 14, о любви к бедным // Григорий Богослов, свт. Творения в 2 тт.: - Т. 1. - Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. - С. 217.

гатства - еще одна причина, по которой оно не может быть основой или хотя бы одним из ведущих элементов системы ценностей.

Но самое главное для святых отцов заключается в том, что материальные блага, даже если их удалось сохранить на протяжении всей земной жизни, не могут сопровождать человека в его посмертном бытии. Но именно это вечное посмертное бытие с христианской точки зрения и является главным, в то время как земная жизнь - лишь подготовка к нему. Поэтому для человека, которому предстоит вечное бытие, неразумно стремится к таким преходящим явлениям как материальные блага. «Для того и душа наша, - замечает Златоуст, - создана бессмертной, да и тело будет бессмертно, чтобы мы наслаждались бесконечными благами»[299]. Поэтому, поскольку «ты здесь странник и пришелец, твоё отечество на небесах: [постольку - С.Л.] переложи туда всё, что бы еще прежде тамошнего наслаждения и здесь получить награду»[300].

Последним замечанием святитель подводит своих слушателей к мысли о том, что хотя непосредственно материальные блага не могут сопровождать человека в его посмертном бытии, существует способ, так сказать, «конвертировать» их в вид, способный к вечному посмертному существованию. Этот способ прост и доступен каждому: необходимо тратить богатство на помощь нуждающимся. «Кто отказался от своего имущества и раздал его нищим, - подчеркивает Златоуст, указывая на программу-максимум для богача, - тот воспользовался им как должно, и сохраняет власть над ним при переходе и в другую жизнь»[301]. Так поступающий богач не только помогает обездоленным, но и, что не менее важно, помогает самому себе: и в земной жизни ему благодарны люди, и после смерти он может надеяться на лучшую участь у Бога.

Необходимость «конвертировать» богатство в добрые дела указывает на ещё одно направление, в котором Златоуст пытается изменить коллективные представления о богатстве и бедности. Святитель пытается перевести понятия богатства и бедности из второстепенной для святоотеческой мысли экономической сферы в сферу первостепенную, сотериологическую. Святитель показывает, что по большому счёту с христианской точки зрения нельзя называть преходящие материальные блага благами, ибо настоящие блага - непреходящи. Но если материальные блага не есть блага, то и называть их богатством, а их облада-

[299] Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова - М., 1993. - С. 205.
[300] Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 т.: - Т.2, кн.1. - М., 2005. - С. 36.
[301] Там же.-С. 37.

теля богачом - неправильно. Подлинным благом являются добродетели, ибо они и только они, неподвержены никакой перемене, вечно сопровождают человека и не могут быть отъяты, если человек сам не начнет грешить. Соответственно богат тот, кто преисполнен добродетелей, независимо от того, каково его материальное положение. Беден же тот, кто грешит, даже если материально он благоденствует. Из этого следует, что «необходимо искать не дома великолепного, но души добродетельной»"[02].

Самое же главное заключается в том, что человек, стяжавший добродетели, стяжает Бога, ибо как замечает свт. Григорий Нисский, «добродетель не вне Божества»[303]. Бог не просто добродетелен, Он есть сама Доброта и Добродетель, сама Чистота и Благо. Как подчеркивает свт. Григорий Палама, «Высочайший Ум, верховное Благо, сверхживое и пребожественное Естество, будучи совершенно и всяческим образом неспособно воспринимать [в Себя] противоположности очевидно, обладает Благом не как качеством, но имеет Его Своей сущностью»[304]. Именно поэтому стяжание добродетелей и стяжание Бога - это одно и то же. Только тот, кто стяжал Бога, подчеркивает Златоуст, по настоящему богат. Поэтому, призывает святитель, «найди себе друга в Боге, и будешь богаче всех»[305], будешь преисполнен подлинных духовных богатств (хотя и обладание материальными благами также не исключено). Лишь друг Бога - святой - подлинно богат, поскольку он ни в чем не нуждается, даже если он беден в обыденном значении этого слова (лишен материальных благ). Всё дело в том, что святой имеет правильное видение вещей и стремится лишь к тому, что достойно стремления - к добродетельной жизни, которая доступна всегда и для всех и которой никто не может лишить человека, кроме него самого.

Таким образом, по мнению святителя, стремление к обладанию богатством и избеганию бедности не должно занимать не только первые позиции в перечне финальных ценностей, но и вообще не должно присутствовать в нём. Максимум, чего достойно богатство - это быть в числе инструментальных ценностей, правильное использование которых является одним из способов достижения подлинной финальной

Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 т.: - Т. 2, кн.1. - М., 2005. - С. 34.

[303] Григорий Нисский, свт. Изъяснение Песни песней Соломона. - М., 1999. - С. 445.

[304] Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав... посвященных вопросам естественнонаучным, 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. - С. 39.

[305] Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 т.: - Т. 2, кн.1. - М„ 2005. - С. 36.

ценности и цели - спасения и обожения. При этом даже в качестве инструментальной ценности богатство не является чем-то необходимым для спасения: если по воле Божьей богатство придет к человеку, то его необходимо использовать, поддерживая неимущих; «если же не придёт, не будем искать, изнуряя себя»[306], ибо и без этого можно спастись. Закономерным итогом такой философии и, одновременно, кратким выражением её" сути, являются следующие слова Златоуста, указывающие на действительно необходимое для спасения: «будем собирать богатство небесное [добродетели - С.Л.], и искать бедности, достойной одобрения»[307] Бога.

Логимовский Сергей Сергеевич - кандидат философских наук, доцент кафедры политических наук и свяжи с общественностью Челябинского государственного университета.

Loginovskii Serguei Sergueievich es Doctor en Ciencias Filosoficas, Docente de la catedra de Ciencias Politicas y Relaciones Publicas de la Universidad Estatal de Cheliabinsk

2.6. **О диалектической природе десакрализации теологического знания** (Мирошниченко Мария Ильинична)

2.6. **Sobre la naturaleza dialectica de desacralizacion del conocimiento teologico** (Miroshnichenko Maria Illinichna)

Резюме. Анализируются основные направления десакрализации теологического знания. Показаны роли фундаментализма, диалектической теологии, сциентизма, дискуссий о критериях научного знания в формировании десакрализационных тенденций, отмечены их взаимосвязи с ресакрализационными процессами в различные исторические эпохи в ситуациях мировоззренческих кризисов.

Resumen. El autor analiza dos direcciones en la desacralizacion del conocimiento teologico; muestra el papel del fundamentalismo, la teologia dialectica, el cientificismo y la discusiones sobre los criterios del conocimiento cientffico en la formacion de las tendencies hacia desacralizadas y a su vez, destaca su relacidn con los procesos de resacralizacion en diferentes epocas de la histories en situaciones de crisis de las concepciones del mundo.

Периоды глубоких мировоззренческих кризисов, как правило, сопровождаются частичной десакрализацией традиционных религиозных верований **и** культов. Термин «десакрализация» относится к группе неоднозначных понятий, то есть понятий, у которых отсутствует единственное значение (обозначение предмета через его принадлежность к какой-либо совокупности элементов, какому-либо множеству) или смысл (обозначение информации о предмете через указание

[306] Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 тт.: - Т.10. кн.1. - М., 2004. - С. 364.
[307] Там же, с.З 52.

на присущие ему необходимые и достаточные признаки). Другими словами имя «десакрализация» носят несколько предметов. В узком смысле «десакрализация» (от лат. sacrum - «священное») есть устранение священного из понимания каких-либо реальностей, к примеру, природных, культурных, политических. В широком смысле слова «десакрализация» - это обесценивание сакральных (священных) образцов, религиозных представлений, мировоззренческих установок и т.д.[308] И в этом смысле само появление после зарождения религиозных верований каждой новой религии (и в том числе христианства, ислама) есть результат десакрализации как способа разрешения мировоззренческого кризиса в любом обществе, взятом в данный конкретно-исторический момент его развития.

Встречаются утверждения, что синонимом «десакрализации» выступает термин «секуляризация». Так, секуляризация (от позднелат. saecularis - «мирской, светский») понимается Д.К. Безнюком как уменьшение влияния религии на реализацию общественных и частных отношений, потеря религией своих позиций в культуре и обществе. Такое положение вызывает сомнение. Д.К. Безнюк называет признаками секуляризации когнитивную автономизацию, то есть отход церковных понятий, норм и ценностей от их религиозной первоосновы; встраивание религиозных представлений и логики в более широкую мировоззренческую систему в качестве вспомогательного элемента или полное их выпадение из господствующего мировоззрения; превращение религии в один из социальных институтов, наряду с другими, то есть потерю религией статуса центрального элемента социальной системы[309]. Секуляризация традиционно понималась как переход лица или вещи из духовного состояния или владения в светское, а также как процесс освобождения всех сфер общественной и личной жизни из-под контроля религии (от лат. saeculum - срок жизни, характеристика преходящего, временного бытия в противоположность божественному, вечному[310]). Секуляризация начинается с разграничения сакрального и профанного (светского, мирского), с десакрализации каких-то областей жизни, к примеру, процесс приема пищи, исполнение

[308] Лебедев С.А. Философия науки: краткая энциклопедия (основные направления, концепции, категории). - М., 2008. - С. 478; Меркулов И.П. Что такое десакрализация? // OnlineDics // http://www.onlmedics.ra/slovar/fi!/d/desakralizatsija.html.

[305] Безнюк Д.К. Секуляризация // Религия: Энциклопедия / сост. и общ. ред. А.А. Грицанов. Г.В. Синило. - Минск, 2007 // Словари. Яндекс: http://slovari.yandex.ru/~ книги/Религия/Секуляризация/; Безнюк Д.К. Религия как фактор современного управления // Проблемы теории и практики управления. - 2004. - № 6. - С. 119—124.

[3,0] Секулярный (от лат. saeculiaris) - это термин, обозначавший, начиная с августинизма (основатель - Aurelius Augustinus, 354-430 гг.), мирское, светское.

песен, танцев из ритуалов с элементами святости становятся эпизодами повседневной жизни[311]. Понятие «десакрализация» пересекается с понятием «секуляризация», так же, как близкими к нему выступают понятия «лаицизация», «обмирщение», «преодоление религии», в которых раскрываются различные стороны процессов секуляризации[312]. Оценка секуляризации с позиций церкви противоречива: от пргонания секуляризации как неизбежного развития импульсов, заложенных в самой религии («теология родительного падежа» Ф. Гогартена), до ее неприятия фундаменталистами как отпадения от Бога и забвения религиозных заповедей"[13]. Десакрализационные тенденции развиваются наряду с отдельными явлениями редесакрализации.

Ситуации мировоззренческого кризиса отмечались не раз в истории мировой культуры. Познание мира сопровождается эволюционным изменением функций религиозных верований. В условиях относительного преобладания в социуме преимущественно образного мышления, которое в относительно большей степени управляется влиянием аффекта, сакральные образцы и архетипы наряду с другими задачами выполняют функцию психологической защиты. Однако в силу особенностей холистического[314] характера этого мировосприятия негативная эмоциональная оценка изменившихся жизненных условий (в связи с появлением и усилением социального гнета, с новыми реформами либо массовыми репрессиями (в тоталитарных государствах и т.п.) автоматически переносится на соответствующие сакральные архетипы и образцы[315]. Характерно в этом отношении наблюдение известного историка второй половины XIX в. В.И. Корелина: «Сделавшись полноправными гражданами мы очутились в курьезном положении: наш философский багаж оказался весьма жалким, а жизненные пути крайне сложны и беспокойны. Выход из этого положения приискивал каждый по своим наклонностям: одни, и таких большинство, попытались, отказавшись от признания всякого абсолютного начала, создать себе общественные и нравственные идеалы из разных обрывков религиозных и

[311] Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. - М, 2004 // http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1078.

[312] Философский энциклопедический словарь / под ред. Л.Ф. Ильичева, П.Н. Федосеева и др. - М., 1983 //http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1078.

[313] Философия: Энциклопедический//http://dic.academic.rU/dic.nsf/enc_philosophy/l078.

[314] Холизм (от греч. бХос, - «целый, цельный») - идеалистическое учение, рассматривающее мир как результат творческой эволюции, направляемой нематериальным «фактором целостности», господствовало в европейском мышлении с древности до XVII в., возрождено в XX в. Я. Смэтсом (1870-1950 гг.).

[315] Меркулов И.П. Что такое десакрализация? // OnlineDics // http://www.onlinedics.ru/stovar/fil/d/desakralizatsija.html.

философских доктрин, другие пустились во все тяжкие от эпикуреизма до мистицизма включительно»[316].

Мировоззренческие кризисы наблюдались еще в Римской империи в 1-Ш вв.; в Западной Европе в XII-XIV вв., в период Реформации XVI в., во Франции в XVIII в.; в России в середине XVII в., в 1860-е гг. и в начале XX в. В свое время в России обер-прокурор Синода консерватор К.П. Победоносцев последовательно выступал против начал свободы в сфере религии, решительно отвергая все попытки изменения синодальной системы, введенной Петром I. Позиция К.П. Победоносцева определялась тем, что именно с религиозными установками, по его мнению, были связаны наиболее глубокие убеждения человека. Все попытки создать сугубо секулярную этику, сделать основой государства светскую идеологию, не обращенную к трансцендентным (от лат. transcendere - «переступать» - запредельное, недоступное теоретическому познанию) ценностям, он считал заведомо обреченной на провал. Заметим, что введение гражданского брака в России казалось ему недопустимым именно потому, что затрагивало бы область канонического права, целиком находящегося в ведении церкви. Оно виделось ему не только вредным, но и бессмысленным, поскольку в России никогда не существовало существенных противоречий между церковью и государством, ставших основой для изменения брачного законодательства на Западе[317].

В СССР мировоззренческие кризисы возникали в 1920-е-1930-е гг., в середине 1950-х гг. и во второй половине 1970-х-1980-е гг. Кризис ценностей в современном российском обществе 1990-х-2010-х гг., вызванный крушением программы социалистического строительства, является одним из самых глубоких и тяжелых, поскольку он имеет тройственную природу и фактически является «кризисом на осколках мировоззрений». Он возник в условиях господства непрочного по своей сути атеистического мировоззрения. Второй слой его составляет крушение интернационалистских ценностей как следствие Афганской войны 1979-1989 гг., подспудных межнациональных противоречий, характерных для позднего советского времени, и открытых вооруженных локальных конфликтов. Третий слой - крушение марксистских ценностей в обыденном сознании. Марксизм фактически в исторических условиях нашей страны в результате принципиального отрицания

Корелин М.С. Письмо В.И. Герье 3 августа <1888 г. > // Цыганков Д.А. Профессор В.И. Герье и его ученики. - М., 2010. - С. 289.

[317] См.: Полунов А.Ю. К.П. Победоносцев в общественно-политической жизни и духовной жизни России. - М, 2010. - С. 126.

с 1921 г. целесообразности и возможности оппозиции превратился из теории в объект веры.

Возникает вполне закономерный вопрос: кто и как ответит на столь сложный и актуальный ценностный вызов времени - какие ценности лежат в основе современного морального императива? В условиях «вакуума ценностей» в общественном сознании российского общества конкурируют разные мировоззренческие концепции: религиозные системы (при ощутимом давлении превалирующего православного христианства и коренящегося в тюркской составляющей российской истории ислама); либерализм (традиционно противоречащий пластам общинное™ в российском менталитете) и нигилизм (представляющий собой удобную для конформизма моральную платформу в условиях второй полосы грюндерства и рефрена эпохи «первичного накопления капитала»). Эти вопросы обсуждались на Международной конференции «Духовное противостояние пустоте в Церкви и обществе», состоявшейся 28 сентября-2 октября 2008 г. «Новейшая пустота - отмечали ее участники, - легко мимикрирует как под одно, так и под другое, спокойно вливаясь в любые формы, слова и идеи, обессмысливая их. <...> Этому зависанию в пустоте должна противостоять сила веры, но иногда кажется, что и сама вера становится уже не откровением Божьим, но вновь - откровением самой пустоты: все равно, во что верить, лишь бы верить и заполнить становящуюся физиологически непереносимой пустоту - род наркотика или алкоголя»[318].

Активное развитие нетрадиционных религий и укрепление позиций давно сложившихся церквей в конце XX в. оценивается как возрождение религии в качестве атрибута, неотъемлемого компонента мировой культуры. Есть основания полагать, что теологическое знание, несмотря на тенденции его десакрализапии, сохраняет свою значимость не только в условиях «Религиозного Возрождения» (понимаемого нами как возрождение гуманистических ценностей посредством деятельности церкви в противовес тоталитарным тенденциям), но и в связи с растущей «функционализацией религии», использованием ее в нерелигиозных (политических, идеологических, психотерапевтических и иных) целях.

С вопросами десакрализапии теологического знания тесно связана дискуссия о необходимости, целесообразности или невозможности преподавания в российских школах дисциплин о религиях. Постановка этого вопроса светскими силами обусловлена, на наш взгляд, также их

[318] Гасак Д.С. Международная конференция «Духовное противостояние густоте в Церкви и обществе» 28 сентября-2 октября 2008 г. // Богослов. Ru. Научный богословский портал: http://www.bogostov.ru/text/315028.html.

обеспокоенностью ситуацией кризиса ценностей. Так, 14 февраля 2008 г. было опубликовано «Обращение 227 докторов и кандидатов наук к Президенту Российской Федерации В.В. Путину в связи с введением ученых степеней по теологии и преподаванием в школах дисциплин о религиях», в котором авторы отмечали, что создание условий по развитию теологического образования в государственных вузах не является посягательством на конституционные основы российского государства, на его светский характер, но лишь обеспечивают полноценную реализацию гражданами России своих культурных прав. Теология позиционируется в нем как отдельная отрасль науки, не входящая в противоречие с другими науками, как гуманитарными, так и естественными. В числе подписавших обращение - пять докторов исторических наук, профессоров - Н.И. Марчук, Р.М. Введенский, К.В. Цеханская, В.Н. Захаров, С.В. Переверзенцев (все - из Москвы), 15 докторов физико-математических наук, также профессоров московских вузов, и другие представители вузовской интеллигенции[319]. 17 января 2011 г. приказом № 49 Министра образования и науки России А.А. Фурсенко был утвержден федеральный государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования по направлению подготовки 033400 «Теология»[320].

Как показывает опыт соотношения клира и мира в работе высших учебных и исследовательских заведений Римско-католической церкви, находящихся в непосредственном ведении Папского престола и от его имени присваивающих степени бакалавра, лиценциата, магистра и доктора по различным специальностям, в них принимают на обучение как клириков (монашествующих и секулярных), так и мирян (мужчин и женщин). Наиболее значимыми из них являются Папский институт исследования брака и семьи «Иоанн Павел II» (в составе папского Латеранского университета), Папский институт «Царица апостолов», Папский институт христианской археологии, папский теологический факультет «Сан Бонавентура», Папский теологический факультет «Марианум», Папский институт духовности «Терезианум», Папский институт арабистики и исследований ислама и ряд других.

[319] Обращение 227 докторов и кандидатов наук к Президенту РФ в связи с введением ученых степеней по теологии и преподаванием в школах дисциплин о религиях 14 февраля 2008 г. //URL: http://www.interfax-religion.ru/orthodoxy/?act=documents&div=716.

[320] Об утверждении и введении в действие федерального государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования по направлению подготовки 033400 «Теология» (квалификация (степень) магистр)»: Приказ Министерства образования и науки Российской федерации № 49 от 17.01.2011 г. // Официальный сайт Министерства образования и науки Российской федерации // Гарант: Информационно-правовой портал // http://www.garantru/products/ipo/prime/doc/55071257/.

Общепризнано, что интерес к религии с ее вечными нравственными заповедями и влияние церкви особенно возрастает в переломные моменты истории, в условиях, когда старые идеалы общества утратили свою ценность, а новые еще не успели закрепиться[321]. Целесообразность усиления светского в сфере распространения теологических знаний определена как одной из объективных тенденций его десакрализации, так и его ролью в качестве сдерживающего фактора в условиях поляризации взглядов внутри Русской Православной Церкви. И это подтверждает позиция левого крыла внутри РПЦ. Его представители, с одной стороны, признают свободу (наряду с соборностью, патриотизмом и справедливостью) вечной этической и социальной ценностью, важность которой едва ли кто станет оспаривать, но, с другой стороны, возрождают идеи Русского мира и «московского консенсуса» («консенсуса Третьего Рима»), в соответствии с которым, по их мнению, должна осуществляться вся политика в его ареале. При этом всем политическим силам - от общественных движений до руководства государств - выдвигается требование разделять позицию «московского консенсуса». Провозглашая приоритетную государствообразующую и цивилизационную роль православного христианства и Русской Православной Церкви, левое крыло РПЦ призывает борьбу с православием, притеснение канонической Русской Церкви и провокации расколов однозначно оценивать «как действия не только против конкретной религиозной конфессии, но и против Русского мира в целом»[3] . С позиции либеральных ценностей, обоснование этой идеи стремлением создать противовес «вашингтонскому консенсусу» не выступает сильным аргументом.

Десакрализация теологического знания происходит в трех основных направлениях. Первое - сомнение в истинности конкретного теологического знания в среде адептов (теоретиков, теологов), которое неизбежно и постоянно приводит к возникновению новых теологических систем. (Теологической системой называют мировоззренческую концепцию крупных мыслителей-теологов, начиная с «отцов церкви»). Второе - сомнения относительно веры в его содержание, частичное отрицание истинности среди последователей (возникновение ересей, толков; институт прозелитства, понимаемый в его широком смысле - как принятие новой веры, переход в другую религию; полное отвержение данного теологического знания (создание нетрадиционных рели-

[321] Шиповская Л.П. Человек и его потребности. - М, 2011. - С. 124.

[322] Консенсус Третьего Рима: Тезисы Ассоциации православных экспертов к обсуждению базовых ценностей общества на XV Всемирном русском народном соборе 26 мая 2011 года// Интерфакс //http:/Avww.interfax-religion.ru/orthodoxy/?act=documents&div=l 121.

гий, вхождение в число их последователей, позиционирование нейтрального отношения к религии или переход на позиции атеизма, рационализма, сциентизма[323]). Третье - сомнения в отношении признания права священнослужителей в целом или их части на вещание теологического знания, порождаемое как вмешательством церкви в политику, так и моральным обликом ее конкретных представителей.

Так в процессе становления теологического знания христианства те или иные проблемы богословия не раз становились спорным объектом анализа. Докетизм (от греч богсо - «кажусь верным, представляюсь») был одним из гностических течений, основой которого являлся христологический взгляд, отвергнутый христианством. Докеты не признавали Боговоплощения, Иисуса Христа не считали Богочеловеком, поскольку, по их представлениям, он не был человеком, а лишь казался им, и его телесность была призрачной. Они считали, например, что Христос был создан действием 30 эонов как избавитель душ от метампсихоза, возникшего по вине демиурга. Причину зла видели в несовершенном мире материи, управляемом демиургом. Поэтому Христос, будучи Богом, не мог иметь ничего общего с низшей материей (не мог страдать на кресте и проч.). Ипполит Римский или Ипполит II (? - умер в 258 г.) в своем сочинении «Обличение всех ересей» сближал докетизм с учением Симона (конец I - начало II вв.) и его последователей в III в. и Валентина (середина II в.) во II в. Феодорит Критский (? - умер в 457 г.), христианский апологет, введший термин «докетизм», называл среди докетов Василида (середина II в.), Маркиона (середина II в) и их последователей. Тертуллиан (? - умер между 220 и 240 гг.) до и после своего обращения в монтанизм или катафригийскую ересь (раннехристианскую ересь середины II в., названную по имени обратившегося в христианство языческого жреца Монтана, отрицавшего иерархию и обряды и проповедовавшего живое духовное общение с Богом посредством особых даров Святого Духа, в основном, пророческого дара) в 208 г. жестко критиковал докетизм в целом ряде своих догматико-полемических сочинений («О плоти Христа», «О воскресении плоти», «Против валентиниан» и др.). Интересна его работа «Против Маркиона», в которой изложена сущность докетизма Маркелиона: «Чтобы отвергнуть плоть Христа, Маркион отрицал Его рождение; или, чтобы отвергнуть рождение, отверг и плоть. <...> Впрочем, тот, кто утверждал, что плоть Христа мнима, равно мог выдать и рождение Его за нечто призрачное - а тем

[323] Сциентизм - преувеличенная мировоззренческая оценка когнитивных (познавательных), социальных и практических возможностей науки.

самым и зачатие ... <...> и роды Девы, и все события Его детства приравнялись бы к мнимости»[324].

Выступив против католицизма, протестантство само боролось за чистоту теологического знания. Так Якоб Бёме (B6hme, 1575-1624 гг.), немецкий протестант, мистик-визионер, теософ и богослов, прозванный Philosophus Teutonicus (лат. - «Тевтонский философ»), пережив в 1600 г. и 1610 г. состояния религиозно-мистического экстаза, пытался рационально осмыслить свой опыт. В 1612 г. он написал свое первое сочинение «Аврора, или Утренняя заря в восхождении», что вызвало конфликт с лютеранской общиной г. Гёрлица (Саксония), и, в конечном итоге, *Я.* Бёме был осужден как еретик. Вопреки наложенному запрету на литературную деятельность с 1618 г. по 1623 г. он создал серию теософских и религиозно-мистических произведений, распространявшихся в списках его сторонниками и учениками. Автор работы «Путь к Христу», опубликованной в 1624 г., он умер, окруженный благоговейным почитанием своих последователей[325].

Теологическое знание в системе протестантизма претерпело в своем развитии изменение от ортодоксальной теологии XVI в. (учения Мартина Лютера, Жана Кальвина, Ульриха Цвинги, Филиппа Меланхтона) к непротестантской или либеральной теологии XVIII-ХГХ вв. (учения Ф. Шлейермахера, Э. Трельча. А. Гарнака), через «теологию кризиса» или диалектическую теологию, появившуюся после Первой мировой войны (учения Карла Барта, Р. Бультмана) до радикальной или «новой» теологии, распространившейся после Второй мировой войны (учение Д. Бонхеффера).

К примеру, основатель вероучительной концепции «реального духовного присутствия» Ф. Шварцерд (Меланхтон, 1497-1560 гг.) в числе трех совместно действующих причин обращения наряду со Словом Бога и Святым Духом называет и человеческую волю. Его собственное мнение по вопросу о евхаристии в 1543 г. и позиция в споре 1548 г. «о безразличных вещах» стали основанием для обвинения его в криптокальвинизме, еретичестве и отступничестве[326].

Как оценивать трансформацию теологического знания на разных этапах развития протестантизма и тот факт, что позднейшие течения зачастую вырабатывают собственное учение, некоторые доктрины которого могут выходить за пределы, очерченные классическим бого-

[324] Цит. по: Словарь философских терминов. - М., 2007. - С. 145-146.
[325] Резвых П.В. Бёме // Православная энциклопедия. Т. V: Бессонов-Бонвеч. - М., 2002. — С. 21.
[326] См. подр.: Филипп Меланхтон // Христианское богословие // http://www.ulonaidyne.info/?p=162

словским наследием? Как десакрализацию, поскольку протестантизм со свойственным ему отказом от ряда таинств или признанием лишь двух из них (крещения и причащения) резко сокращает в системе протестантского теологического знания сферы как сотериологического, так и пастырского (особенно литургического) теологического знания? Или как его развитие? Поскольку, обосновывая свое право на существование, протестантские богословы развивают тем самым теологическое знание в системной (фундаментальной, теоретической) теологии, особенно ее экклесиологическую, апологетическую и экзегетическую составляющие?

В русле второй тенденции лежит решение проблемы соотнесения содержания естественного, то есть философско-научного, и теологического знания. Она возникла еще с XIII в., «золотого века» схоластики, и продолжает оставаться актуальной. Способы интеграции нового содержания в христианское знание, включение его в сферу теологии укладывались в рамки трех основных конструкций. Сторонники традиционного подхода (наиболее ярко эта позиция представлена в творчестве Джованни Фиданцы, известного как Бонавентура) считали необходимым сделать всякое знание полностью и по существу теологическим. Последователи компромиссной точки зрения (доминиканцы Альберт фон Больштедт и Фома Аквинский) признали относительную автономность и правомерность философско-научного знания и его отличия от теологического при стремлении показать их соотношение как частного к целому. Представители крайней позиции Сигер Брабантский (автор трудов «О вечности мира», «О необходимости и взаимозависимости причин» и др.) и его сторонники заявляли о принципиальном различии между теологическим и естественным знанием[327]. В русле этих споров в средние века (в XI-XII вв.) возникло в христианстве, исламе, иудаизме и других теологических метасистемах учение о двойной или двойственной истине (известное также как теория «двух истин»), провозглашавшее одновременность истинности или взаимную независимость ряда положений философии и богословия, которые вступали в видимое противоречие друг с другом.

Становление наряду с аристотелизмом аверроистского аристотелеизма, августинизма или неоавгустинизма, неоплатонизма, томизма свидетельствует о ключевом характере вопроса о роли «естественного знания» и «профанного» философского знания. Профанное (от греч. pro - «прежде» и лат. fanum - «святилище, храм») - мирское, не свя-

[327] Кимелев Ю.А., Полякова Т.Л. Наука и религия: историко-культурный очерк. - М, 1988. - 178 с. // Библиотека Гумер. Наука // http://www.gumer.info/bibliotelc_Buks/Science/Garin/05.php.

занное с религиозным, священным; светское. (В этом значении профан - это тот, кто не прошел инициации, не введен в тайны эзотерического знания). В рассогласовании философских и научных идей и представлений с содержанием христианского вероучения — проявление идейного кризиса. Концептуальное и доктринальное оформление в XVII-XVIII вв. идеи теодицеи (богооправдания) также было ответами на десакрализационный вызов времени в рамках второй тенденции.

Десакрализационные тенденции порождали во все времена размышления о вере, ее характере и глубине. Эти вопросы волновали многих выдающихся философов XX века. Анализируя культурный опыт линейных, западно-европейских, цивилизаций, лучшим примером неизвлеченного смысла Жан Бодрийяр называл пример Бога. Массы приняли во внимание, говорил он, только его образ, но никак не Идею. «Они никогда не были задеты идеей Божественного, которая осталась предметом заботы клириков, ни проблемами греха и личного спасения. То, что их привлекло, это феерии мучеников и святых, феерии страшного суда и пляски смерти, это чудеса, это церковные театрализованные представления и церемониал, это имманентность ритуального вопреки трансцендентности Идеи. <...> Они не прочь умереть за веру, за святое дело, за идола. Но трансцендентность, но связанные с ней напряженное ожидание, отсроченность, терпение, аскезу - то высокое, с чего начинается религия, они не признают. Царство Божие для масс всегда уже заранее существовало здесь, на земле - в языческой имманентности икон, в спектакле, который устроила из него Церковь. Невероятный отход от сути религиозного. Массы растворили религию в переживании чудес и представлении - это единственный их религиозный опыт [328].

Противоречие между постоянным изменением исторической ситуации и готовностью (способностью) старой теологической системы толковать теологическую истину также постоянно подпитывает первую основную тенденцию десакрализации теологического знания, вызывая его перманентную адаптацию. Так, активный процесс обмирщения христианства в либеральном протестантизме привел к появлению в 1920-е гг. диалектической теологии. Один из ведущих протестантских теологов и философов XX в. Пауль Иоханнес Тиллих (1886-1965 гг.) называл двумя основными функциями каждой теологической системы утверждение истины и толкование эту истины для каждого нового поколения. Теология находится в постоянном движении между лежащей

[328] Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. - Екатеринбург, 2000. - С. 11-13 // URL: http://fictionbook.ru/author/bodriyiarjan /v__teni_ molchalivogo_bolshmstva_iti_kone/download.a6.pdf.

в ее основе вечной истиной и той временной ситуацией, в которой эта вечная истина должна восприниматься. Немногие теологические системы достигали совершенного равновесия между этими двумя требованиями, - отмечал П. Тиллих, - в большинстве случаев, либо жертвовалось элементами истины, либо выказывалась неготовность говорить о ситуации. Из опасения упустить вечную истину ее зачастую отождествляли с каким-либо теологическим творением прошлого, с традиционными понятиями и решениями, пытались навязать их новой, изменившейся ситуации. Происходило смешение вечной истины с временным выражением этой истины[329].

Дискуссии в среде теологов о выходе из этой ситуации содержали в себе прямо противоположные мнения. Критикуя положения европейской теологической ортодоксии, получившей название фундаментализм, Пауль Тиллих отмечал, что теологическую истину вчерашнего дня защищают как неподверженную изменениям Весть, которую надлежит защищать от теологической истины сегодняшнего дня и дня завтрашнего. Причину бессилия фундаменталистов в Америке и ортодоксальных теологов в Европе установить контакт с современной ситуацией он видел в том, что фундаменталисты и ортодоксы исходили из ситуации прошлого[330]. П. Тиллих ставил задачу осмысления ситуации теологией, под которой понимал проблему творческой интерпретации существования, сохраняющую свою актуальность в любой исторический период и при любых общественных и психологических условиях.

Процессы десакрализации теологического знания отнюдь не означают девальвации его самоценности. Выявление отрицательных сторон сциентизма по мере развития рационального мышления опровергает ряд казавшихся в свое время безусловно верными положений о монополии научного познания на объективную истину, о том, что только научное познание является безусловным средством социального прогресса, только на основании науки могут и должны решаться все существующие в обществе практические, социально-политические и духовно-мировоззренческие проблемы. Человек во всей его многомерности как био-социо-культурно-духовно-экзистенциальное существо выступает объектом гуманитарного познания. Развитие гуманитарного познания эклективно и противоречиво, и эти аспекты подпитывают возрождение интереса к религиозному знанию. Религию относят к вненаучным формам знания, понимая в целом под этой сферой исторически

Тиллих П. Систематическая теология: Разум и откровение. Бытие и Бог. Т. 1. - СПб., 1995. - С. 10-12 // Электронная библиотека Одинцовского благочиния // http://www.odinbiago.ru/zapadnoe_bogoslovie/sis_teologiya_1/1 /

[330] Тиллих П. Указ. соч. - С. 13-14.

сложившиеся и социально закрепленные формы дискурсивной информации, не отвечающие критериям научности, но имеющие не менее важное, чем научное знание, практическое значение для адаптивного существования как отдельного человека, так и общества в целом. К вненаучным формам знания наряду с религией, обыденным знанием, литературой (прозой, поэзией), мифологией и идеологией часть исследователей относят и философию. При признании важности этих областей знания («столь же важны, как наука»), отличие их от науки видят в том, что в них репрезентируется не предметно-когнитивная, а ценностная сфера сознания, имеются другие цели, средства и способы представления и утверждения информации[331].

Российская история полна примерами проявления третьей основной тенденции десакрализации. Таков прецедент деятельности святителя Алексия (1292 г. или 1304 г. - 1378 г.), митрополита Московского и всея Руси (в миру Елевферия), открыто участвовавшего в политической борьбе в русских землях, что стало основанием для выработки митрополитом Ионой (7-1461 г.) принципиально нового стиля отношений между митрополичьей кафедрой и великокняжеской властью в Московском княжестве. Отстраненность высших церковных иерархов от решения насущных политических задач страны, свойственная отношениям митрополитов-византийцев Киприана и Фотия с московскими князьями, уходила в прошлое. Избрание Ионы собором русских епископов 1448 г. породило в церковной среде Московского княжества и других русских государств в составе трех различных мнений не только оправдание этого акта (со ссылкой на измену «греков» истинному православию в лице Флорентийской унии) или признание его в связи с усложнением внешнеполитической ситуации - завоеванием Византии турками и затрудненностью контактов с патриархией, что фактически означало то же оправдание, но и резкое неприятие как незаконного со стороны ряда представителей церковных верхов, некоторых монастырских «старцев» и великокняжеских бояр[332]. Неправедный образ жизни части священников, носителей Божьей благодати, связующего звена между миром вышним и горним, которые в жизни русской деревни играли большую роль (исполняли многочисленные обязанности, связанные с духовным окормлением прихода, среди которого было и отправление правосудия); постоянное ветвление раскольничьих толков и в советское время - движение обновленчества (живоцерковничества) в

[331] Лебедев С.А. Философия науки: краткая энциклопедия (основные направления, концепции, категории). - М, 2008. - С. 320,329,

[332] Борисов Н С. Русская церковь в политической борьбе XTV-XV веков. - М., 1986. - С. 157-158 // URL: http://lib.ru/FILOSOF/BODRIJAR/silent.txt.

1922-1926 гг., случаи имитации кликушества, «красные крестины», «Красная Пасха», «обмирщение имен» - все это суть аспекты проявления третьей тенденции.

По-прежнему в настоящее время проблема возможности, неизбежности и направлений десакрализации теологического знания актуализируется вопросом о соотношении теологии и современной науки, отсутствием в последней общепризнанных положений по вопросам стандартов научного знания, фаниц научности, критериев научности и т.п. Современное толкование этих дефиниций не лишено противоречий. Рассмотрим, к примеру, определение структуры научного объекта как сущности, находящейся вне сознания ученых и являющейся предметом их исследования. Выделение абстрактной сущности в структуре научного объекта в качестве его элемента (наряду с реальной, естественной или конструируемой сущностями) делает теологические построения объектом научного анализа. При разделении различных научных объектов на чувственные, эмпирические и теоретические С.А. Лебедев выдвигает критерием средства фиксации их существования[333]. На наш взгляд, в основе такого деления лежат способ отражения мира, метод исследования и значения высказываний по истинности в совокупности со степенью их взаимосвязи отношениями логической выводимости. Определение теоретического, как создаваемого путем конструктивной, идеализирующей деятельности мышления (разума), также не исключает систематизации результатов теологического знания.

Не случайно в современной науке введен в научный оборот специальный термин - «фаницы научности», то есть определение разрешающей силы «гносеологической оптики» [определение через метафору - М.М.] научного знания на основе различным образом понимаемых критериев научности знания[334]. Согласно индуктивистским критериям научности знания (как знания, доказанного фактами, то есть данными наблюдения, экспериментов), фаницы научности сужаются только до эмпирического знания, состоящего из единичных или частных суждений. При этом все универсальные утверждения (и эмпирического, и особенно теоретического характера) оказываются лежащими вне пределов научности. Применение неоиндуктивистских критериев научности знания (как знания, подтвержденного фактами), приводит к тому, что границы научности будут исчезать, ведь для любых содержательных концепций (научных, обыденных, философских, религиозных, эстетических, этических, идеологических и др.) всегда имеется опреде-

[333] Лебедев С.А Философия науки: краткая энциклопедия (основные направления, концепции, категории). - М, 2008. - С. 219.
[334] Там же.-С. 235-236.

ленный, подтверждающий их фактический материал. При этом статус научного знания теряют теоретическая математика, логика, теории математической физики и т.п. Согласно представлениям основателя фальсификационизма Карла Раймунда Поппера (1902-1994 гг.) о научности знания как его потенциальной эмпирической фальсифицируемости[335], за границы науки выводятся чистая математика, научные теории в естествознании, не только философия и религия, но и большинство гуманитарных и социальных наук, имеющий ценностный характер. Если считать научным то знание, которое представляет собой математическое описание (модель) результатов и наблюдений, то вне пределов научного оказывается большое число концепций не только социально-гуманитарных наук (истории, политологии, литературоведения и др.), но и естественных (многие теории в биологии, медицине и т.д.). Если признавать за критерий научности знания его строгую логическую доказательность, тогда почти все знания, кроме чистой математики и математической логики, необходимо вывести за границы научного, ибо там такого рода доказательства практически не встречаются. При этом следует учесть, что как в логике, так и в математике однозначного понимания строгого логического доказательства не выработано. Таким образом, поскольку в современной науке и философии науки не существует выработанного единого понимания научности знания, постольку границы научности знания в целом остаются весьма неопределенными. В науке этот вопрос решается локально, в рамках той или иной научной традиции, или школы, или парадигмы в определенной области исследования[336].

Теологическое знание является не единственной системой, подверженной кризисам, равно как и тенденции его развития не лежат в одной десакрапизационной векторной плоскости. Широко известен кризис классической физики или кризис классического естествознания, начавшийся на рубеже XIX-XX вв. и длившийся до 1920-х гг., вызвавший в числе своих последствий возрождение интереса к сакральному знанию. Он был обусловлен неспособностью механистических физических концепций объяснить ряд экспериментально открытых феноменов. Некоторые исследователи относят начало острого кризиса теоретической физики еще раньше, считая им эксперименты со свето-

[335] Фальсифицируемость (принципиальная опровержимость, отвергаемость, «критерий Поппера») - это критерий научности эмпирической теории, предложенный К.Р. Поппером в 1935 г., согласно которому эмпирическая теория является научной только в том случае, если ее можно опровергнуть путем эксперимента (даже такого, который еще не был поставлен).

[336] См. подр.: Лебедев *С А.* Указ. соч. - С. 335-336.

выми явлениям, проводимые во второй половине XIX в.: опыты Армана Физо 1851 г., опыты Альберта Майкельсона 1881 г. и 1887 г.[337] Установление делимости атома на основании открытия электрона (Джозефом Томсоном в 1897 г. а независимо от него Эмилем Вихертом) и радиоактивности (А. Беккерелем в 1896 г., Марией Кюри и Пьером Кюри в 1898 г.) породило иллюзию, что материя исчезла. Кризис физики был преодолен созданием неклассической механики и специальной теории относительности.

Открытие парадокса теории множеств («парадоксом Рассела» о множестве «К» как множестве всех множеств, которые не содержат себя в качестве своего элемента, сформулированным Бертраном Расселом в 1903 г. и независимо от Б. Рассела Эрнстом Цермело в 1904 г.) привело к кризису математики на рубеже XIX-XX вв. В философском аспекте это означало «кризис классического рационализма», выходом из которого стало становление философии постмодерна. Философия постмодерна формировалась на основе провозглашения презумпции «запрета на метафизику» в условиях признания принципиальной мозаичности и семиотической вторичности мира в его постмодернистской проекции; презумпции отказа от идеи внешней принудительной казуальности и переориентации на видение предметности как находящейся в процессе самоорганизации; презумпции отказа от семантических фигур телеологического характера, программного отказа от бинарных оппозиций типа объект - субъект, Запад - Восток, мужское - женское; акцента на тексте как нестабильной среде генерации смысла; отсутствия внутренне присущего миру смысла, логики бытия, которая могла бы быть эксплицирована в когнитивных актах, понятых как герменевтические[338]. В итоге отрицание классического понимания метафизики с его культурными кодами и конструкциями, предполагающими наличие начального целостного субъекта, а, значит, выявления первопричины, первоначала снимает проблему истинности в ее классическом представлении.

Постнеклассический этап развития науки начался примерно с 1970-х гг. Дискуссии о характере и тенденциях теологического знания предстают в этих условиях в ином виде. Формирование пробабилизма (от англ. probability - «вероятность») - современной эпистемологиче-

[337] Брусин Л.Д., Брусин С.Д. Философские основы естествознания и разрешение кризиса физики // Агентство научно-технической информации. Научно-техническая библиотека. Статьи и публикации. -2011. URL: http://www.sciteclibrary.ni/rus/catalog/pages/10819.html

[338] Можейко М.А. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм: Энциклопедия. - Минск, 2001. - С. 544-545 // Библиотека Гумер http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/PostModern/_55.php.

ской концепции и научной идеологии, выступающей как альтернатива эпистемологическому фундаментализму в оценке реальных возможностей научного способа познания действительности - играет при этом не последнюю роль. Пробабилисты считают, что все, что доступно возможностям человеческого познания, включая его высшую ступень - научное познание, это достижение лишь вероятных истин, то есть лишь в определенной степени обоснованных и подтвержденных опытом гипотез. Понятие «необходимой истины», согласно их представлениям, может и должно быть сохранено в эпистемологии (теории познания) при условии, что речь идет не об абсолютно необходимой и не о всеобщей, а лишь об относительно необходимой и относительно всеобщей истине[339]. Это проявилось как в общепризнанности, стандартности гипотетико-дедуктивной модели научного познания, так и в широком распространении попперовских идей критизма, фальсификационизма и фаллибилизма[340] как главных концептов, выражающих сущность современного научного познания. Постмодернистские и герменевтические концепции (учение о том, что любая научная идея всегда имеет смысл только в некотором контексте, который никогда не может быть доопределен до конца, концепция неизбежности герменевтического круга при стремлении сделать какую-то идею определенной и понятной до конца) также имеют своей подоплекой пробабилизм. Следует сказать и о теории консенсуального характера научной истины в когнитивной социологии науки, согласно положениям которой научная истина выступает как результат достижения согласия среди членов профессионального сообщества об истинностной оценке какой-либо эмпирической или теоретической концепции.

Критерии оценки истинности гуманитарного знания также включают в себя наряду с его соответствием реальным, эмпирически фиксируемым свойствам человека и четкой фиксацией содержания той ценностной матрицы (ценностной категории), с позиций которой дается оценка эмпирически наблюдаемому содержанию предмета гуманитарного суждения, достижение консенсуса между гуманитариями (как правило, в узкопрофессиональной среде) по вопросу правильного применения данной ценностной матрицы к оценке реального эмпирического знания о предмете гуманитарного суждения.

[335] Лебедев С. А. Указ, соч. - С. 106-107.

[340] Фаллибилизм (от англ. fallibly - «подверженный ошибкам, погрешимый») - направление постпозитивизма, представители которого считали, что любое научное знание, принципиально не являясь окончательным, представляет собой лишь промежуточную интерпретацию истины, предполагающую последующую замену на лучшую интерпретацию.

Гуманитарная истина трактуется как адекватные своему предмету суждения из области гуманитарного знания. Большая часть гуманитарного знания как научного, так и ненаучного характера связана с описанием человека (и его поведения) как духовного существа, деятельность которого регулируется не только задачами его биологической адаптации к окружающей среде, но и универсальными духовными ценностями (представлениями о благе, истине, добре, красоте и др.), составляющими специфический смысл его существования как Homo sapiense. В силу этого предикаты гуманитарных суждений[341] всегда включают в свой состав явно или неявно отнесение предмета суждения к некоторой ценности или системе ценностей. Рефлексивно-ценностная природа есть та область пересечения, которая отражает результат соподчинения гуманитарного и теологического знания. В ней активно проявляются десакрализационные процессы.

Канонизация (причисление к лику святых как акт церковной власти над умершим подвижником веры) и элитология - вот две сферы духовной жизни, в пересечении которых объектом политологии выступают наряду с личностью и деятельностью святость (сакральность). Особый интерес для политологов, изучающих элиты, представляет религиозная антропологическая элитология, включающая агиографию, агиологию, аскетику, то есть учение о возвышенности духа и духовности путем истязания плоти[342].

Современное состояние проблемы когнитивных возможностей разума и разнонаправленное™ путей познания реальности замедляют тенденции десакрализации теологического знания. Именно историческая среда является той переменной, которая в наибольшей степени определяет разнонаправленность и противоречивость процессов десакрализации теологического знания. В плоскости практических следствий дискуссий о десакрализации теологического знания выступает вопрос о возможности аккредитации специальности «теология» в государственных вузах, в которых нет богословских факультетов, и правомерно ли преподавание ряда теологических дисциплин светскими лицами? При решении этого вопроса следует учитывать то обстоятельство, что в настоящее время философы, в том числе российские философы, выделяют естественную теологию (философское осмысление священных текстов) и богооткровенную теологию - теологию Фомы Аквинского, отличную от теологии Ав-

[341] Предикат суждения - это часть суждения, выражающая информацию о свойствах, связях или отношениях, присущих или не присущих предмету суждения.
[342] Ашин Г.К. Элитология: история, теория, современность. — М, 2010. - С. 183.

густина Блаженного и т.д. Поэтому если посредством несакрального происходит обращение человека к сакральному, обеспечивая через позитивное содержание моральных императивов его социализацию, это также есть одно из проявлений диалектического характера десакрализации теологического знания. Таким образом, процессы десакрализации теологического знания, равно как и расширение сферы сакрализации отражают лишь изменения формы **его** трансляции при сохранении ценностного статуса, связанного с адаптационными целями биологического и практико-социального существования человека.

Мирошниченко Мария Ильинична, кандидат исторических наук, доцент Южно-Уральского государственного университета

Miroshnichenko Maria Illinichna es Doctora en Ciencias Historicas (Ph. D), Docente de la Universidad Estatal de los Monies Urales del Sur

2.7. **Заповеди декалога и Нагорной проповеди: теологическая и религиоведческая интерпретации** (Вишев Игорь Владимирович)

2.7. **Los mandamientos del Decalogo y la Predica de la Montana: interpretaciones teologicas y religiosas** (Vishev Igor Vladimirovich)

Резюме. Рассматривается содержание и социально-нравственная ценность заповедей ветхозаветного декалога и новозаветной Нагорной проповеди с теолого-апологетической ирелигиоведческо-критической точек зрения.

Resumen. Se analiza el contenido de los mandamientos del decalogo del Viejo Testamento y el Sermon de la Montana desde el punto de vista teoldgico-apologetico y critico-religioso

Процесс клерикализации страны продолжает неуклонно нарастать. Свидетельством тому, по моему убеждению, являются и принятие закона о моратории на исследования по клонированию человека, за продление которого ратовала и сразу же его одобрила Русская православная церковь [м], и настойчивое внедрение в систему современного образования преподавание основ религиозной культуры, и многие другие события того же рода. О своем предназначении и притязаниях в современной ситуации Русская православная церковь высказывается вполне откровенно и определенно. «Полагаю, - заявляет патриарх Московский

[343] Кондрашев В.А., Чеканов ДА., Копорулина В.Н. Новейший философский словарь. - Ростов на Дону, 2005. - С. 537.
[344] Вишев И.В. К проблеме моратория на клонирование человека //Вестник Российского философского общества. - 2010. - № 2. - С. 155-159.

и всея Руси Кирилл, - что Русская Православная Церковь должна помочь государству и обществу в координации научных, творческих и просветительских усилий»[345]. И ее «помощь» государству и обществу, и «координация» могут осуществляться, по его словам, «при одном непременном условии: должен быть обязательно соблюден основополагающий принцип иерархии ценностей, когда на первом месте безусловное и непререкаемое «Богу - Богово»»[346]. Так что, по существу, Русскую православную церковь волнует (впрочем, как и другие конфессии) не столько решение проблем, стоящих перед государством и обществом, сколько обеспечение своей ведущей роли в этом, причем отнюдь не с последовательно научных позиций. Такой подход, на мой взгляд, может лишь усугубить стоящие проблемы, а не помочь их решению.

Естественно, что церковь настойчиво стремится решать проблемы морально-этического характера, возникшие сегодня в стране, опять-таки непременно руководствуясь собственными ее религиозно-догматическими установками и устремлениями. В том же своем «Слове» патриарх призывает: «И не нужно бояться признаться себе и окружающим в том, что религиозная и нравственная мотивация накрепко взаимосвязаны для большой части людей в России и мире»[347]. Однако, с одной стороны, насчет «большой части людей» существуют различные статистические данные, о которых уже много сказано и написано, так что в этом случае останавливаться на них не представляется необходимым. Замечу только, что, с моей точки зрения, говорить о возрождении религии в стране не приходится, речь может идти лишь о ее более или менее заметном оживлении, явно навязываемыми власть предержащими. Между тем несомненное большинство населения религиозно-нравственной «мотивации» не разделяют. Тем не менее, эта тема заслуживает внимания и особого рассмотрения.

Не имея возможности сколько-нибудь основательно остановиться в одной статье на разнообразном содержании религиозной морали и многих других ее сторонах, я ограничусь рассмотрением лишь такого, по моему мнению, презентативного ее компонента, как заповедидекалога и Нагорной проповеди. Хорошо известен евангельский сюжет, когда на вопрос юноши: «Что нужно делать, чтобы наследовать жизнь вечную», — Иисус ответил: «Соблюди заповеди». Так что они, действительно, имеют принципиальное значение для христианского учения о

[343] Слово святейшего патриарха Московского и всея Руси Кирилла на открытии XVII Международных рождественских образовательных чтений //Журнал Московской патриархии. - 2009. - № 3. - С. 45.
[346] Там же.
[347] Там же. - С. 46.

нравственности, представляя собой его поистине своего рода квинтэссенцию. О них и пойдет речь.

1. Заповеди ветхозаветного декалога

Десять библейских заповедей, или десятословие (греч - декалог), согласно иудео-христианскому вероучению, были даны на горе Синай богом пророку Моисею. В Библии говорится: «Гора же Синай вся дымилась от того, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась. И звук трубный становился сильнее и сильнее. Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом. И сошел Господь на гору Синай, на вершину горы, и призвал Господь Моисея на вершину горы, и взошел Моисей» (Исх. 19: 18-20).Тогда и были провозглашены ему эти заповеди.

Приверженцы и иудаизма, и христианства всегда особо подчеркивают эти «чудесные» обстоятельства. Ярко живописует собственные впечатления и переживания от созерцания данной местности во время своего путешествия Иван Бунин. «Я ходил по верхней палубе, сидел, читал, думал о многом и разном, но за всем был Синай», - повествует он. И продолжал: «Я смотрел в туманную пустыню справа, в сторону Египта, смотрел на пески впереди, но все время чувствовал тот жуткий в своей древности и вечности Образ, что сопутствовал нам слева, с аравийской стороны, своей как бы повисшей в неясном небе, над розовым туманом, громадой. И это страшило, как страшит все великое, и восторгало. Разве эта гора как все горы на земле? Несчетные мириады тех, что рождались на земле в течение этих тысячелетий, узнавали о нем с младенчества, на первом пороге жизни, и до гроба жили (покорно или строптиво, грешно или свято, а все-таки жили) под властью того, что заповедано на нем, на Синае. Вот истинно незыблемый маяк человечества, столп и основания его бытия, престол законов, их же без кары не преступишь!»[348]. В том же духе и столь же красочно Бунин пишет о своем восприятии Синая и на последующих страницах.

Подобным образом оценивают синайские события и современные религиозные авторы. «С детства, - пишет Зоя Светова, - знакомые нам, включенные во все гуманистические кодексы, заповеди Закона Божия были даны Богом Моисею на горе Синайской, в бесплодных пустынях Аравии. Они были дарованы израильскому народу и явились для него как бы азбукой жизни. Это был закон строгой правды, суровых запретов»

[348] Бунин И.А. Собр. соч. в 9 тт. - Т. 5. - М, 1965. - С. 315.
[349] Светова Зоя. Заповеди Закона Божия и заповеди блаженства //Семья и школа. - 1991. - №11.-С. 29.

Так что, и в самом деле эта тема настоятельно требует серьезного рассмотрения и дискуссии.

Заповеди декалога получили высокую характеристику и в наше время на самом высоком уровне. Так, патриарх Московский и всея Руси Кирилл, еще в бытность свою митрополитом Смоленским и Калининградским, утверждал: «Исторический опыт показывает: нравственное начало у всех людей единое. Удивительно емкие десять библейских заповедей, работают повсюду: и в Папуа-Новой Гвинее, и в Соединенных Штатах, и в России - где угодно. Убийство, обман - грех, неправда жизни, и человеческое существо этой неправде сопротивляется»[350]. И в самом деле, с одной стороны, аналогичные нормы в свойственной им абстрактной форме присутствуют не только в других религиях, например в буддизме, но и различных светских кодексах, в каждом отдельном случае имея вместе с тем свое конкретно-историческое содержание и назначение. Этот факт в определенном смысле является важным свидетельством в пользу общечеловеческого характера таких норм. Но, с другой стороны, строго говоря, исторический опыт, в действительности, показывает и нечто иное, а именно - на историчность возникновения норм нравственной жизни людей, а не данность их изначально в неизменном и совершенном виде. Достаточно в этой связи вспомнить о практике человеческих жертвоприношений, скальпирования и многом другом. Научность исторического подхода убедительно подтверждается и при рассмотрении заповедей ветхозаветного декалога.

Верующие, естественно, воспринимают эти заповеди как нормы нравственной жизни, данные богом и непреложные для руководства ими. Однако и многие неверующие, не принимая религию в целом, нередко склонны считать, что проповедь таких заповедей, как «не убивай» (и эта заповедь, и прочие встречаются в разных формулировках) и других служит распространению и укреплению нравственности, т.е., имеет несомненное положительное значение. Между тем на сей счет бытует немало серьезных заблуждений и неточностей, которые, без сомнения, заслуживают внимания. Данное обстоятельство тоже делает рассмотрение этой темы исключительно актуальным.

Заповеди ветхозаветного декалога существуют в двух вариантах, с несколько разнящимися текстами, что, казалось бы должно исключаться их «боговдухновенностью». Первый из них находится во второй книге Библии «Исход» (20: 2-17), другой - в ее пятой книге «Второзаконие» (5: 6-21).

[5] Кирилл, Митрополит Смоленский и Калининградский. Главное условие вы-живания человека //Православная беседа. - 2008. - №1. - С. 4.

Первый вариант	Второй **вариант**
2. Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства;	I. Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства;
3. да не будет у тебя других богов пред лицеем Моим.	7. да не будет у тебя других богов перед лицеем Моим.
4. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли;	8. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу, и что в водах ниже земли,
5. не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня,	9. не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня,
6. и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои.	10. и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои.
7. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставить без наказания того, кто произносит имя Его напрасно.	II. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно; ибо не оставит Господь [Бог твой] без наказания того, кто употребляет имя Его напрасно.
8. Помни день субботний, чтобы святить его;	12. Наблюдай день субботний, чтобы свято хранить его, как заповедал тебе Господь, Бог твой;
9. шесть дней работай и делай [в них] всякие дела твои,	13. шесть дней работай и делай всякие дела твои,
10. а день седьмой - суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни [вол твой, ни осел твой, ни всякий] скот твой, ни пришлец, который в жилищах твоих;	14. а день седьмой - суббота Господу, Богу твоему. Не делай [в оный] никакого дела, ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни раба твоя, ни вол твой, ни осел твой, ни всякий скот твой, ни пришлец твой, который у тебя, чтобы отдохнул раб твой, и раба твоя [и осел твой,] как и ты;
11. ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день	15. и помни, что [ты] был рабом в земле Египетской, но Господь, Бог твой, вывел тебя оттуда рукою крепкою и мышцею высокою,

субботний и освятил его.	потому и поведал тебе Господь, Бог твой, соблюдать день субботний [и свято хранить его],
12. Почитай отца твоего и мать твою, [чтобы тебе было хорошо и] чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе.	16. Почитай отца твоего и матерь твою, как повелел тебе Господь, Бог твой, чтобы продлились дни твои, и чтобы хорошо тебе было на той земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе.
13. Не убивай.	17. Не убивай.
14. Не прелюбодействуй.	18. Не прелюбодействуй.
15. Не кради.	19. Не кради.
16. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.	20.Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.
17. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, [ни поля его,] ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, [ни всякого скота его,] ничего, что у ближнего твоего.	21. Не желай жены ближнего твоего и не желай дома ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабы его,, ни вола его, ни осла его, [ни всякого скота его,] ни всего, что есть у ближнего твоего.

Казалось бы, оба варианта заповедей одинаково богооткровенны, а значит, и равноценны, однако это не совсем так. В этой связи Джералд Лару, заслуженный профессор библейской археологии при Университете Южной Калифорнии (США), в частности, отмечает: «Протестанты в основном пользуются текстом, взятым из книги «Исхода» (20: 2-17) - составной части так называемого «Ковенанта» («Завета»), который был составлен, по всей вероятности, в десятом веке до н.э. Римская католическая церковь берет за основу текст Второзакония (5: 6-21) - документ, датируемый седьмым веком до н.э., а также толкования раннехристианских богословов»[351]. В этом отношении позиция православия оказывается более последовательной, поскольку оно подразделяет заповеди традиционно, в частности, не объединяя первые две в одну. Католики же, как и многие протестанты, напротив, считают вторую заповедь всего лишь разъяснением первой и потому толкуют этот текст как одну - первую заповедь декалога, разделяя десятую на две, что особенно удобно было сделать во втором варианте десятословия.

[351] Лару Дж. Актуальны ли десять заповедей в наше время: //Здравый смысл. 2001. № 21. - С . 9.

Так, если, например, у православных заповедь «Не убивай» считается шестой, то у католиков и англикан - пятой. Для последних это было связано с переводом Библии под патронажем короля Якова в 1611 году, в которой первая и вторая заповеди были как раз объединены в одну[352]. Точно так же поступили и лютеране, разделив, в качестве компенсации, десятую заповедь на две, выделив из нее как особую заповедь слова «Не желай жены ближнего твоего», оставив в десятой все остальное. Но сделать это стало возможным именно не в первом варианте декалога, а лишь во втором, поскольку слова о жене оказались «с краю». Так что в этом конкретном случае данное разночтение получилось им на руку. Между тем никаких разночтений, действительно, не должно было бы быть, ибо в Библии сказано: «И сказал Господь Моисею: вытеши себе две скрижали каменные, подобные прежним, [и взойди ко мне на гору] и Я напишу на сих скрижалях слова, какие были на прежних скрижалях, которые ты разбил» (Исх. 34: 1). (Моисей разбил в сердцах первые скрижали, когда увидел, что соплеменники за время его отсутствия на горе Синай стали поклоняться золотому тельцу.) Ни о каких других скрижалях не упоминается.

Заповеди декалога вполне определенно разделяются на две части. «Первые четыре заповеди, — пишет об этом Зоя Светова, православного вероисповедания, - содержат обязанности любви к Богу, другие шесть - обязанности любви к ближнему»[353]. Однако эта их оценка весьма произвольна и, в конечном счете, неверна, поскольку ни в том, ни в другом случаях «о любви» ничего не говорится. Точнее было бы сказать, что первые заповеди - это заповеди благочестия, остальные же, хотя и призваны определять межличностные отношения, носят скорее правовой характер, нежели нравственный.

Дело в том, что в качестве божественных предписаний эти заповеди считаются данными на все времена и для любых обстоятельств. Однако в действительности они имеют свою вполне реальную историю, их содержание претерпело несомненную эволюцию. В этой связи правомерно рассматривать четыре ее главных исторических периода: 1) ветхозаветный социально-нравственный смысл этих заповедей, 2) их новозаветная ревизия с соответствующими инновациями, 3) богословская интерпретация заповедей вследствие превращения христианства в государственную религию Римской империи, 4) их современная интерпретация, значение и звучание. Недаром и совершенно справедливо утверждается, что каждая эпоха имеет свою Библию, поскольку она в

[352] http://www.lookatme.ru/flows/illyustratsiya/posts/81987-desyat-zapovedey-v-ovoschah.
[353] Светова Зоя. Заповеди Закона Божия и заповеди блаженства //Семья и школа. —1991. — №11.-С. 29.

меняющихся условиях толкуется соответствующим образом, в ней расставляются необходимые акценты, что-то выдвигается на передний план и часто повторяется, что-то, наоборот, отодвигается на задний план, а то и вовсе замалчивается.

Согласно иудаизму и христианству, которые вышли из него, предписания декалога, как уже отмечалось, были даны богом пророку Моисею на горе Синай или Хорива: «Лицом к лицу говорил Господь с вами на горе из среды огня» (Втор. 5: 4). Они, по существу дела, представляют собой своего рода смысловую квинтэссенцию синайского, или Моисеева, законодательства, которому эти заповеди предшествуют в библейском контексте в качестве своеобразного эпиграфа. Иными словами, их абстрактное выражение раскрывается соответствующими текстами, статьями, этого законодательства. Например, упомянутая шестая заповедь «не убивай» в ветхозаветное время не означала ничего иного, как только запрещение обычая кровной мести (Числ. 35: 11-13; и др.). Иначе говоря, она предписывала положить конец практике самосуда и передать исполнение карательных функций соответствующим органам формировавшегося тогда древнееврейского государства. Красноречивым свидетельством является тот показательный факт, что эта заповедь не только не исключала, но напротив, предписывала наказание смертью за нарушение и ее самой: «Кто убьет какого-либо человека, тот предан будет смерти» (Лев. 24: 17), и любой другой.

Так, в отношении первой заповеди декалога законодательство разъясняет ее исполнение, в частности, следующим образом: «Если будет уговаривать тебя тайно брат твой, (сын отца твоего или) сын матери твоей, или сын твой, или дочь твоя, или жена на лоне твоем, или друг твой, который для тебя, как душа твоя, говоря: «пойдем и будем служить богам иным, которых не знал, ты и отцы твои», богам тех народов, которые вокруг тебя, близких к тебе или отдаленных от тебя, - от одного края земли до другого, - то не соглашайся с ним и не слушай его; и да не пощадит его глаз твой, не жалей его и не прикрывай его, но убей его; твоя рука прежде всех должна быть на нем, чтоб убить его, а потом руки всего народа; побей его камнями до смерти, ибо он покушался отвратить тебя от Господа, Бога твоего, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; весь Израиль услышит сие и убоится, и не станут впредь делать среди тебя такого зла» (Втор. 13: 6-12). В том же духе и с той же целью текст продолжается и дальше.

Именно такого рода предписания на протяжении тысячелетий насаждали и закрепляли непримиримое отношение к иноверцам и идеологическим противникам, и сила этой традиции оказалась настолько огромной, к тому же неизменно поощряемой, что ее не удается пре-

одолеть до сих пор. То же законодательство предписывает побивать камнями до смерти и тех, кто нарушает заповедь о субботе (Числ. 15: 32-36), которой также придается особое значение, поскольку она упоминается и в специальном контексте (Исх. 31: 13-15), и тех, кто нарушает пятую заповедь о почитании родителей. Библия предписывает: «Если у кого будет сын буйный и непокорный, неповинующийся голосу отца своего и голосу матери своей, и они наказывали его, но он не слушает их, - то отец его и мать его пусть возьмут его и приведут его к старейшинам города своего и к воротам своего местопребывания и скажут старейшинам города своего: сей сын наш буен и непокорен, не слушает слов наших, мот и пьяница»; тогда все жители города его пусть побьют его камнями до смерти; и так истреби зло из среды себя, и все Израильтяне услышат и убоятся» (Втор. 21: 18-21). Таково непреклонное требование «священного писания».

Разумеется, запрещение обычая кровной мести было несомненным шагом вперед в человеческой истории и в правовом отношении, и, так или иначе, в нравственном. Однако в данном контексте нет необходимости более подробно рассматривать социально-правовое содержание ветхозаветного декалога, предписываемых способов кары за нарушение этих заповедей и другие аспекты, ибо они весьма единообразны и обнаружить что-либо более достойного внимания было бы весьма затруднительно. Так что придавать и заповеди «не убивай» и всем прочим некий исключительный особо возвышенный смысл, как это происходило и продолжает происходить сплошь да рядом, совершенно не обосновано и не правомерно.

2. Заповеди Нагорной проповеди

Христианская ревизия ветхозаветного декалога в Новом завете была вызвана существенно новыми социально-экономическими и политическими условиями, сложившимися в Римской империи, статусом в ней первоначального христианства как оппозиционной и гонимой религии, происходившими переменами в духовно-нравственной сфере жизни общества того времени. Особенно ярко эта ревизия проявилась в так называемой Нагорной проповеди Иисуса Христа. Она, как и декалог, тоже представлена в двух вариантах: первый, основной, находится в евангелии от Матфея (гл. 5-7), другой, аналогичный, - в евангелии от Луки (6: 20-49). Эту проповедь, во втором случае, трудно назвать «нагорной», поскольку она была произнесена «на ровном месте» (Лук. 6: 17), хотя в ней тоже провозглашается ряд заповедей блаженства и наставлений, заимствованных из опыта народной мудрости и жизни. Поэтому, строго говоря, Нагорной можно называть проповедь лишь в ее

первом варианте. Так, З. Светова утверждает: «Закон Евангельской Любви был дан людям на горе Галилейской Иисусом Христом в Его Нагорной Проповеди. Этот Закон изложен в девяти заповедях блаженства»[354]. Однако, надо заметить, не только в них. В связи с Нагорной проповедью есть и другие небезынтересные моменты.

В процессе переистолкования декалога особую «системообразующую» роль играла формула - «вы слышали, что сказано древним, а Я (т.е. Иисус Христос) говорю вам». Может показаться, будто она вполне адекватно отражает историческую реальность - в свое время, тогдашних условиях людям было сказано одно, а в теперешних и иное время - другое. Внешне это выглядит вполне приемлемо, ибо всем хорошо известно, что все течет, все меняется. Так оно и было бы, если бы эти заповеди дал людям сам Моисей, исключительно от своего имени, а теперь другой человек, пусть даже в высшей степени авторитетнейший, новый пророк, внес в них самые серьезные изменения.

Однако, согласно Библии, все происходило принципиально иначе - заповеди десятословия дал людям сам бог, триединство которого, например иудеи всегда отрицали и продолжают отрицать, тогда как коррективы в них внесло, по учению христианской религии, второе лицо божественной троицы - сын божий Иисус Христос. Иными словами, Бог-сын кардинально ревизует установления, данные для древних богом-отцом, одному божественному авторитету противопоставляется другой божественный авторитет, они, по сути дела, сталкиваются между собой по «принципиальным» соображениям. Между тем у бога, как утверждает апостол Иаков, «нет изменения и ни тени перемены» (Иак. 1: 17). Под этим углом зрения сложившаяся ситуация уже не может выглядеть простой и очевидной.

В самом деле, в этой связи нельзя не отметить два следующих важных момента: с одной стороны, переистолкование шло под лозунгом верности старому закону, с другой - оно происходило в существенно новой ситуации. Это обусловило его логическую противоречивость и непоследовательность. Действительно, христианские интерпретаторы Ветхого завета признавали его «богоданность», но, в то же время содержание прежних предписаний было во многом уже неприемлемым. Так что данное обстоятельство нельзя не принимать во внимание, оно не должно быть просто проигнорированным. Все это, вынуждало христианских богословов, как справедливо отмечалось по данному поводу, «изменять вещи, меняя их названия, и находить лазейки для того, чтобы в рамках традиции ломать традицию, когда непосредст-

[354] Светова Зоя. Заповеди Закона Божия и заповеди блаженства // Семья и школа - 1991. - № 11. - С. 30.

венный интерес служит для этого достаточным побуждением!» . Так именно это и происходило.

В качестве наглядного примера можно привести следующий фрагмент из евангелия от Матфея: «Вы слышали, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои. А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому, что она подножие ног Его, ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но, да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого» (Матф. 5: 33-37). Специфику христианской позиции наглядно характеризуют не только приведенные, но и последующие высказывания: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (Матф. 5: 38-42). И отдельные попытки следовать этим наставлениям, действительно, предпринимались, особенно в форме милостыни, но сколько-нибудь серьезного социального значения они, разумеется, никогда не имели, да и нравственного тоже.

А далее речь пошла на этот раз именно о христианской любви: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Матф. 5: 43-44). Как свидетельствует история и литература, предпринимались попытки руководствоваться и этими предписаниями, но в значительно меньшей степени вследствие их очевидной противоестественности и нереалистичности. С таким же итогом можно было бы привести и предыдущий текст этого евангелия, да и последующий тоже. Каждый из них достаточно красноречиво дает представление о главных особенностях христианско-нравственных наставлений. Одни считают их высшим проявлением моральной жизни, другие подобной их оценки не разделяют.

Обращаясь непосредственно к христианскому переистолкованию заповедей ветхозаветного декалога в их порядке, следует, хотя бы кратко, отметить следующее.

Первая заповедь десятословия, запрещающая служить чужим богам (Исх. 20: 2-3; Втор. 5: 6-7), не претерпела сколько-нибудь значи-

Архив Маркса и Энгельса, т. IX. - С. 111.

тельных изменений - она только приобрела характерную для христианской религии эмоциональную окраску и ее монотеистичность была выражена более четко. В евангелии от Марка, например, говорится, причем с примечательным упором на принципиально новую идею воскрешения: «А о мертвых, что они воскреснут, разве не читали вы в книге Моисея, как Бог при купине сказал ему: Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но Бог живых. Итак, вы весьма заблуждаетесь» (Марк. 12: 26-27).

И далее приводится главный вопрос и главный ответ христианского вероучения. Евангелие повествует: «Один из книжников, слыша их прения и видя, что Иисус хорошо им отвечал, подошел и спросил Его: какая первая из всех заповедей? Иисус отвечал ему: первая из всех заповедей: слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею, - вот первая заповедь! Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет» (Марк. 12: 28-31). Показательно, что, во-первых в иудаизме ветхозаветного периода никакие библейские тексты в смысле посмертного воскрешения людей никогда не толковались, и именно в этом заключается одно из самых существенных его отличий от христианства; во-вторых, в приведенном тексте Иисус, как ни странно на первый взгляд, обращается только к Израилю, а не ко «всем народам», как этого можно было ожидать, но поначалу христианская проповедь, действительно носила местный, национальный, характер.

Вторая заповедь декалога, запрещающая творить кумиров (Исх. 20: 4-6; Втор. 5: 8-10), прямо направленная против «чужих» богов, культовых обрядов и их служителей как непременных своих конкурентов, была христианами воспринята, по существу, без каких-либо оговорок. Но если эта заповедь декалога, как уже отмечалось, носила в ветхозаветном контексте преимущественно правовой характер, то с появлением христианства положение вещей заметно изменилось. Когда возникает новое общественное движение, каким в то время была христианская религия, оно по началу оказывается в оппозиции к существующим социальным порядкам и господствующей морали. То же случилось и с христианством. Поэтому оно особое внимание уделило как раз проповеди новых нравственных установок. Так, христианские проповедники, не отказавшись от осуждения идолопоклонства в ветхозаветном смысле, т.е. поклонения животным, священным рощам, камням и т.п., стали также предостерегать против идолопоклонства в

смысле пристрастия к различным «земным» порокам, т.е. попытались придать им нравственное содержание.

Апостол Павел, например, наставлял: «Итак, умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание, которое есть идолослужение, за которые гнев Божий грядет на сынов противления, в которых и вы некогда обращались, когда жили между ними. А теперь вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие уст ваших; не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Еллияа, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3: 5-11). И эта, и другая подобная ей тематика давала широкий простор христианской проповеди. Однако, как оказалось, далеко не просто было соблюсти нужную меру - тот или иной рьяный приверженец нередко превращался в весьма «постного» типа, которому становилось трудно служить образцом христианина. Бывали и более серьезные последствия. Например, осуждение такого порока как, стяжательство обернулось серьезным тормозом развития капиталистических отношений в России, в частности предпринимательства.

Однако бороться с пороками оказалось далеко не легким делом. Тот же апостол Павел так обличал и увещевал: «Есть верный слух, что у вас появилось блудодеяние, и притом такое блудодеяние, какого не слышно даже у язычников, что некто вместо жены имеет жену отца своего. И вы возгордились, вместо того, чтобы лучше плакать, дабы изъят был из среды вас сделавший такое дело» (1 Кор. 5: 1-2). Такого рода проблемы изначально и впоследствии были «головной болью» христиан.

Третья заповедь ветхозаветного десятословия, запрещающая произносить имя бога понапрасну (Исх. 20: 7; Втор. 5: 11), не претерпела в христианстве сколько-нибудь серьезного изменения. И жречество, и священство прекрасно понимало психологическую опасность суетного употребления имени бога. Как говорил поэт: «Слова у нас до важного самого в привычку входят, ветшают как платье. Но и в данном случае христианским проповедникам не удалось покончить с этим пороком. В этой связи можно отметить лишь ту особенность ее христианского толкования, что новое вероучение отменило клятву вообще (Матф. 5: 33-37). Это явилось своеобразным отражением и выражением положения первоначального христианства в Римской империи и отношения к ней, которое спустя три столетия изменилось самым коренным образом.

Христианская ревизия четвертой заповеди десятословия, требующая соблюдения субботы (Исх. 20: 8-11; Втор. 5: 12-15), напротив.

оказалась самой радикальной. Разумеется, текст ее не переписывался, ибо он неприкосновенен, поскольку принадлежит «священному писанию». По той же причине эта заповедь не могла быть и отменена, христиане ее просто заменили другой - о соблюдении воскресения.

Естественно, богословы подобную замену попытались «обосновать», причем с существенными дополнениями, но противоречий и конфликтов оттого стало только значительно больше. Действительно, иудеи, например, по-прежнему, согласно заповеди, строго соблюдают день субботний, что крайне углубило пропасть, разделяющую их с христианами. Появились и христианские направления, в частности адвентисты, которые тоже продолжают чтить субботу, за что получили название «субботников» со всеми вытекающими отсюда последствиями. В свое время на Руси, отчасти по той же причине, возникло получившее широкое распространение движение так называемых «жидовствующих», лидеры которых в самом начале XVI века были казнены - посажены в клетку и брошены в Москва-реку. Так что для многих доводы, в частности православных богословов, в пользу замены субботы воскресением, и в самом деле не показались сколько-нибудь убедительными, сочтя их недопустимо своевольными и произвольными, нарушением, «несоблюдением слова Божьего».

В отличие от переистолкования четвертой, пятой заповеди декалога о почитании родителей (Исх. 20: 12; Втор. 5: 16) в раннем христианстве не было уделено большого внимания. Об этом свидетельствует, например, тот факт, что в Нагорной проповеди о ней по существу, нет ни слова, она никак не упоминается. Однако некоторые нововведения все же имели место. Так, например, с одной стороны, прежнее предписание безоговорочного подчинения детей воле родителей, и притом «во всем, ибо это благоугодно Господу» (Кол. 3: 20) осталось неизменным. Но, с другой стороны и вместе с тем, были предъявлены определенные требования и к родителям: «Отцы, не раздражайте детей ваших, дабы они не унывали» (Кол. 3: 21). Обоснование безусловной зависимости детей от воли родителей было, таким образом, перенесено теперь из сферы материальной и правовой, как было прежде, в идеологическую сферу. Сущность же этой заповеди осталась неизменной.

Можно сказать, что главная особенность раннехристианского подхода к пятой заповеди выразилась в подчеркивании новым вероучением и моралью приоритета религиозных отношений перед отношениями родственными. В евангелии от Луки, например, приводится следующее требование Иисуса Христа: «Он, обратившись, сказал им: если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может

быть Моим учеником» (Лук. 14: 26). Сегодня подобного рода тексты христианские проповедники, разумеется, стараются не напоминать, ибо иначе их оправдание становится особенно казуистичным и неубедительным.

При толковании шестой заповеди десятословия, запрещающей убийство (Исх. 20: 13; Втор. 5: 17), христианство уже не было связано с отменой обычая Кровной мести, да и вообще перестало непосредственно ограничиваться установлениями синайского, или Моисеева, законодательства.

Эта заповедь подверглась весьма существенному переистолкованию. В Нагорной проповеди предписывается: «Вы слышали, что сказано древним: «не убивай, кто же убьет, подлежит суду». А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: «ракА», подлежит синедриону; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной» (Матф. 5: 21-22). По смыслу эта заповедь во многом созвучна христианской идее непротивления (Матф. 5: 38-42). А во втором варианте «Нагорной» проповеди та же мысль выражена, как ни странно, в заметно иной редакции: «Ударившему тебя по щеке подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку» (Лук. 6: 29). И это обстоятельство весьма красноречиво.

К тому же христианские теологи объединили ее с заповедью о любви, превратив тем самым десятословие в одиннадцатословие. В евангелии от Иоанна приводятся такие слова Иисуса Христа: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнАют все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Иоан. 13: 34). Эта «Связка» предоставила христианским проповедникам широкую тематику и возможность влияния на умонастроения последователей нового вероучения, представить основное содержание так называемого христианского гуманизма. Однако реализовать подобного рода гуманистические (вернее - квазигуманистические) идеи на деле оказалось далеко не простым предприятием. Возникло немало противоречий, выявилась во множестве отношений явная непоследовательность и в идейных замыслах, и в их осуществлении.

Двухтысячелетняя история христианства показала, что с самого начала и на протяжении всего последующего времени между его приверженцами возникли и продолжаются до сих пор разногласия, распри и конфликты, разрешаемые весьма жесткими, а подчас и жестокими способами. Неудивительно, что и христианам, и представителям других религий так и не удалось устранить иноверие и его всегда суровые

последствия. В евангелии от Матфея говорится: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает. Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам; если кто скажет слово на Сына человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Матф. 12: 30-32). А в евангелии от Иоанна в уста Иисуса Христа вкладывается такое предостережение: «Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают» (Иоан. 12: 6) И христианская история, как известно, дает тому немало драматических и даже трагических свидетельств.

Наконец, в связи с рассматриваемым вопросом уместно привести следующее новозаветное наставление: «Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья» (Рим. 12: 20).Скорее всего и этот текст христианские проповедники не рискнут сегодня напоминать.

Седьмая заповедь декалога, запрещающая прелюбодеяние (Исх. 20: 12; Втор. 5: 18), заняла в Нагорной проповеди специальное и заметное место. В ней говорится: «Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем. Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. Сказано также, что если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную. А *Я* говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует» (Матф. 5: 27-31). Так новая религия, порицая существующий в то время уровень нравственной жизни и претендуя на утверждение более высокого, ужесточала моральные требования, нередко доводя их до крайности и лишь подчеркивая тем самым нежизненность подобных наставлений.

К этой теме Иисус Христос обращался и в других новозаветных сюжетах. Так, в евангелии от Марка повествуется: «Подошли фарисеи и спросили, искушая Его: позволительно ли разводиться мужу с женою? Он сказал им в ответ: что заповедал вам Моисей? Они сказали: Моисей позволил писать разводное письмо и разводиться. Иисус сказал им в ответ: по жестокосердию вашему он написал вам сию заповедь. В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их. По-

сему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает. В доме ученики Его опять спросили Его о том же. Он сказал им: кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее; и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует» (Марк. 10: 2-12). Так что, с одной стороны подобного рода требования христианской нравственности были призваны укрепить семейно-брачные отношения. Это, естественно, находило положительный отклик и поддержку. Но, с другой стороны, их очевидная категоричность не позволяла учитывать многочисленные и разнообразные жизненные ситуации, в которых развод мог бы быть оправдан, вследствие чего люди нередко оказывались в трудном и, по существу, безысходном положении. Таким образом, реальные интересы людей и в данном случае должны были быть принесены в жертву догматическим установкам. Это принесло им немало бедствий и страданий, чему существует множество свидетельств.

Такого рода категоричность и догматичность нравственных предписаний обрекала множество людей на противоестественный образ жизни, вроде монашества и даже определенного одобрения скопчества (Матф.19: 12). По сути дела, в христианской морали остался архаично решенным и тендерный вопрос.

Восьмая заповедь десятословия, запрещающая кражу (Исх. 20: 15; Втор. 5: 19), получила специфическую христианскую интерпретацию, поскольку новая религия возникла в особых социально-экономических условиях Римской империи. Требование соблюдения этой заповеди христианские проповедники уже не могли обосновывать ссылками на соответствующие постановления римского законодательства, по отношению к которому поначалу они находились в жесткой оппозиции. Христианство сформировалось в среде низших слоев и потому среди его приверженцев богатых людей практически не было. Запрещение кражи поэтому рассматривалось прежде всего как необходимое следствие более общего требования соблюдать предписанный вероучением облик, важными чертами которого явились смирение и отрешение от земных благ.

Первые христиане видели в богатстве лишь возможное серьезное препятствие к спасению. Хорошо известна новозаветная метафора о верблюде и игольном ушке. В то же время существование частной собственности, имущественного неравенства, рабства христианством не осуждалось, ибо и то и другое, и третье, с его точки зрения, является результатом божественного установления. «Рабы, - взывает апостол Па-

вел, - во всем повинуйтесь господам вашим по плоти, не в глазах только служа им, как человекоугодники, но в простоте сердца, боясь Бога» (Кол. 3: 22). И такого рода наставления в Новом завет звучат не раз.

Не меняют сути дела и упоминания об общности имущества. В «Деяниях святых апостолов» сказано: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее» (Деян. 4: 32). В Новом завете встречаются и иные аналогичные повествования и высказывания. Именно на них некоторые последователи этой религии пытались обосновать принципы «христианского социализма», которые, однако, не получили сколько-нибудь широкого распространения и признания, а тем более практического, реального осуществления.

Девятая заповедь декалога, запрещающая лжесвидетельствование (Исх. 20: 16; Втор. 5: 20), претерпела определенное переистолкование. Суд Римского государства был объявлен «судом нечестивых», в который христиане не должны были обращаться со своими проблемами, а разрешать их в собственной среде. Тот же апостол Павел увещевал: «Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых? Разве не знаете, что святые будут судить мир? Если же вами будет судим мир, то неужели вы недостойны судить маловажные дела? Разве не знаете, что мы будем судить ангелов, не тем ли более делА житейские? А вы, когда имеете житейские тяжбы, поставляете своими судьями ничего не знающих в церкви» (I Кор. 6: 1-4). И далее: «К стыду вашему говорю: неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими? Но брат с братом судится, и притом перед неверными. И то уже весьма унизительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? для чего бы вам лучше не терпеть лишения? Но вы сами обижаете и отнимаете, и притом у братьев» (1 Кор. 6: 5-8). А затем прозвучала самая главная угроза для христиан: «Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники - Царства Божия не наследуют» (IКор. 6: 9-10).

И хотя приобщение к новой религии, казалось бы, должно было способствовать отрешению от разного рода пороков, приведенный пространный текст является показательным и красноречивым свидетельством о тщете этих усилий. Кроме того, ее последователям было запрещено осуждать что-либо и кого-либо, поскольку судьей, как считали христиане, является только бог. Новый смысл, приданный христианством этой заповеди заключался также в том, что под лжесвиде-

тельствованием и лжесвидетелями стали пониматься те, кто выступал против нового вероучения (Марк. 14: 55-56). Последнее стало применяться впоследствии особенно широко.

Особый интерес представляет собой заключительная, десятая, заповедь ветхозаветного декалога, запрещающая желать чужое имущество, включая чужую жену (Исх. 20: 17; Втор. 5: 21). Небезынтересно, что, особо подчеркивая в Нагорной проповеди греховность вожделенного взгляда мужчины на женщину, евангелие специально не оговаривает греховность такого же взгляда женщины на мужчину, как и греховность желания чужого мужа, как бы предполагая и то, и другое по сути дела чем-то само собой разумеющимся.

Десятая заповедь, подробно расписанная, несет на себе ярко выраженную печать конкретно-исторического характера. Поэтому особо примечательно, что в Новом завете данная заповедь в этой своей ветхозаветной формулировке нигде не встречается. Вместо нее апостолом Павлом используется опять-таки более абстрактная. Он разъясняет: «Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай» (Рим. 7: 7).Таким был еще один прием христианской религии ветхозаветного десятословия, который давал широкий простор для проповедников новой религии, позволяя избежать обязательного повторения выражений, ставших неуместными и непопулярными в изменившихся условиях.

Разумеется, переистолкование декалога отнюдь не исчерпывает содержания христианской морали. Не были, например, рассмотрены так называемые заповеди блаженства (Матф. 5: 3-20; Лук. 6: 20-23) и многое другое. Но все это не имеет прямого отношения к декалогу, о котором в данном случае шла речь главным образом, да и рассмотрены они уже были в литературе более подробно.

3. Богословская интерпретация библейских заповедей

Как уже не раз отмечалось, с превращением первоначального христианства из религии оппозиционной и гонимой в государственную религию Римской империи его статус и роль в жизни общества изменились кардинальным образом. Такой знаменательный результат, достигнутый в течение примерно трех столетий, был далеко не случайным. Прежде всего, он явился следствием объективной потребности в появлении над национальной, мировой, религии на Ближнем Востоке и в Европе, которая была призвана, с одной стороны, содействовать созданию мощных государств с единой идеологией, а с другой - преодолеть нарастающую бессмыслицу усугубляющихся бедствий и страданий людей в рабовладельческом обществе посредством веры в посмертное воздаяние и продолжение их существования в потустороннем

мире, поскольку в национальных, племенных верованиях преобладали представления о том, что бессмертны только боги, а не люди, отрицалось бессмертие души и т.п.

За эти столетия произошло немало значительных событий. В результате целого ряда проигранных восстаний, самое грандиозное из которых возглавил легендарный Спартак, вооруженных выступлений против господства Римской империи воинствующий мессианизм потерпел поражение, на смену которому пришел мессианизм смиренный, выжидательный, пассивный, примиренческий. Свое наиболее полное и последовательное проявление он нашел как раз в новозаветных установлениях христианской религии. Ее приверженцы признали власть римского государства в качестве божественного установления, четко разделили то, что кесарю и что богу, признали право частной собственности, рабство, имущественное неравенство, социальную несправедливость и т.п. Они непременно подчеркивали свою заботу не о том, чтобы сделать рабов свободными, а о том, чтобы сделать их добрыми, т.е. стремились истолковать существующие в современном им обществе отношения и проблемы с позиций лояльности, ставших характерными и для духовно-нравственных установок христианства, в чем особую роль сыграл период патристики.

Почти полуторатысячелетний период богословской интерпретации христианской догматики, в частности библейских заповедей, заведомо не может быть сколько-нибудь обстоятельно рассмотрен в небольшой работе. В этой ситуации представляется вполне оправданным обратиться к такому презентативному в данном отношении сочинению, как «Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви», автором которого был московский митрополит Филарет (Дроздов) в позапрошлом столетии. Этот Катихизис был рассмотрен и одобрен «Святейшим Правительствующим Синодом» и издан «по высочайшему Его Императорского Величества Повелению». Он высоко почитается и современной Русской православной церковью. В нем в форме вопросов и ответов излагалось основное содержание православного вероучения, в том числе богословская интерпретация библейских заповедей.

В Катихизисе скрупулезно перечислены основные «должности», требования, вытекающие из первой заповеди декалога. К их числу относятся такие обязанности верующих, как «учиться богопознанию, как важнейшему из всех знаний»[356], бояться Бога, повиноваться Богу, то есть непрестанно быть готову делать то, что Он повелевает, и не роп-

[356] Филарет (Дроздов), митрополит Московский. Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви. - СПб., [Б.Г.]. - С. 128.

тать, когда Он не то делает с нами, чего бы мы желали» и т.п. В нем также определены и грехи против этой заповеди, главным из которых является грех человеконадеяния, «когда кто надеется на способности и силы свои или других людей, а не на милость и помощь Божию»[358]. Такого рода предписания со всей определенностью характеризуют основные черты религиозного типа личности.

Показателен и следующий текст православного Катехизиса. На вопрос: «Кто замещает место родителей?» - т.е. к кому надо относиться так, как требует пятая заповедь декалога, он дает такой ответ: «1) ГОСУДАРЬ; потому что государство есть великое семейство, в котором отец есть государь. 2) ПАСТЫРИ и УЧИТЕЛИ духовные; потому что они учением и таинствами рождают нас в жизнь духовную. 3) Прочие НАЧАЛЬСТВУЮЩИЕ и все ОТЕЧЕСТВО. 4) ВОСПИТАТЕЛИ и БЛАГОДЕТЕЛИ. 5) СТАРШИЕ ВОЗРАСТОМ» [9, с. 145]. В том же духе толкуются и другие заповеди декалога.

Естественно, рассмотрению этой темы было посвящено огромное количество разнообразной богословской литературы, особенно в прошлом. Например, священник А.В. Алексеев в книге «Поучения на десять заповедей закона Божия» следующим образом разъясняет восьмую заповедь десятословия «Не кради». Он особо замечает, что «бедность есть великое искушение человеку на земле, и многие люди грешат по причине бедности»[359]. (Как это ни горько, данное утверждение вновь стало крайне актуальным в современных условиях нашей страны.) А далее священник описывает усугубляющуюся проблемную ситуацию: «Что если он (отец в минуты страшной нужды своих детей. - И.В.) видит чужое золото, никем не хранимое, которое он может взять так, что никто этого не заметит и никто его подозревать не станет? ЧТО, если бедняку этому известно, что хозяин золота — человек расточительный, который мотает богатство свое на вещи пустые и бесполезные, который и это золото истратит на пустяки?»[360]. И он восклицает: «Сколько потребно веры в промысл божий, сколько нужно иметь страха Божия, чтоб устоять при таком искушении в такой нужде!» И затем делаются выводы с соответствующими наставлениями: «Итак, не укради, как бы ни была велика твоя бедность, как бы ни было удобно украсть; не укради, хотя бы пришлось тебе умирать с голоду или ви-

[357] Филарет (Дроздов), митрополит Московский. Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви. - СПб., [Б.Г.]. - С. 128-129.
[358] Там же. - С. 130.
[359] А.В. Алексеев. Поучения на десять заповедей закона Божия. - М., 1875, с. 154.
[360] Там же. - С. 156.

деть мучительную смерть любезных тебе жены и детей... Богатый милостью, Он имеет и достаточную силу, чтобы избавить от смерти душу твою и пропитать тебя во время голода... А когда бы даже не удержал Бог щедрую руку Свою для нашей же пользы, то мы должны терпеливо и твердо переносить искушение даже до последнего издыхания»[361]. В таком же «утверждающем устои» ключе и далее толкуются остальные заповеди декалога, включая все, которые, казалось бы относятся к сугубо духовно-нравственной сфере.

Следовательно, при рассмотрении десяти библейских заповедей речь должна идти не о том, хороши они или нет, какой субъективный смысл произвольно вкладывается в их, чаще всего, крайне абстрактную форму, а об их конкретно-историческом содержании и тех целях, которые преследуются проповедью этих заповедей. Оно также показывает, что неверным является суждение, будто «нравственное начало у всех людей единое»[362]. Действительно, например, хотя и иудеи и христиане исповедуют заповеди десятословия, первые не признают принципиально значимых нравственных предписаний Нагорной проповеди и вообще Иисуса Христа как сына Божия и спасителя. Трудно согласиться и с тем богословским утверждением, что наука не может «объяснить происхождение нравственности»[363]. Напротив, в научном познании эта проблема решается вполне обоснованно и именно с позиции принципа историзма. По этой теме существует огромное количество серьезной философской и вообще научной литературы. Православное богословие отрицает также вывод науки о том, что «моральные нормы являются релятивными, привязанными к конкретному социальному, экономическому, культурному или национальному контексту»[364]. Между тем, в действительности, дело обстоит именно таким образом, о чем свидетельствует и история заповедей декалога, и нравственности вообще. Но в этой области есть, так сказать, и абсолютный момент: нравственность непременно регулирует именно человеческие отношения, а через их призму отношение человека к природе, животным и т.п. Таким образом, данная проблема должна решаться и решается последовательно диалектически, не апеллируя к вере в существование бога.

Что касается современного богословского толкования библейских заповедей, то, во-первых, по этому поводу уже было высказано несколько замечаний, а во-вторых, его догматические позиции, по суще-

[361] А.В. Алексеев. Поучения на десять заповедей закона Божия. - М, 1875, с. 156-157.
[362] Кирилл, Митрополит Смоленский и Калининградский. Главное условие вы-живания человека //Православная беседа. - 2008. - № 1. - С. 4.
[363] Там же.
[364] Там же.

ству, остаются прежними, особенно после реставрации в стране капиталистических устоев. Естественно, так или иначе, меняется тематика. Наряду с традиционной защитой и освящением частной собственности, существующей власти и т.п., все больше обращается внимания на внедрение в современную систему образования креационизма, «благословения» олимпийской команды и предоставление ей духовника, что не может не подрывать спортивный дух олимпийцев и многое другое.

Главное же заключается в том, что заповеди христианской любви, как оказывается на деле, игнорируют подлинные интересы людей, в частности дарование им жизни и ее продление современными научными методами.. Еще одним свидетельством этому служит незамедлительное выступление Ватикана и осуждение им решения Нобелевского комитета присудить премию по физиологии и медицине за 2010 год британскому ученому Роберту Эдвардсу «за разработку [метода] экстракорпорального оплодотворения», который уже дал жизнь многим миллионам людей и еще не раз послужит этому высокому назначению[365]. Точно так же и Русская православная церковь принципиально выступает не только против клонирования человека, объявляя его аморальным, безумным актом, будто бы ведущим к разрушению человеческой личности и бросающим вызов своему «Создателю», но и так называемого «суррогатного материнства»[366]. Христианская религия не приемлет и осуждает научный поиск действенных путей и средств достижения практического бессмертия людей и их реального воскрешения[367]. Так, по существу дела, реальные интересы человека, действительно, приносятся в жертву идеологическим установкам религии, в том числе и предписаниям библейских заповедей.

Вишев Игорь Владимирович, доктор философских наук, профессор Южно-Уральского государственного университета

Vishev Igor Vladimirovich, Doctor en Ciencias Filosoficas, profesor de la Universidad Estatal de los Monies Urates del Sur

[365] http://elementy.ru/news/431426.

[366] http://www.aze.az/news_surrogatnoe_materinstvo_z_981 .html.

[367] Вишев И.В. Проблема личного бессмертия. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние. 1990. - С. 177-226; Вишев И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. — М.: Академический Проект, 2005. - С. 125-2478; Вишев И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. — М.: Академический Проект, 2005. - С. 281-382; Vishev Igor. The Human Being in the Conception of Real Immortality. // In *The Human Being in Contemporary Philosophical Conceptions,* edited by Nikolay Omelchenko,. Newcastle upon Tyne, England: Cambridge Scholars Publishing, 2009. - P. 87-90.

2.8. Теология экстремистского сознания (Глухарев Дмитрий Сергеевич)

2.8. **Teologia de la conciencia extremista** (Glujarev Dmitri Sergueevich)

Резюме. В работе анализируются причины радикализации религиозного сознания в современном мире. В качестве примера экстремистского религиозного сознания рассматриваются теологические основы деструктивных культов, в частности дьяволопоклоничества.

Resumen. En el trabajo se analizan las causas de radicalizacicm de la conciencia religiosa en el mundo contemporaneo. Como ejemplo de la manifestation de la conciencia extremista se aduce las bases teologicas de los cultos destructives y, en particular, idolatria ante el diablo.

Несмотря на то, что атеистическое сознание прочно вошло в нашу жизнь, и значительная часть людей причисляет себя к атеистам, религия не потеряла свою значимость. Более того, в последние годы наблюдается тенденция к возврату влияния религиозных организаций. Эта тенденция характерна не только для современной России, но и для всего мира. Наука, казавшаяся в XIX-XX веках всемогущей, сдает свои позиции, подвергая критике все созданные ею, и казавшиеся незыблемыми теории. Теория происхождения человека, уничтожившая тезис о божественном происхождении людей, имеет целый ряд белых пятен. Физика, сама же отвергает все свои идеи, еще 20 лет назад бывшие аксиомой.

Но не только кризис науки увеличил религиозность в обществе. Самое главное это потеря духовности, потеря смысла жизни человеком и основных общественных ценностей. Получив неограниченную свободу, которую дает атеистическое сознание, среднестатистический человек почувствовал сильнейший дискомфорт. Вместе со свободой и ушло понимание цели, куда нужно двигаться, к чему нужно прийти. Если раньше на эти вопросы ответы давала религия, то теперь их пришлось решать индивидуально каждому человеку. Это привело к массовому распространению научных знаний, хотя бы косвенно дававших ответ на поставленные выше вопросы. В первую очередь возросла роль и значимость психологии, и ее прикладной части психиатрии. Ту роль, которую раньше выполняли священники, стали выполнить психиатры. Но они не давали человеку то, что он искал. В атеистическом сознании смысл жизни отдельно взятого человека сведен к нулю. Если священник мог сказать матери потерявшей ребенка, что ее дитя сейчас в раю и ему там лучше, чем здесь, и вы обязательно встретитесь после смерти и будете счастливы, то атеизм устранял это мнимое счастье, возвращая горе человека из фантазийного мира в реальность.

Философия, заменившая теологию, также не смогла найти ответы на целый ряд вопросов. Все это привело к развитию религиозной философии. Марксизм, попытавшийся заменить религиозное сознание на идеологическое, придавал этим вопросам очень большое значение. Однако подмена индивидуального сознания коллективным, замена частных интересов личности на общественные интересы, решая проблему в общем теоретическом плане, на частном уровне, на уровне отдельно взятого человека, нивелировалась. В результате идея прогресса, как смысла жизни, постепенно вульгаризировалась и исчезала.

Крах всей коммунистической идеологической системы, отсутствие новых альтернативных глобальных идей привело к тому, что люди стали искать смысл жизни снова в религии. При этом стоит отметить наличие нескольких путей, по которым атеистически настроенный индивид приходил к религиозному сознанию. Первый путь это следование традиционным общепринятым и распространенным религиям. Однако, за годы своего могущества наука настолько раскритиковала религиозные тексты и верования, подвергла критике все основные постулаты, что люди приходили в религию с сомнением, их вера слаба и хрупка, они скорее хотят верить, чем верят в действительности. Значительная часть людей стала искать веру не в традиционных для места проживания индивида верованиях. В 1960-х годах прошло повальное увлечение восточными религиями. Огромное количество трезво мыслящих людей стали буддистами, индуистами, кришнаитами, даосистами и т.д. В 1970-90 года многие звезды спорта или искусства стали мусульманами. Ислам, как наиболее четкая структура, с определенными правилами поведения и регламентацией жизни, привлекала многих людей кажущимся смыслом жизни и простотой восприятия мира. Когда есть очерченные рамки, в которых ты живешь, возникает чувство безопасности, так как жизнь в этих рамках ясна, понятна и предопределена. Эта кажущаяся простота восприятия привлекла и привлекает многих ищущих мира в своей душе.

Однако переход в другие или традиционные конфессии сопровождался определенным религиозным ревизионизмом. Наука подвергла многие постулаты критике, и воспринимать на веру то, что долгие годы считал ложным, было очень трудно. Возникающее противоречие, где с одной стороны острое желание обрести веру, а с другой стороны логика мышления и рациональный взгляд на многие вещи, решалось пересмотром некоторых постулатов. Если бог дал нам знание, но оно оказалось неправильным, значит, скорее всего, произошло искажение божественного знания на каком-то этапе. Поэтому традиционная церковь, это неправильная церковь, нужно искать истинное знание. Как

следует из закона о спросе и предложении, появляется значительное число пророков и носителей истинного знания, получивших от традиционных церковных институтов термин ересь, а от государственных органов - секта. Во многом именно этим объясняется фанатизм членов сект, их иррациональная вера в избранность. Люди вступившие в секту нашли не только веру, но и логическое объяснение истинности своей веры. Безусловно, очень большую роль играет и личность лидера секты, однако мы можем наблюдать распространенность и сектантских учений, без роли лидера, например «Свидетели Иеговы», мормоны и т.п. Итак, путь в ересь традиционной религии, есть второй путь ищущего.

Наконец, третий путь, это новые религии и секты, образованные в последнее время в огромном количестве. При этом не важно, как они себя позиционируют, как абсолютно новое знание, например, сайентология, либо как наследство предков, язычество, викка, учение Кастанеды и т.п. Сюда приходят обычно люди, которые уже были членами какой-либо религиозной группы, и разочаровались в вере. Значительную долю членов составляют также достаточно образованная молодежь, чья вера вызвана в большей степенью данью моде и желанием выделиться от основной массы принадлежностью к нетрадиционной вере. Когда мы говорим об экстремистском религиозном сознании, мы говорим именно о представителях второго или третьего пути развития личности.

В чем же проявляется религиозный экстремизм? Можно выделить две основные составляющее его. Во-первых, это определенная исключительность, четкое разделение мира и людей из этого мира на своих и «чужих». Это характерно для мусульман, ведущих священную войну против неверных, это характерно для правого христианства, и тем более характерно, для сектантов. Второй составляющей экстремистского религиозного сознания является желание переделать этот мир. Именно активная жизненная позиция делает подобные организации и представителей этих организаций опасными для остального общества. Эти люди обладают обостренным чувством справедливости и высоким уровнем самопожертвования, внося тем самым свой вклад в историю. Мир они видят как арену борьбы добра и зла, а себя воинами добра, чья активная позиция обязательно будет вознаграждена. Сам мир они ощущают как поле боя, или вражескую территорию, а, следовательно, их психологическое состояние, это постоянная готовность к борьбе. Эти люди живут на войне и смерть, становится их постоянным спутником, а, значит, становится обыденностью. При этом смерть духовная, предательство веры недеянием, гораздо страшнее физической смерти.

Выделяя общие, характерные для экстремистских религиозных организаций черты, следует отметить особенности некоторых предста-

вителей. Большинство организаций жаждут создания рая на земле, прихода божественного миссии, и соответственно, вознаграждения за долгие годы страданий. Однако, в религиозной экстремисткой среде, особенно в молодежной, очень распространен культ сатанизма, который понимается как культ абсолютного зла. Логично предположить, что эти люди желают создания ада на земле и уничтожения человечества. Изучая феномен сатанизма, очень легко прийти к выводу, что серьезных исследований на эту тему, тем более на тему теологии сатанизма очень мало. Более того, слишком много вокруг данной тематики околонаучного и публицистического. Тем не менее, попробуем рассмотреть данный вопрос.

Самый первичный анализ показывает, что даже в среде самих сатанистов сущность дьявола неясна. Самая распространенная позиция представлена основателем Церкви Сатаны Ш. ЛаВеем, автором «Сатанинской библии». Именно к этой церкви причисляют себя большинство тех, кто позиционирует себя как сатанисты, хотя более правильно бышо бы назвать их атеистами и индивидуалистами. Проанализируем основу религии, саму «Сатанинскую библию». «Для Сатаниста Бог, каким бы именем он ни был назван... видится неким уравновешивающим природу фактором.»[368]

Ла Вей в своей работе высказывает идею, о том что все религии придуманы человеком, и Бог является творением человека. «Если человеку нужен такой Бог и он признает его, значит, он поклоняется творению рук человеческих. То есть, ОН ПОКЛОНЯЕТСЯ ЧЕЛОВЕКУ, СОЗДАВШЕМУ БОГА»[369].

Аналогичное суждение приводится и по вопросу сущности Сатаны. «Большинство сатанистов не принимают Сатану как антропоморфное существо с раздвоенными копытами, хвостом с кисточкой и рогами. Он просто олицетворяет собой силы природы - Силы Тьмы, названные так только потому, что ни одна религия не удосужилась забрать эти силы у тьмы. Именно это постоянное желание все анализировать препятствует многим людям воспользоваться преимуществами этого многогранного ключа к неведомому - которому сатанисты дали имя - «Сатана»[370].

Углубляться в анализ этого направления «Сатанизма» в теологическом плане нет смысла, так как понимание дьявола как определенный архетип, относится скорее к сфере Юнговской психологии, чем к теологии. Поэтому перейдем к следующему направлению, которое час-

http://sam!ib.ru/m/Tnajesty_d_i/iavey.shtml.
Там же.
Там же

то фигурирует под названием теистический сатанизм. Здесь стоит отметить также два направления. Первое направление исходит из самого определения слова Сатана, как противник бога и относится в большей степени к антихристианству, базируясь на классической Библии. Таким образом, при анализе этого направления мы будем исходить из Ветхого и Нового Завета. Сам сатанизм здесь принимает черты антихристианства, которые он имел в Средние века. Второе направление ищет начало сатанизма в Древних веках, проводя параллели с язычеством и вводя такое понятие, как Темные Боги. Первоначально проанализируем первое направление, так как большинство публицистов понимают сатанизм именно как антихритианство.

Ключевые положения антихристианского сатанизма основываются на некоторых специфических трактовках Библии, в которых на их взгляд есть нестыковки. Первым ключевым моментом следует отметить Книгу Бытия и момент о сотворении мира. Данный момент является ключевым, так как есть представители сатанизма, как и раньше в гностицизме, которое утверждают о том, что мир сотворен злым богом или сатаной. Мы не будем останавливаться на всех вариантах бытия, так как эта проблема выходит за рамки данной статьи, а покажем только основное противоречие, на которое указывают сатанисты. Безусловно, в христианской теологии, данные вопросы давно рассмотрены и разъяснены, но сатанисты не вступают в полемику с христианскими теологами, так как их изначальные неоспоримые позиции различны. В связи с этим сатанинские теологи предпочитают работать непосредственно с библейским текстом. Первый момент, на который указывается, это то, что в Книге Бытия, когда создается материальный мир, нигде не говорится о создании ангелов. Если ангелы не были созданы богом, значит, они, как и Бог существовали вечно до этого, а, следовательно, по своей онтологической сущности равны. Следует предположить, что Бог, будем в дальнейшем называть его Яхве, тоже ангел, поскольку другого вида существ не существовало, либо ангелы по сути своей близки к Богу. Данное предположение призвано, с одной стороны свести онтологическую сущность творца до положения первого среди равных. С другой стороны возвышало ангелов до уровня Бога. Таким образом, не оспаривая право Бога на создание мира, сатанисты сводят его до простого акта творения, возможно, где-то бессмысленного. Итак, первый вывод - Бог и ангелы онтологически близки, и можно Бога назвать ангелом, а ангелов богами.

Второй любимый момент это древо познания добра и зла. «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день,

в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» . Христианство, особенно массовое, традиционно приписывает дьяволу совращение Евы, хотя в Библии говорится о змее, как животном созданное самим Богом. «Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог»[372]. Как видим ничего дьявольского в нем нет. «И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло»[373]. Здесь, как отмечают сатанисты есть прямое обвинение Бога во лжи, которое подтверждается, тем фактом, что Ева не умерла от плодов древа. С другой стороны в результате изгнания из рая Адам и Ева все-таки умерли, что косвенно подтверждает правоту Бога и снимает с него обвинения во лжи.

Еще одним моментом, стоит отметить фразу «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно». Во первых Господь говорит «как один из нас», то есть не отделяет себя от других, по всей видимости ангелов. Он не говорит, стал такой как я, или стал такой как Вы. Данный факт еще раз косвенно подтверждает факт тождественности сущности Бога и ангелов. Во вторых, мотивом изгнания людей из рая стало опасение, что человек обретя знание обретет и бессмертие. Вдохнув душу в человека, и изменив, таким образом, его суть Господь указышает здесь на два момента отличающего человека от ангелов. Это знание и бессмертие. Получив знание человек, может стать подобным ангелам, и за это лишен доступа к плодам бессмертия. «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни»[374]. Второй вывод, в изгнании людей из рая, в их несчастиях виноват только господь, так как именно он опасался, что люди станут подобны богам.

Также другие злодеяния приписываемые Сатане, при внимательном прочтении Библии, находят иное более прозаичное объяснение. Убийство Авеля Каином, произошло без участия дьявола, а в большей степени было спровоцировано самим Богом, который принял кровавую жертву пастуха Авеля, в виде убитого животного из стада, и отверг плоды земли земледельца Каина[375]. Важный вывод, который делают сатанисты из этих моментов, это зло было в мире изначально и никак

Книга Бытия, глава 2, ст. 16-17.
Там же, глава 3, ст. 1.
Там же, глава 3, ст. 4-5.
Там же, глава 3, ст. 24.
Там же, глава 4, ст. 3-5.

не связанно с именем Сатаны. Таким образом, опровергается тезис о том, что дьявол есть онтологическое зло, его воплощение. Эти два элемента различны.

Следующий момент это потоп. «Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, тогда сыны Божий увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал»[376]. Многие, ссылаясь на данную статью, подразумевают, под сынами божьими ангелов, которые спускались на землю. Но христианские теологи говорят о праведных людях, которых также называли сынами Божьими, что, кстати онтологически было бы вернее. «И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время; и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых *Я* сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю, ибо Я раскаялся, что создал их»[377]. Итак, самое страшное зло, с точки зрения человечества, уничтожение всего рода, было задумано и осуществлено именно Богом-творцом, а не Сатаной. Ведь именно Сатана носил в Средние века имя, губитель человечества. «И лишилась жизни всякая плоть, движущаяся по земле, и птицы, и скоты, и звери, и все гады, ползающие по земле, и все люди; все, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше, умерло. Истребилось всякое существо, которое было на поверхности земли; от человека до скота, и гадов, и птиц небесных, - все истребилось с земли, остался только Ной и что было с ним в ковчеге»[378].

Остальные главы Ветхого Завета нас интересуют меньше, так как не раскрывают онтологической сущности Сатаны. В основном сатанисты, в своем дальнейшем прочтении Библии указывают на неправедные поступки так называемых праведников, одобряемые Богом. Например, в повествовании о жизни первого Библейского патриарха Авраама, отмечаются факты, что он был женат на своей единокровной сестре Саре[379], что, придя в землю Египетскую, Авраам разбогател во многом из-за поощряемого прелюбодеяния Сары. «И сошел Аврам в Египет, пожить там, потому что усилился голод в земле той. Когда же он приближался к Египту, то сказал Саре, жене своей: вот, я знаю, что ты женщина, прекрасная видом... скажи же, что ты мне сестра, дабы мне хорошо было ради тебя, и дабы жива была душа моя чрез тебя. И

Книга Бытия, глава 6, ст. 1-2.
Там же, глава 6, ст. 5-7.
Там же, глава 7, ст. 21-23.
Там же, глава 20, ст. 12.

было, когда пришел Аврам в Египет, Египтяне увидели, что она женщина весьма красивая; увидели ее и вельможи фараоновы и похвалили ее фараону; и взята была она в дом фараонов. И Авраму хорошо было ради ее; и был у него мелкий и крупный скот и ослы, и рабы и рабыни, и лошаки и верблюды»[380]. Но данные трактовки библейских историй выходят за рамки статьи.

Тем не менее, в книге Иова, есть еще одно упоминание о Сатане. «И был день, когда пришли сыны Божий предстать пред Господа; между ними пришел и сатана. И сказал Господь сатане: откуда ты пришел? И отвечал сатана Господу и сказал: я ходил по земле и обошел ее. И сказал Господь сатане: обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова? ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный, справедливый, богобоязненный и удаляющийся от зла. И отвечал сатана Господу и сказал: разве даром богобоязнен Иов? Не Ты ли кругом оградил его и дом его и все, что у него? Дело рук его Ты благословил, и стада его распространяются по земле: но простри руку Твою и коснись всего, что у него, - благословит ли он Тебя? И сказал Господь сатане: вот, все, что у него, в руке твоей; только на него не простирай руки твоей. И отошел сатана от лица Господня»[381]. Поклонники сатаны обращают внимание в первую очередь на разговор сатаны и бога, который строится как разговор равных. Тем более в той форме, в которой он подается, то есть в виде спора. Спорить с рабом не будут, а значит, сатана пред лицом господнем выступает как независимая фигура, что подчеркивает его равную онтологическую сущность. Второй момент, это разделения двух понятий в речи господа: зло и сатана. Бог говорит об Иове как человеке удаляющегося от зла, а не как о противнике сатаны, которым он бы был, если бы эти понятия были тождественны. «И сказала ему жена его: ты все еще тверд в непорочности твоей! похули Бога и умри. Но он сказал ей: ты говоришь как одна из безумных: неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?»[382] Сатана здесь не показан как злое божество. Более того, фактически он является правой рукой господа. «И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его»[383].

Итак как видно из Ветхого Завета, а следовательно и в иудаизме Сатана не является олицетворением зла. Традиционно в иудаизме считается, что сатана есть ангел-обвинитель, служащий господу. Однако

Книга Бытия, глава 12, ст. 10-16.
Книга Иова, глава 1, ст. 6-12.
Там же, глава 2, ст. 9-10.
Книга Захария, глава 1, ст. 1.

подтверждения данному предположению не находится, поэтому поклонники сатаны, считают его фигурой относительно независимой, действующей на земле в том числе с разрешения бога, так как он является творцом данного мира.

Иная точка зрения на сатану принята в христианстве, и основывается на некоторых фактах изложенных в Евангелии, а также откровении Иоанна Богослова. Как правило, сатанисты отвергают те упоминания сатаны, которые указышаются в Евангелии. Тем не менее, часть принимает и эти тексты, а, следовательно, дополняют образ сатаны следующими положениями.

В Евангелии при искушении Христа сатана указывает на то, что именно он управляет земными царствами: «и сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее»[384]. Роль, которую выполняет в этом отрывке сатана, тождественна роли в истории с Иовом, то есть роль искусителя и проверяющего человека на веру. Кроме того факта, что сатана является фактическим правителем земли, ничего нового в данном отрывке нет.

Не смотря на то, что часть сатанистов отвергает Новый Завет, большинство из тех, кто причисляет себя к таковым, наоборот основывают свою веру исключительно на нем, и в первую очередь на «Откровении Иоанна Богослова». При этом данная часть сторонников сатанизма, как показывает наблюдения, наименее всего склонна к теоретическим и теологическим разговорам. Обычно идет принятие на веру всего того, что указывается в Новом Завете без последующего осмысления.

Именно отсюда исходит идея о падших ангелах и Люцифере, столь популярная в эпоху романтизма. Первое упоминание о Люцифере есть в Ветхом Завете, но оно достаточно спорно и неясно. Тем не менее, легенда о восстании ангелов против бога одна из самых распространенных в сатанизме. Традиционно имя Сатана и Люцифер обозначали дьявола. Однако в Библии прямой связи между этими тремя именами нет.

Стоит отметить, что «Откровение Иоанна Богослова» не сразу было признано каноническим трудом даже самой церковью. Его стилистика резко отличается от остальной Библии. Тем не менее, именно в данном тексте наибольшее количество раз упоминается дьявол и сопутствующие ему атрибуты, как то число 666, рождение антихриста, всадники апокалипсиса, страшный суд и т.п. Сатана здесь представлен как противник человечества и Бога, абсолютное зло, искуситель, и предводитель злых сил в последней битве добра и зла.

[384] Евангелии от Луки глава 4 статья 6.

Подводя итоги, отметим наличие в теистическом сатанизме двух групп. Первая группа, самая многочисленная основывает свои представления о Сатане на «Откровении Иоанна Богослова», Евангелии, и некоторых художественно-романтических представлениях. Сатана по их представлению падший ангел, восставший против всемогущего Господа, несмотря на заранее предопределенное свое поражение. Причина бунта - его гордость и не желание подчиняться тиранам. Он поведет все силы тьмы, которые последовали за ним в последнюю битву, несмотря на то, что знает о своем грядущем поражении. Другими словами - для данной группы лиц, Сатана является таким же архетипом, как и для атеистических сатанистов лавеевского толка. В Сатане они видят в первую очередь бунт против тирании, гордое желание остаться самим собой, несмотря на внешнее давление общества. Данная категория лиц, безусловно, опасна с точки зрения склонности к экстремизму. Акт насилия, террористический акт, для них станет аналогом бунта кумира, один против всех, против всей мощи государства, с заранее предопределенным результатом. Столь романтический облик дьявола, способствует проявлению бунта, но это бунт одиночек. Создание террористической группы под сатанинской идеологией подобного типа маловероятно, так как он поощряет именно индивидуальный, а не коллективный бунт.

Данные группы опаснее атеистических сатанистов, так как вторые сугубо рациональны, они не способны на иррациональный романтический поступок. Они склоняются к данной идеологии, поскольку она объясняет их индивидуализм и конформизм, дает власть и моральное право на аморальные поступки. Но все их поступки направлены на достижения земных благ, здесь и сейчас и они не хотят остаток своей жизни прожить в тюремной камере. Теистические сатанисты же наоборот, готовы к самопожертвованию ради красивого жеста, к бунту ради бунта, к борьбе ради борьбы.

Вторая группа теистического сатанизма гораздо малочисленнее. Данная группа обычно высокообразованна, часто в данной группе оказываются бывшие верующие, которые очень хорошо разбираются в христианской теологии. Для них сатана это бог на земле. Он не является творцом, но он управляет земной жизнью. Применяя военную терминологию, он непосредственный начальник. По своему могуществу он равен богу. Бог-творец понимается как демиург, который создал этот мир, создал людей, но потом потерял интерес к ним, и поэтому в человеческой жизни присутствует как нечто всемогущее, но далекое. Сатана, который присутствует на земле, а не где-то в небесах, это и есть бог людей, который может миловать или наказывать, давать блага или отнимать их. Он не олицетворяет зло, он олицетворяет разум, ра-

циональное. Опасность от представителей данных групп исходит в основном теоретическая. Переход к экстремисткой или террористической деятельности маловероятен, поскольку не несет смысловой нагрузки. В то же время, нужно учитывать склонность данных представителей теистического сатанизма к магическим обрядам. И в этом случае, представители групп могут прибегнуть к человеческим жертвам, так как по их представлениям именно кровавая жертва, может привести к успеху в магическом обряде.

Наконец, последняя теистическая сатанинская группа людей, которую мы рассмотрим, это языческие сатанисты. Данная группа, вводит такой термин как темные боги. Образ сатаны с их точки зрения это собирательный образ всех темных богов, которые существовали до христианства, и были сведены церковью в единую фигуру сатаны. В своих поисках древних традиций, сатанисты причисляют к темным богам абсолютно разные фигуры из древних религий. Например, в Древнем Египте, существовал культ бога Сета, которого многие считают прообразом сатаны. Одна из отколовшихся от «Церкви Сатаны» Ла Вея групп, приняла имя именно этого бога пустыни. Из религии междуречья взяты такие имена как Баал, Астарта или Иштар, Мардук. В Вавилоне была очень широко развита демонология, что некоторыми связывается с почитанием темных богов. Из Зороастризма популярно имя Аримана, бога зла. Именно зороастризм сыграл очень большую роль в разделении восприятия мира на черное и белое, мир добра и мир зла. До зороастризма в богах сочеталось и доброе и злое, темное и светлое. Особенно ярко это проявляется на образах древнеиндийских богов. Один из самых почитаемых богов Индии - бог Шива, во многом схож с обликом сатаны и почитаем сатанистами как его прообраз. Аналогично темные черты имеет богиня Кали, носящая ожерелье из черепов. Среди атрибутов Кали и Шивы, особенно их грозных ипостасей, мы можем наблюдать ряд атрибутов характерных и для сатаны. Например, символ бога Шивы - это трезубец, что является также символом сатаны.

Поиск истоков сатанизма в столь далеком прошлом, показывает желание сторонников сатанизма отойти от христианского взгляда. Сатана для этой категории верующих, также является собирательным архетипом, символом темных богов, носителем ряда атрибутов. Те, кто в своих поисках углубились достаточно далеко, веруют уже не в сатану, а либо в древнего бога древней религии, либо в некую обезличенную темную силу, которую и называют сатаной. Что это за сила, сказать достаточно сложно, так как сатанистов находящихся на данном уровне познания мало. Можно только догадываться, что данная сила связанна с теми материями, которые находятся под определенном табу

в традиционных религиях. Это сексуальная энергия, это тема жертвоприношения и крови, это магические практики, это смерть и т.п. Зло понимается ими как абсолютно относительная сила, чья объективная реальность призрачна. Изучение теологических взглядов на природу темных богов безусловно интересная тема, но, в связи с крайней малочисленностью лиц, находящихся на данном уровне познания сущности зла, маловероятна.

Подводя итог к анализу сатанизма и его теологических особенностей, повторим, тот достаточно парадоксальный вывод, который получился в результате работы над данной статьей. Практически все, кто позиционируют себя как сатанисты и верят или поклоняются сатане, представляют сатану как собирательный образ. Данный образ включает в себя различные элементы, в соответствии с представлениями каждой из групп поклонников сатанизма.

На данном примере мы показываем, что не всегда внешне мрачный антураж, приводит к проявлению экстремизма. Во многом экстремизм это не следствие идеологии группы, а следствие индивидуальных психологических качеств и свойств человека. Однако, ряд религиозных групп, все же несет в себе мощный заряд экстремистских идей. Изучение теологии фундаментализма и его ключевых отличий от традиционных верований может показать основные элементы, приводящие верующих к террористической деятельности.

Глухарев Дмитрий Сергеевич - кандидат исторических наук, доцент Южно-Уральского государственного университета

Glujarev Dmitri Sergueevick es Doctor en Ciencias Historicas (Ph. D.) y Docente de la Universidad Estatalde los Monies Urales del Sur

2.9. **Шахматная игра** и **церковь** (Гутенев Максим Юрьевич)
2.9. **El juego intelectual y la Iglesia** (Guteniov Maksim Iurievich)

Резюме. Рассматривается один из самых противоречивых запретов средневековой церкви - запрет на игру в шахматы. Автор, пытаясь разобраться в сути и причинах этого запрета, обращается непосредственно к истории возникновения шахматной игры и прослеживает путь ее развития до начала первых церковных запретов. Приводятся современные точки зрения церковных служителей на запрет шахматной игры.

Resumen. Se analiza el juego uno de los interdictos mas controvertidos de la Iglesia medieval. Al intentar esclarecer las causas de esta prohibicion, el autor recurre al origen de ese juego y descubrir el camino de su desarrollo hasta la prohibicion eclesial. Ademas, aduce la actitud de los clerigos contemporaneos al interdicto del juego en ajedrez.

В истории христианской церкви существовало множество различных религиозных запретов. Порой некоторые из них казались довольно абсурдными и странными как для самих священнослужителей, так и для мирян. В данной работе предпринята попытка проанализировать такой необычный запрет церкви, как запрет играть в шахматы.

Первые официальные высказывания церкви, касающиеся шахмат, относятся к раннему Средневековью. Уже в IX веке Патриархом Константинопольским Фотием I в византийском сборнике церковных правил и императорских указов «Номоканон» было выражено отрицательное отношение к шахматной игре. Патриарх приравнял шахматы к играм в метательные кости, которые были запрещены еще в 681 г. на шестом Вселенском соборе в Константинополе под страхом отлучения от церкви. В дальнейшем на это постановление опиралась как Православная, так и Римская церковь в борьбе с этой чуждой христианству восточной игрой.

В Европе жесткие запреты Римская католическая церковь накладывает на эту игру уже в период классического Средневековья. В этот период во многих христианских странах духовенство начинает повсеместное преследование этой игры. В 1061 году католический кардинал Дамиани издал указ о запрете играть в шахматы духовенству. В письме к папе Александру II Дамиани назвал шахматы «игрой непристойной и неприемлемой», «измышлением дьявола». Один из вдохновителей крестовых походов монах Бернар Клервоский в 1128 году в уставе для ордена тамплиеров писал, что они «должны брезговать шахматами так же, как и костями». Синоидальные законы Одона, парижского епископа XII века, запрещают монахам держать в своих помещениях шахматы. В 1208 году французский епископ де Сюли вообще запретил играть в шахматную игру духовенству. Король Франции Людовик IX Святой в 1254 году под влиянием духовенства издал указ, который категорически запрещал игру в шахматы, так как считал ее бесполезной и скучной.

Официальной причиной этого преследования, по мнению церкви, являлось превращение шахмат в азартную игру, что лишало их благородных черт, свойственных интеллектуальному развлечению. Интересно, что даже после наложенного церковного запрета на шахматную игру, даже среди духовенства оставалось достаточное количество сторонников шахмат. В шахматном энциклопедическом словаре описано интересное предположение: «Запрещение играть в шахматы священнослужителям, по видимому способствовало, возникновению одной из областей шахматной композиции - составленшо шахматных задач, чем занимались в одиночку в своих кельях ученые монахи, которые их собирали и решали»[385].

[3.5] Авербах Ю.Л. Шахматы // Шахматы. Энциклопедический словарь. / Гл. ред. А.Е. Карпов. - М: Советская энциклопедия, 1990. - С. 484.

Более того, знаменитый ломбардский монах-доминиканец Цессолес в работе «Об обычаях людей простых и знатных» использовал шахматную символику для этических и нравственных поучений. Взгляды Цессолеса отражают концепцию средневекового ученого Иоанна Солсберийского: король, его окружение и рыцари, а также третье сословие составляют как бы единый, живой государственный организм, каждая часть которого выполняет свои определенные функции.

Несмотря на запреты церкви в Европе шахматы активно распространялись среди различных сословий, причем среди духовенства сторонников этой игры было не меньше, чем среди других сословий. В Европе католическая церковь сняла запрет на шахматную игру лишь в конце XIV века на Регенбургском католическом соборе.

В период Средневековья шахматы были распространены и пользовались популярностью не только в Европе, но и на землях проживания восточных славян. Шахматная игра на Руси была широко распространена уже в X1-ХП вв., однако, отношение православной церкви к шахматам также не отличалось особой терпимостью. Православная церковь, также как и Римская католическая, считала шахматную игру «бесовским наваждением». Такое негативное отношение церкви к шахматной игре связано с огромным влиянием Византии на Русь.

Антишахматная деятельность духовенства Византии нисколько не уступала аналогичной деятельности в Римской католической церкви, а скорее даже преуспевала. По мнению шахматного историка И.М. Линдера, такое отношение к шахматной игре в Византии было связано с конкретными историческими событиями: «Оно *(византийское духовенство - прим. автора)* опиралось при этом на комментарии к канонам восточной церкви монаха Зопары (ум. в 1118 г.), который еще в бытность свою начальником стражи императора Алексея I Комнина не мог смириться с его увлечением шахматами. В полном соответствии с аскетическим толкованием Зопары шахматы были запрещены Вселенским собором в Вальсамоне (XII в.)[386]».

Византийские номоканоны, подвергшиеся на Руси в дальнейшем переработке, составили в дальнейшем основу Кормчих книг. В соответствии с ними шахматная игра была запрещена как для мирян, так и духовенства. Так в «Кормчей книге» от 1262 г. было написано следующее: «Епископом и клириком всем утешение всех и добродетели бытии подобает и первообразное и раздражение благодеянию; понеже и от сих есть неким уклонятся от доброго, или шахматы или зернию играть или упиваться, повелевает правило престати, или отлучатися

Линдер И.М. Шахматы на Руси. - М.: Наука, 1975. - С. 100.

таковым, или убо епископом и презвитором и диаконом и поддиаконом же и чтецем и певцем; и аще не простанут, изверзатися; не убо и мирским человекам шахмати и пианстве упражняющееся, отлучатися»

Негативное влияние византийских священных писаний не способствовало улучшению имиджа шахматной игры на территории Руси, а также не позволяло игре успешно развиваться. Во всех средневековых российских православных произведениях шахматы в дальнейшем фигурируют рядом с игрой в кости. Так, в документе XIII в. «Святительское поучение новопоставленному священнику» предписывается не иметь игральных костей и шахмат: «Ни почитай возбраненных книг, или доселе чему научился еси, неведомые словеса, чары и лечьбы, коби или игры, дивы творя басни звягомых, лекы и шахматы имети да ся останеши, ни коньнанго уристания не зри»[388].

Играть в шахматы на Руси было не только запрещено, за занятие ими для священнослужителей устанавливались даже строгие наказания, например, лишение духовного сана. В конце XTV-XV века в Пасиевском сборнике говорилось следующее: «Аще кто от клирик или калугер, или епископ, или прозвитер, или диакон играеть шахматы или леки, да извержеться сапа. Аще дьяк или простець да примуть епитемью 2 лета 10 хлебе и 10 воде... а поклона на день 200, понеже игра та от беззаконных халдей, жрець бо идольский тою игрою пророчествовашет о победе ко царю от идол, да то есть прелыценье сатанино»[389].

К XIV веку отношение православной церкви к шахматам принципиально не изменилось. Так, в работе «Домострой» протопопа Сильвестра, написанной в 1580 году, также прослеживается негативное отношение церкви к шахматной игре. В главе «О неправедном житии» Сильвестр относит шахматы к разряду игр бесовских: «А бесы возрадуются и налетят, свой час улучив, тогда и творится всё, что им хочется: бесчинствуют за игрой в кости и в шахматы, всякими бесовскими играми тешатся, дар божий - еду и питье, и плоды земные - на посмешище бросят, прольют, друг друга колотят, обливают, надругаясь всячески над божьим даром, а бесы записывают эти дела их, несут к сатане, и вместе радуются они погибели христиан»[390].

Шахматная игра в России начала становиться популярной и приобретать своих сторонников среди более широких сословий населения в

[387] Розенкампф Г.А. Обозрение Кормчей книга в историческом виде. - СПб., 1839. - С. 44.
[388] Памятники древнерусского канонического права. - Русская историческая библиотека, т. VI, ч. 1.-СПб.,1880.-С. 104-105.
[389] Смирнов С. Материалы для истории древнерусской покоянной дисциплины. - М., 1912, с. 136.
[390] Сильвестр. Домострой. - СПб.: Наука, 1994. - С. 15.

России при Петре I. Сам император был большим любителем этой игры. Нередко партнером Петра I был священнослужитель Православной российской церкви, протоиерей Иоанн Хрисанфович Стрельбицкий.

Убедившись в том, что шахматную игру не искоренить в XVIII веке православная церковь снимает запреты с игры, убедившись в том, что шахматы любимы народом.

Что же являлось главной причиной запрета церкви на шахматную игру. Являлась ли эта игра поистине, «непристойной, бесовской, дьявольской»? Чтобы попытаться ответить на этот вопрос нам необходимо обратиться непосредственно к истории возникновения этой игры и проследить путь ее развития до начала первых церковных запретов.

Какие события послужили причиной возникновения этой игры и где искать её корни - вопрос, на который все еще нет однозначного ответа. Существует множество точек зрения, как зарождались игры - предшественники шахмат, но в настоящий момент единая точка зрения не выработана. Распространена точка зрения, что шахматы произошли от древних игр с доской, напоминающих современные игры в шашки[391]. Доски могли использоваться для разных целей. Известно, что игры на доске шашечного типа существовали задолго до появления шахмат в Китае, Египте, Японии, Вавилоне и Индии[392].

Много разных точек зрения существует также и насчет места возникновения этой древней игры. Так, современный гроссмейстер Л.Г. Юдасин в своем историко-философском исследовании выделяет возможные места возникновения шахматной игры: Тибет, Месопотамия, Греция, Китай, Персия, Израильское царство, а также Атлантида[393].

Шахматная игра создавалась на протяжении многих веков, а ее правила многократно изменялись. Традиционно считается, что шахматная игра впервые появилась в Индии в V-VI веках нашей эры. На сегодняшний день исследователям точно известны две игры-прородительницы шахмат - Чатуранга и Шатрандж (шатранг)[394]. Если говорить точнее, то в V-VI веке появляется не современная шахматная игра, а ее первая древнейшая протоформа - чатуранга. На первоначальном этапе чатуранга являлась игрой для четверых игроков, а передвижение фигур в ней определялось игральными костями, т. е. результат партии во многом зависел не от интеллектуальных способностей

[391] Рудин Н.М. От магического квадрата к шахматам. - М: Просвещение, 1969. - С. 7.
[552] Там же.-С. 22.
[353] Юдасин Л.Г. Тысячелетний миф шахмат: историко-философское исследование. - М.: Северный паломник, 2004. - С. 45.
[394] Авербах Ю.Л. Шахматы // Шахматы. Энциклопедический словарь. / Гл. ред. А.Е. Карпов. - М.: Советская энциклопедия, 1990. - С. 483-486.

игроков, а от случайного результата броска. С течением времени чатуранга из игры с четырьмя участниками превратилась в игру для двух человек, а игроки перестали пользоваться игральной костью, получив право свободного выбора движений.

Слово «чатуранга» на санскрите означало армию из четырех подразделений. В самой чатуранге также было четыре лагеря по восемь фигур, расставленных по углам. Поэтому первоначально доминировал подход, объясняющий происхождение шахматной игры ее связью с военной структурой индийской армии: «Индийская армия состояла из колесниц (в современных шахматах - ладья), кавалерии (конь), боевых слонов и пеших воинов (пешки); также к ним был добавлен шах (король)»[395].

В середине XX века югославский профессор Павле Бидев дал обоснованный анализ структуры чатуранги. «Эта игра... символизировала борьбу четырех стихий: воздуха, огня, земли и воды, а также ассоциировалась со сменой четырех времен года»[396]. Четыре войска олицетворяли четыре первоначала, из которых произошел мир. Расстановка фигур в чатуранге ассоциировалась у него с концепцией строения мира.

В Древней Греции атомизм создали Левкипп, Демокрит, Эпикур и другие мыслители. Атомизм также был известен и в Индии, под влиянием которого шахматная игра и могла появиться на свет. Философские системы Индии (чарвака, буддизм, санкхья) признавали первосущностью четыре элемента или стихии: воздух, вода, огонь, земля. Система вайшешика допускала четыре рода атомов[397]. Если версия П. Бидева верна, то происхождение шахматной игры напрямую связано с представлениями древних мыслителей о мироустройстве.

Русский историк шахмат и шашек Д.И. Саргин считает, что все шахматные игры произошли из астрологии: «Не позволительно ли, ввиду множества соприкосновений состава разных шашечных игр с астрономическими понятиями, сделать предположение, что самые игры на доске произошли из астрологии, представляли первоначально в руках жрецов орудия предсказания, гороскопические аппараты, и лишь позднее обратились в развлечения»[398].

О связи древних шахматно-шашечных игр на досках с мистикой и астрологией мы можем судить и по различным древним источникам.

[395] Вильяме Г. Шахматы. История. Фигуры. Игроки. - М.: Арт-Родник, 2004. - С. 14.
[396] Гижицки Е. С шахматами через века и страны. - Warszawa: Sport I turystyka, 1964. - С. 13.
[397] См.: Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. - М: Наука. 1986.-200 с.
[398] Рудин Н.М. От магического квадрата к шахматам. - М.: Просвещение, 1969. - С. 20.

Так, в диалоге Платона «Федр» упоминается египетское божество: «Он первым изобрел число, счет, геометрию, астрономию, сверх того игры в шашки и в кости, а также письмена»[399].

О том, что даже современные шахматы сохранили определенный сакральный элемент, связанный с их происхождением, можно судить по современным правилам этой игры. Шахматный король в отличие от всех остальных фигур всегда остается на доске, короля нельзя срубить и убрать с доски, ему можно только поставить мат. Данный факт говорит нам о глубоком уважении к царской власти, которое господствовало во времена создания шахмат. Игра, содержащая столько уважения к фигуре шаха (короля) не может не нести в себе сакрального начала.

Интересная точка зрения о происхождении шахмат представлена советским философом-математиком Н.М. Рудиным[400]. Шахматная игра, по его мнению, произошла из некоего «магического квадрата», известного древним астрологам. Под магическим квадратом понимается особая таблица чисел, в которой натуральные числа ставятся в клетках квадрата определенным образом, благодаря чему сумма чисел в горизонтальном, вертикальном и диагональном рядах остается постоянной. Древние ученые были знакомы с этим квадратом, зачастую он выполнял функцию оракула и являлся источником различных предсказаний. В своей работе в подтверждение своих доводов Н. М. Рудин обосновывает факт соответствия хода шахматных фигур и их расстановки в игре разным скрытым рядам в магическом квадрате. Посредством скрытых магических рядов в этом квадрате он объясняет процесс и причину возникновения шахмат и всех их причудливых элементов.

Если его точка зрения действительно верна, то это подтверждает тот факт, что шахматная игра не является случайным изобретением одного человека, шахматы были созданы на основе точных математических вычислений древними учеными, что придает шахматной игре как феномену интеллектуальной культуры дополнительную символическую ценность: «До сих пор предполагалось, что шахматы придуманы и их элементы искусственны. Это снижало их авторитет как искусства. Поскольку материал шахмат естественен и подобно музыке и архитектуре имеет математическую основу, постольку шахматное искусство достойно занимать высокое место»[401].

Существует также много других альтернативных точек зрения, касающихся происхождения шахматной игры. В нашем исследовании мы

[399] Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Гади; Пер. с древнегреч. - М: Мысль. 1993. - С. 186.
[400] См.: Рудин Н.М. От магического квадрата к шахматам. - М: Просвещение, 1969.
[401] Рудин Н.М. От магического квадрата к шахматам. - М.: Просвещение, 1969. - С. 46.

не ставим задачу открыть завесу над вековой тайной происхождения этой древней игры, оставим это историкам. Шахматы, пожалуй, единственная игра в мире, генезис которой столь загадочен и противоречив. Данным кратким историческим экскурсом в происхождение шахмат мы хотим подчеркнуть многообразие точек зрения на появление данной игры. Шахматы в процессе своего развития впитывали интеллектуальные достижения многих народов и цивилизаций. Многообразие и загадочность версий происхождения игры говорят нам о том, что шахматы являются уникальной игрой в своем роде.

Известно, что чатуранга была игрой высших слоев общества, играть в которую могли лишь умнейшие и достойнейшие люди. «Шахматная доска стала школой правления и защиты, ее советом пользовались во время войны, когда было необходимо изучить военные планы, или более стремительные, или более замедленные движения войск»[402]. Кроме того, игра становилась предметом военных школ в Персии и Индии, а также одним из необходимых элементов воспитания знати.

Шахматная игра формировалась и вбирала в себя наиболее ценные нововведения под влиянием интеллектуальной мысли различных народов. Древнеиндийскую игру переняли от персов арабы в VII в. Шахматы получают широкое распространение в мире лишь после завоевания Персии арабами. Под их влиянием Чатуранга претерпела большие изменения, таким образом, возникла совершенно новая игра - шатрандж.

Новая игра для двух партнеров в отличие от Чатуранги была больше похожа на современные шахматы. Расстановка фигур в шатрандже практически полностью совпадает с современными шахматами. Арабы принесли в эту игру не только новые правила, но и новые названия и термины: «В настоящее время мы ясно различаем в шахматной терминологии три языковых основы, которые относятся к трем разным эпохам культур или же трем отдельным культурам: индоперсидской, арабской и европейской... Название «шахматы» происходит. .. от фигуры, которую персы в честь своего монарха назвали шахом, т.е. королем. Мат (дословно - «умер») - это выражение не персидское, а арабское...[403]».

Высший расцвет шатранджа приходится на IX-X вв.. Л.Г. Юдасин в своей монографии пишет, что у богатых людей того времени даже был обычай держать в доме хороших игроков в шатрандж, т. е. шатрандж занимал высокое место в культуре арабских народов: «Шатранг быстро встал в ряд «первых искусств», не уступая даже поэзии. Матчи

[402] Юдасин Л.Г. Тысячелетний миф шахмат: историко-философское исследование. - М: Северный паломник, 2004. - С. 43.
[403] Гижицки Е.С шахматами через века и страны. - Warszawa: Sport I turystyka, 1964. - С. 15.

на звание лучшего игрока минимум трижды проходят в присутствии халифов, победитель - царский фаворит... Шатранг - истинное творчество и достойное духовное деланье; образ мудрости - умелый шахматист... Непременный элемент воспитания аристократии, королей»[404].

Шахматная игра в странах, в которых она имела многовековое влияние, оставила глубокий след в интеллектуальной культуре. Это влияние нашло свое отражение в различных литературных произведениях. В средневековой литературе стран Средней Азии и странах Арабского Востока можно найти множество упоминаний шахмат. Писатели этих регионов часто использовали шахматные метафоры и аналогии в своих произведениях (Фирдоуси, Низами, О. Хайям, Саади, Навои и др.). В персидской и арабской литературе можно встретить множество литературных источников, в которых упоминается шахматная игра.

В поэме персидского и таджикского поэта Фирдоуси «Шахнаме» описана версия возникновения шахматной игры. Фирдоуси повествует историю о двух братьях царевичах Гове и Талханде. После смерти их отца между ними началась междоусобная война. Войско Талханда было разбито, а сам он скончался. Мать сыновей, узнав о смерти Талханда, обвинила в этом Гова. Гов, желая доказать матери, что Талханд погиб не в сражении, собрал лучших мудрецов. Один из мудрецов изобразил на доске весь ход боя и гибель армии:

«Вот сделали доску в четыре угла
Два мужа умелых, похожа была
На поле войны, окруженное рвом,
Два войска на поле сражения том.
Сто клеток начертано было на ней -
Дороги дружин и обоих царей.
Из кости и тика создали бойцов
И двух обладателей царских венцов.
Там всадники, пешие были бойцы,
Воинственным строем застыли бойцы»[405].

Мудрец с помощью шахмат смог объяснить матери сыновей, что Гов не имел прямого отношения к гибели брата.

В творчестве персидского философа и поэта Омара Хайяма можно найти несколько рубай, связанных с шахматной игрой. Так, например,

[404] Юдасин Л.Г. Тысячелетний миф шахмат: историко-философское исследование. - М.: Северный паломник, 2004. - С. 68.
[405] Фирдоуси. Шахнаме. Т. 6. От начала царствования Йездгерда, сына Бахрама Гура до конца книги / Пер. с фарси Ц. Б. Бану-Лахути и В. Г. Берзнева / Отв. ред. А. Н. Болдырев. - М : Наука, 1989. - С . 185.

в одном из своих четверостиший Хайям сравнивает человеческую жизнь с игрой в шахматы:

«Мир я сравнил бы с шахматной доской:
То день, то ночь. А пешки? - Мы с тобой.
Подвигают, притиснут, - и побили;
И в темный ящик сунут на покой»[406].

Даже в средневековых восточных сказках шахматная тематика имела место. Так, в сборнике сказок на арабском языке «Тысяча и одна ночь» представлен сюжет о шахматном поединке между сыном царя и женщиной-шахматисткой.

Благодаря арабам шахматы перебрались в Европу в X-XI вв.. Произошло это после завоевания арабами Сицилии и Испании. Отсюда шахматы постепенно распространились в Италию, Францию, Англию и другие страны[407]. К XII веку шахматная игра, вопреки запретам церкви, стала одним из самых любимых развлечений феодальной Европы: «В XI-XII вв. шахматы считались одним из самых распространенных развлечений феодальной знати, входили в программу рыцарского воспитания»[408].

Игра, которая имела огромную культурную значимость для многих народов, долгое время находилась под запретом церкви. Приравнивание Римской католической и Русской православной церкви шахматной игры к азартной игре, на наш взгляд, несправедливо. Если под азартной игрой понимать игру, в которой выигрыш полностью или в значительной степени зависит не от искусства играющих, а от случая, то шахматную игру во времена ее первых запретов к таковой отнести нельзя. В шахматной игре уже времен раннего и классического Средневековья выигрыш достигался не бросанием кости, а разумом.

Так может быть, именно против разума и его развития были направлены церковные запреты. Возможно, церковь со своими совершенными методами манипулирования широкими массами людей, боялась потерять традиционное влияние на общественное сознание и постепенно утратить политическую власть. В наши дни ни для кого не секрет, что шахматная игра имеет большое воспитательное значение, способствует развитию концентрации внимания, умению преодолевать трудности и планировать свои действия, логически мыслить.

На наш взгляд, церковь опасалась того, что именно шахматы могли стать тем самым зерном, из которого в дальнейшем выросло бы ло-

[406] Хайям О. Рубай. - М: Эксмо, 2007. - С. 308.
[407] См.: Линдер И.М. Шахматы на Руси. - М.: Наука, 1975. - С. 31.
[408] Авербах Ю.Л. Шахматы // Шахматы. Энциклопедический словарь. / Гл. ред. А.Е. Карпов. - М.: Советская энциклопедия, 1990. - С. 484.

гически мыслящее поколение сознательных людей. Новое поколение логически мыслящих людей могло бы усомниться во многих не совсем логичных местах Священного писания, тем самым, авторитет церкви был бы сведен на нет. Несмотря на то, что в настоящий момент все церковные запреты на шахматы сняты, однозначной оценки этой игры церковные деятели все еще не сформировали.

Например, представитель Русской православной церкви протодиакон, профессор Московской духовной академии диакон В. К. Кураев в своем знаменитом интервью подчеркивает следующие негативные моменты в шахматной игре: «Единственный вид спорта, который осужден церковью, канонами церковными - это шахматы. Даже женская штанга разрешается, по крайней мере, канонами не запрещена... А вот шахматы запрещены... В порядке покаяния могу сказать: мерзкое время - шахматный турнир и даже подростковый. В ночь перед партией какого только зла не пожелаешь своему сопернику. Дело в том, что, понимаете, если бы я играл в футбол и проиграл Ваньке: ну и что, ну подумаешь у Ваньки ноги длиннее, переживу. Но если я играл в шахматы и проиграл Изе: это что, эта морда жидовская умнее меня, по-вашему? То есть человек в гораздо большей степени отождествляет себя со своим умом, чем с мышцами и поэтому проигрыш в интеллектуальном состязании гораздо более досаден и обиден, и может быть по этой причине мир профессиональных шахмат - это просто гадючный мир, где все друг друга ненавидят, кусают, подсиживают и так далее. И может быть, это была (может быть!) одной из причин, почему в древности еще к шахматам у церкви было такое отношение. Но я полагаю, что главная причина была в другом. Наверное, когда шахматы сюда шли, похоже, у них была какая-то символическая, а может быть и оккультная нагрузка. Но я пока не нашел подтверждений. Есть зороастрийский трактат о шахматах, но даже там я ничего не нашел оккультного о шахматах»[409].

Не разобравшись в истинных причинах церковного запрета на шахматную игру, протодиакон В.К. Кураев позволяет себе необоснованные и очень грубые высказывания о шахматах. Такое отрицательное отношение к этой игре В.К. Кураева одними только средневековыми запретами трудно объяснить. На наш взгляд, большую роль сыграл личный шахматный опыт Кураев этой игры, который, скорее всего, не был столь удачным. Стоит отметить, что В.К. Кураев в своей оценке шахматной игры стоит особняком от других православных деятелей.

[405] О шахматам. Диакон Андрей Кураев. » [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.youmbe.com/watch?v=ZTQyEh3j7Ps, свободный. - Загл. с экрана.

Совершенно противоположное отношение к шахматной игре мы можем наблюдать у другого представителя Русской православной церкви архиепископа Луки. Отвечая на вопрос одного из шахматистов о церковном запрете на шахматную игру, архиепископ Лука отметил следующее: «Благодаря своей доступности, они широко распространены среди народов различных стран, среди людей различных вероисповеданий. Но в тоже время шахматы являются единственным видом спорта, который был осуждён Церковью в средние века. Сохранилось много старинных документов, в которых отражены запреты шахмат. В XIII веке шахматы были приговорены к апостольскому запрещению, которое подтверждается на протяжении столетий»[410].

В отличие от протодиакона В.К. Кураева, архиепископ Лука дает более адекватное объяснение причин запрета игры: «Шахматы, как и другие настольные игры, обязаны своим происхождением жреческим гаданиям. Юное христианство, памятуя об этой «родинке» игр за доской, относилось к ним с недоверием: магическое отношение к миру и к Богу, попытка найти «лазейку» в Царство Божие, минуя пути нравственного совершенствования, всегда считается грехом. Постепенно языческий элемент полностью исчез из шахмат, и они стали восприниматься как простая забава. Соответственно, менялся и тон Церкви, тем более, что в канонических правилах нет жесткого запрета именно этой игре. В Византии, когда составлялся Номоканон, шахмат в нашем понимании ещё не было. Так, например, когда в начале XVII века монах Московского Чудова монастыря Карион Истомин выполнил «Лицевой букварь» - каждой букве соответствовало изображение предмета - и на букву «Ш» были показаны именно шахматы, порицания от духовной власти не последовало. А в словаре иеромонаха Беринды (1627 год) говорится, что шахматы следует толковать как «хитрость», что в те времена значило высокое умственное развитие человека»[411].

Архиепископ Лука, несмотря на свое положительное отношение к этой игре, отмечает возможные негативные последствия, которые могут возникнуть при излишней увлеченности этой игрой: «Часто шахматы привлекают людей как азартная игра, но не как «шевеление ума». Человек увлекается азартом и возможной властью над противником, хоть временной и эфемерной. Это не приносит человеку никакой пользы, от этого лишь только вред психологический, духовный и физический. У азартного игрока меняется мировоззрение, восприятие мира и

Почему шахматы «под подозрением» [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.eparhija.org.ua/index.php?option==com_content&view=article&id=143:2009-09-18-16-07-12&catid=45:2009-09-12-12-40-41&Itemid=63, свободный. - Загл. с экрана

[411] Там же.

отношение к людям. Всепоглощающая страсть к игре пожирает хорошее нравственное человеческое начало, отдает человека во власть демоническую и превращает его в орудие бесовской власти. Из этого следует, что, играя, мы не должны уходить в иллюзорный мир и видеть в игре смысл нашей жизни»[412].

В приветственном обращении другого представителя православного духовенства - наместника обители Архимандрита Алексия отмечается, что шахматы - это удивительный сплав искусства и науки, и выражается надежда, что шахматы смогут «противостоять негативу, заполнившему современное информационно-развлекательное поле... Шахматы сегодня в какой-то мере являются естественным союзником Церкви»[413].

Подводя итоги, можно сказать, что современная Православная Церковь находит в шахматной игре много положительных моментов. Так Патриарх Московский и всея Руси Алексий II благословил популяризацию шахмат среди молодежи. Первой акцией в сентябре 2004 года стал детский турнир в Свято-Даниловом монастыре на кубок св. благоверного князя Даниила. Таким образом, запрет на шахматную игру, который был наложен еще в раннем Средневековье, на сегодняшний день утратил свою силу. Современная Русская православная церковь видит в шахматной игре своего партнера и союзника. Данный факт свидетельствует о том, что церковь переосмыслила свои оценки и позиции. Способствуя развитию шахматной игры, современная церковь способствует также духовному, нравственному и интеллектуальному развитию человека.

Гутенев Максим Юрьевич - преподаватель Южно-Уральского государственного университета, аспирант

Gutenev es Profesory Estudiante de Posgrado de la Universidad Estatal de hs Monies Urates delSur

2.10. **Сектантство в постсоветской России конца XX века** (Козель Анастасия Александровна)

[412] Почему шахматы «под подозрением» [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.eparh!ja.org.ua/mdex.php?option=com_content&view===article&id=143:2009-09-18-16-07-12&catid=45:2009-09-12-12-40-41&Itemid=63, свободный. - Загл. с экрана.

[413] Православие и шахматы [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.religare.ru/2_l0391.html, свободный. - Загл. с экрана.

2.10. Las relaciones entre el Estado y la Iglesia en la provincia de Cheliabinsk en los alios 1990 (Kozel A. A

Резюме. Доклад посвящен вопросам распространения, развитая и влияния религиозных тоталитарных сект в постсоветской России, Рассмотрены основные нормативно-правовые акты, регулирующие религиозную сферу, а также принятие региональных актов, ограничивающих деятельность сект. Выделены основные социальные группы наиболее уязвимые и подвергающиеся влиянию сект, а также методы ограничения и контролирования их деятельности.

Resumen. El autor muestra los cambios entre La Iglesia Ortodoxa Rusa y el Estado en el territorio de la provincia de Cheliabinsk en los anos 90 del siglo XX. Una atencion especial se presta al analisis del fundamento juridico-normativo que fortalece el nuevo modelo de las telaciones que se construyen sobre los principios de la colaboracion mutua.

В советский период религия была практически вытеснена из общественной жизни, церкви было запрещено вести какую-либо социальную, политическую, а тем более миссионерскую деятельность. После распада Советского Союза и в результате разрушения прежних мировоззренческих идеалов, углубившегося экономического кризиса образовался мировоззренческий вакуум, который начинает заполняться не только ценностями традиционных религий, но и различных новых религиозных движений. Общество готово было признать, что любая религия является положительным явлением и каждый гражданин имеет право исповедовать любую из них и стать членом любого религиозного движения.

Страна переживает бурный расцвет сектантского движения. Этому способствует Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий», начавший действовать 25 октября 1990 года[414]. Именно он определял религиозное развитие в начале 1990-х годов. Все религии и религиозные организации получали равные права и ставились в равные условия. Государство подчеркивало свой нейтралитет и отказывалось вставать на сторону какой-либо религии или мировоззрения (ст. 10).

Закон предусматривал право высказывать или распространять религиозные взгляды и убеждения в устной, печатной и любой другой форме при условии, что эта деятельность не нарушает закона, общественного порядка и не сопровождается посягательствами на личность и права граждан. Таким образом, религиозные права практически ничем не ограничивались.

В таком контексте новые религиозные движения создают новые миссионерские центры, организуют постоянно действующие семинары,

[414] Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г. // http://www.mnogozakonov.ru/catalog/ date/1990/10/25/5763.

издают обширную пропагандистскую литературу. Почти каждая секта, начинающая свою деятельность в России, обладала большими материальными средствами, четкой организацией и отработанными методами пропаганды. Они старались установить контакты с правительственными кругами, что позволило бы получить поддержку на более высоких уровнях власти, а также успешно внедриться в общество.

Так, «Церковь сайентологии» начала свою деятельность в России с открытия в 1991 году "Центров дианетики" в Санкт-Петербурге и в Москве. В 1992 г. на факультете журналистики МГУ был создан читальный зал им. Л. Рона Хаббарда - основателя секты, а в начале 1993 г. в Кремлевском дворце съездов прошла очень шумная презентация русского перевода "Дианетики". Сергей Степашин, будущий председатель ФСБ (позже - федеральный министр юстиции). Весьма похвально отзывался о Хаббарде, и вице-президент А.В. Руцкой украсил свое интервью с "Литературной газетой" цитатой из "великого американского писателя и философа" Л. Рона Хаббарда.[415] Именно так при помощи высших должностных лиц страны началось стремительное распространение секты.

Другим ярким примером является самая многочисленная религиозная секта в России на постсоветском пространстве - «Свидетели Иеговы», которая обладает четкой иерархичной организацией и ведет активную пропагандистскую деятельность. Российский филиал организации «Свидетели Иеговы» был зарегистрирован в Москве в 1991 году. На 1 января 1992 года было зарегистрировано одно религиозное объединение секты «Свидетели Иеговы», а на 1 января 1995 года - уже 105, причем активно действующих не только по месту своей регистрации[416]. В июне 1997 года в поселке «Солнечное» под Санкт-Петербургом иеговисты закончили строительство нового Управленческого центра. Это целый комплекс зданий, где находится все необходимое для функционирования секты и ее распространения по стране[417]. Что свидетельствует о активном финансировании секты из-за рубежа.

Многочисленные религиозные секты: «Церковь сайентологии», «Свидетели Иеговы» и др. - губительно влияют на психику людей, превращая своих последователей фактически в рабов своей организации.

[415] Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. - Н.Новгород, 2002. - С. 143.
[416] Там же.-С. 96.
[417] Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. Проф. К. Каариайнена и проф. ДЕ. Фурмана. - СПб., М.: Летний сад, 2000. - С. 163.

Сектанты имеют хорошую способность оценивать человека, чтобы сделать его новыми членами секты. Их усилия бывают направлены на людей, которые находятся в непривычной, неприятной ситуации: психологической, социально-бытовой, личной. В основном попадают под влияние сект люди, которые устроились на новую работу, стали пенсионерами, потеряли близкого человека (смерть, развод), лишились работы, находятся в переходном возрасте. Также интерес представляют люди, долгое время находившиеся в стрессовом состоянии.

Религиозные секты используют метод контролирования сознания, для которого характерно контроль над поведением, над эмоциональной жизнью и над информацией[418]. Это достигается максимальной насыщенностью программы разными групповыми мероприятиями, которые проводятся на протяжении определенного времени. Участие в мероприятиях такой программы рассматривается верующими и их наставниками как образец высокой религиозной дисциплины.

Подобное комплексное давление на человека буквально «загоняет его в угол», незаметно для индивида полностью деформирует его личность и ставит под контроль и управление другими людьми.

Общество осознало всю опасность деятельности религиозных сект только к середине 1990-х гг., когда люди пострадавшие от сект или их родственники стали обращаться в государственные органы и средства массовой информации с просьбами о помощи. В 1994 г. В Москве прошла Международная конференция «Тоталитарные секты в России», которая не только осудила деятельность таких сект как «Семья», «Центра сайентологии», «Свидетели Иеговы» и др., но и призывала граждан «проявлять осторожность при знакомстве с новыми религиозными течениями и не рекламировать их без предварительного всестороннего изучения»[419].

В России, благодаря многочисленным обращениям родителей и родственников в государственные органы, Госдума 15 декабря 1996 г. приняла обращение к Президенту РФ «Об опасных последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье общества, семьи, граждан» и предложила считать религиозную безопасность рос-

[418] Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. - Н.Новгород, 2002. - С. 36.

[419] Итоговое заявление Международного христианского семинара "Тоталитарные секты в России" (Москва, 16-20 мая 1994 г.) // http://www.bigpi.Diysk.rn/hrarn/sects/viewpage.php?page_id=101.

сийского общества важным приоритетом национальной безопасности наряду с военной, политической, экономической и социальной[420].

В этом Постановлении говорилось, что секты в России стремятся «полностью завладеть человеком, уничтожить все его свободные связи с миром», им свойственна «тоталитарность - культивирование слепого подчинения авторитету, жесткая организация, всеобщий контроль за всеми сторонами жизни адептов»[421].

В российских регионах, осознав опасность деструктивных религиозных организаций, уже начали принимать нормативные акты по ограничению их деятельности. Одним из первых был подписан закон «О миссионерской (религиозной) деятельности на территории Тульской области». Он послужил образцом для принятия аналогичных актов в Тюменской, Рязанской и ряде других областей. Тверская и Калининградская думы издали сходные постановления от 21 февраля 1995 года и 11 января 1996 года «О религиозных объединениях, входящих как структурные подразделения в религиозные зарубежные организации, находящиеся вне юрисдикции Российской Федерации»[422].

На фоне активной региональной религиозной политики в 1 октября 1997 г. Вступает в силу новый закон «О свободе совести и религиозных объединениях»[423]. В отличие от своего предшественника он вводил иерархию религиозных объединений, выражавшейся в разделении их на религиозные группы и религиозные организации (этому делению посвящена вторая глава закона), а возможности миссионерской работы были законом значительно ограничены.

Более тщательно предусматривались случаи ликвидации религиозной организации и запрета на деятельность религиозного объединения. Теперь религиозная организация могла быть ликвидирована и по решению суда в случае неоднократных или грубых нарушений норм Конституции Российской Федерации, действующего Федерального закона о религии и иных федеральных законов (ст. 14).

Новый закон, сохранив базовые религиозные свободы, создавал принципиально новые условия для деятельности религиозных объединений. Они ставились в разные позиции в зависимости от укорененно-

[420] Обращение к Президенту РФ «Об опасных последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье общества, семьи, граждан России» // Российская газета. - 28 декабря 1996 г.

[421] Там же.

[422] Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера Справочник»: - Белгород, 1997, - с. 13.

[423] ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г. // http://www.legis.ru/misc/ doc/840.

сти в стране. Кроме того, по закону 1997 года религиозные организации испытывали более серьезный контроль со стороны государственных органов.

Наряду с совершенствованием религиозного законодательства, возникали общественные благотворительные организации для помощи людям пострадавшим от разрушительного действия сект. В 1993 г. был создан Информационно-консультационный центр св. Иринея Лионского (Центр религиоведческих исследований во имя священномученика Иринея Лионского). Главной задачей центра было распространение достоверной информации об учении и деятельности тоталитарных сект и деструктивных культов.

Таким образом, секты, действующие в России, прибегают к обману, умолчаниям и навязчивой пропаганде для привлечения новых членов, используют цензуру информации, поступающей к их членам, прибегают и к другим неэтичным способам контроля над личностью, к психологическому давлению, запугиванию и прочим формам удержания членов в организации. Секты не только нарушают право человека на свободный информированный выбор мировоззрения и образа жизни, но и наносят им различные психологические травмы, и часто имеют криминальную направленность. Они не только угрожают жизни и здоровью людей, но и представляют собой опасность для общества и государства.

Поэтому для эффективной борьбы с сектами необходимо, прежде всего, дальнейшее совершенствования законодательства в религиозной сфере, а также ужесточение уголовного наказания за причинение вреда человеку, вовлеченного в секту. Еще одним необходимым методом борьбы является освещение в СМИ достоверной информации о той или иной религиозной организации, раскрытии ее основных догматов и принципов существования, то есть активной общественной позиции по религиозному вопросу.

Государственное регулирование и общественная гласность являются мощным механизмом ограничения деятельности тоталитарных сект.

Козель Анастасия Александровна - методист Исторического факультета Юясно-Урапьского государственного университета

Kozei Anastasia Alexandrovna es Profesor de la Metodica Ensenanza de la Facultad de la Historia de la Universidad Estatal de los Monies Urates del Sur.

2.11. **Специфика и** взаимосвязь теологического мышления в православии, католичестве, исламе (Беспечанский Юрий Васильевич)

2.11. **Lo especifico y lo comun del pensamiento teologico en la ortodoxia, el catolicismo y el islam** (Bespechanskii Iuri Vasilievich)

Резюме. Предпринята попытка показать сходства и различия в теологии православия, католичества, ислама, а также поставить проблему универсальной религиозной правды через развитие феноменологии человеческого бытия и феноменологии религии, поиска единой религиозной истины.

Resumen. El autor trata de mostrar las semejanzas y diferencias en la teologia de las religiones ortodoxa, catolica e islamica. Tambien plantea el problema de la verdad religiosa universal a traves de la fenomenologia del ser humano y, a traves de las fenomenologias de la religi6n, trata de encontrar la verdad religiosa comun.

Одна из проблем, с которой всегда сталкивалось человечество - это проблема религиозной толерантности. Но если в прежние эпохи культура была резко разделена по религиозному признаку, и подобные «проблемы» решались, главным образом, на полях сражений, то в современную эпоху глобализации, единого информационного пространства и бесконечно возрастающего научно-технического прогресса (в том числе и в сфере вооружений) подобный «варварский» способ решения религиозных конфликтов становится крайне опасен для всех. А поскольку навязать человечеству единое мировоззрение, в том числе и в религиозной сфере, пока никому не удалось, с особой остротой в современную эпоху встает проблема религиозной толерантности, терпимости к иным религиозным убеждениям.

Вместе с тем, европейская культура последних нескольких столетий характеризуется общим спадом интереса к религиозным вопросам. Религия утратила свое главенствующее положение в жизни людей, которое она занимала в эпоху Средних Веков. На место «вечных» религиозных ценностей пришли «временные» ценности техники, успеха, комфорта, благополучия, работы, самореализации, личных отношений. И господствующими проблемами жизни стало всё то, что препятствует достижению этих ценностей: экономические кризисы, инфляция, дефляция и рецессия; психологические проблемы взаимопонимания; проблемы адаптации к новым техническим устройствам и многие другие.

Среди множества этих «практических» проблем религия всё же не умерла. Она выстояла в трудную для нее эпоху секуляризации, но оказалась оттесненной в «личную жизнь», которая «у каждого - своя». В этом событии есть свой серьезный плюс: в европейской, как и в российской, культуре наконец-то почти исчезло религиозное принуждение со стороны государства и общества, приносившее религии неисчислимые беды. Подлинную религию можно исповедовать только свободно.

Ее не наследуют от рождения, а сознательно выбирают или не выбирают. Насилие над людьми со стороны религиозных институтов всегда имеет своим закономерным последствием обратную реакцию - справедливое насильственное ниспровержение этих религиозных институтов, доходившее до своих крайних форм, как, например, во французской революции 1789 года или русской революции 1917 года.

Однако же истина не может быть своей у каждого. Как в мире природной необходимости действуют общие законы (физические, химические и другие), так и в сфере человеческой деятельности, в «сфере свободы», также есть некие единые внутренние законы. Хотя форма проявления этих законов всегда конкретна и индивидуальна - они мало подвластны научному отвлеченно-рациональному подходу. Отличие этих внутренних «человеческих» законов от природных в том, что эти законы сплошь и рядом нарушаются, ибо люди вольны подчиняться или не подчиняться им. Но нарушение этих внутренних законов человеческого бытия не проходит незаметно: оно ломает человеческую личность, лишает жизнь смысла, вызывает в человеке ощущение «потерянности» своего бытия, так ярко описанное Мартином Хайдеггером.

Каковы же эти единые внутренние человеческие законы, индивидуальные и конкретные в своих проявлениях, но объединяющие людей в своей единой экзистенциальной сущности? На наш взгляд, именно эти единые законы и должна искать и находить религия. Задача религии - не разделять, а свободно и многообразно объединять. Жизненный и философский смысл сравнительного изучения религий - это не поиск точной научной истины, а нахождение живой религиозной правды - единой в своей сущности и многообразной в проявлениях.

Специфику форм проявления этой религиозной правды хорошо выразил известный немецкий философ и богослов XV века Николай Кузанский в своей работе «Игра в шар»[424]. Её можно описать следующим образом: если в научном познании действует аристотелевский логический закон исключенного третьего («либо истина, либо ложь - третьего не дано), то в религиозной сфере истина и ложь подобны мишени для стрельбы в тире; центр мишени («десятка») есть выражение абсолютной истины, а попадание в любой круг кроме центра есть как личный религиозный путь каждого человека, так и путь различных религиозных систем. Каждый человек и каждая религиозная система при своем «выстреле» куда-то «попадают» на этой мишени. И в каждом попадании есть та доля экзистенциальной правды, насколько попадание ближе к центру мишени. Для Николая Кузанского, католиче-

[424] Кузанский Николай. Игра в шар // Николай Кузанский. Сочинения. - Т. 2. - М.: «Мысль», 1980. - С. 249-316.

ского философа, центр мишени был очевиден - это Иисус Христос. Но даже если это правда, то пути к этому центру различны даже в различных христианских конфессиях - тем более, в других религиях.

Поэтому в этой статье мы попытаемся дать очень краткое сравнение специфики отличий трех религиозных систем - православия, католичества и ислама - в поисках единой для всех, но уникальной для каждого человека религиозной правды.

Мы начнем сравнение с основного теологического различия, по которому произошло разделение между православной и католической Церковью в 1054 году - догмата о Filioque. Латинское выражение «filioque» означает «и от Сына». Догматическая формула разделения заключается в том, как и от кого исходит Дух Святой, третья Личность Троицы: «От Отца *и* Сына» (католики), либо «От Отца *через* Сына» (православные).

Для современного секуляризированного сознания сама такая постановка вопроса есть повод для иронической усмешки. Современные секулярные историки пишут примерно так: вот, разница здесь в одном предлоге; западные католики и восточные православные преследовали свои политические интересы и неуклюже «прикрыли» эти свои интересы смехотворным догматическим различием - какая разница, от кого исходит Дух Святой, если Бог один? Насквозь погрязшие в своих проблемах церковники столетиями грызутся между собой и никак не могут договориться по такому ничтожному поводу, а еще пытаются учить нас какой-то «истине», которой у них самих нет.

Следует отметить, что в такой уничижительной оценке Церкви со стороны секуляризированного сознания содержится элемент глубокой христианской правды. В самом деле, если внутри Церкви происходят расколы и разделения, то проповедь Церкви лишается внутренней убедительности. Вот подлинные слова Христа на эту тему, записанные в Евангелии от Иоанна: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Иоанн 13:35) или «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они (ученики Христа) да будут в Нас едино, - да уверует мир, что Ты послал Меня» (Иоанн 17:21)[425]. Иначе говоря, сам основатель христианства утверждал, что главным условием принятия миром истин христианства являются единство и любовь между самими христианами.

[425] Мейендорф, Иоанн Жизнь и труды св. Григория Паламы: введение в изучение / Пер. с фр. Г.Н. Начинкина. - СПб.: Византинороссика, 1997. - 480 с; Мейендорф, Иоанн. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В.Марутика. - Мн.: Лучи Софии, 2001. - 336 с.

Значит ли это, что содержание догматов христианства и догматическая точность не имеет значения? И здесь можно увидеть момент неправды в установке секуляризированного сознания на христианскую теологию. Поясним это на воображаемом примере. Предположим, что этот секулярный критик христианства является экономистом, торгующим на валютной бирже. И он решает задачу: продать ли ему евро против доллара, фунта или франка? На что «церковник» ему скажет: не все ли равно? продавай евро! Экономист упрекнет «церковника» в невежестве: ведь, продав евро против доллара, он может заработать, а продав евро против франка, - потеряет. На это «церковник» ему скажет: возможно, допустив исхождение Духа Святого от Отца и Сына, ты что-то приобретешь, а от Отца через Сына - что-то потеряешь (или наоборот). Проблема секулярного сознания здесь в том, что для него евро, доллар и франк - это нечто зримое, весомое, приносящее практическую пользу, а Отец, Сын и Дух Святой - это три пустых звука, три необязательных фантазии, никакого практического смысла не имеющих. Секулярное сознание не имеет личного религиозного опыта, лишь наличие которого может придать религии смысл, подобно тому, как опыт любви обладает несомненной достоверностью для любящего и не имеет никакого смысла для никогда не любившего.

Какое же значение имеют теологические догматы? Как утверждал русский религиозный философ Семен Франк: «По своему первоначальному, неискаженному существу догмат есть...простое описание состава, имманентно данного нам в религиозном опыте, - умственный отчет в том, что мы воспринимаем. Догмат есть по существу нечто вроде *констатирования факта* (или обобщения фактов), а никак не гипотетическое их объяснение, которое всегда было бы произвольным из его предполагаемых причин и оснований.. .Догматы соответствуют - в области религиозного знания - тому, что современная философия разумеет под «феноменологическим описанием» состава явлений»[42] .

Итак, догмат религии - это не научная формула, но выраженный словами *символ,* открывающий вход в трансцендентную реальность. Теперь мы готовы к рассмотрению подлинного значения католического и православного догматов об исхождении Духа Святого. Глубинная разница здесь в том, что католический догмат об исхождении Духа от Отца *и* Сына делает акцент на *единстве* Лиц Троицы, в то время как православный догмат об исхождении Духа от Отца *через* Сына акцентирует внимание на *отношениях* внутри Троицы. И здесь важным является то, что католический догмат утвердился на христианском Запа-

[426] Франк С.Л. Непостижимое// Франк С.Л. Сочинения. - Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. - С. 521-522.

де, а православный - на христианском Востоке. Хорошо известно, что культура христианского Запада является наследницей культуры Древнего Рима, а культура христианского Востока унаследовала культуру Древней Греции. Поэтому первое, что можно здесь предположить, что догматическая формула зафиксировала различие ментальных констант на христианском Западе и Востоке.

В самом деле, для культуры Древней Греции характерны развитие философии, искусства, любовь к диалогам и спорам, любовь к прекрасному; «местный» менталитет, заключающийся в преданности своему городу-государству, а также созерцательность, ориентация скорее на «идейную» сторону явления, чем на практическую.

Для культуры Древнего Рима характерны многочисленные заимствования достижений как греческой культуры, так и культуры других покоренных народов; прагматизм, множество технических новшеств, высокий уровень организации, проявившийся в государственной и военной машине; развитие юридических институтов, создание «римского права», возникновение на базе достижений греческой философии профессии адвоката; главное для человека - его статус «римского гражданина».

Эти культурные различия Греции и Рима до сих пор достаточно ярко отражаются в различии менталитетов жителей России и стран Восточной Европы, с одной стороны, и стран Западной Европы, с другой стороны. Жители европейского Запада в среднем более деловиты, рациональны, прагматичны, ценят дела выше отношений, их жизнь более организованна, а технические достижения выше, чем на Востоке и в России. На европейском Западе ценят и уважают юридические законы. Хотя, например, русского человека может неприятно смутить излишняя меркантильность и утилитаризм западного человека, сосредоточенность западноевропейца на своем деле и своей жизни и отсутствие более глобальных интересов. Жители Запада хотя и вежливы, но за внешней приветливостью может скрываться внутренняя замкнутость.

Жители же России и Восточной Европы в целом менее организованны; они ценят отношения больше, чем дела, и потому добиваются меньшего успеха в делах. Зато они очень любят пообщаться, являются более открытыми и «душевными», их интересует многое другое, кроме своей профессии. Ценность и уважение к закону на Востоке значительно уступает его ценности на западе - отсюда повышенная склонность к коррупции, как склонности решать дела на уровне личных отношений, а не по закону. Жители христианского Востока более талантливы в теоретической, чем в практической сфере - мыслят широко, но несколько размыто.

Итак, каков ментальный строй жителей Востока и Запада Европы, таковы и различия в догматах о Троице. Кто в религиозной сфере здесь более прав: православный Восток или католический Запад? Мы здесь не берем во внимание протестантизм, хотя он является дальнейшим развитием западного менталитета. Протестантские народы, если сравнивать их с католическими, еще более рациональны и организованны в своей практической деятельности. Что же, однако, важнее в Троице: единство или отношения? Если единство, то сама теология приобретает более научный, философский, рациональный характер. Действительно, на католическом Западе появились первые европейские университеты, главным факультетом которых был философско-теологический факультет. Вершиной католического богословия Средних Веков стало творчество философа и богослова Фомы Аквинского, знаменитого своими «доказательствами бытия Божия». Другой известный философ Средних Веков, Ансельм Кентерберийский, разработал юридическую концепцию спасения, рассматривающую Бога как судью, человека как подсудимого, а Иисуса Христа как адвоката. Наконец, упомянутый ранее кардинал Николай Кузанский (XV в.) во многих своих трактатах уподоблял отношения Лиц Троицы такой логической формуле, как «единство, равенство и связь».

Нельзя сказать, что «рациональная» линия была единственной в католической теологии. Популярными были католические святые, явившие практическую святость, божественную мудрость и любовь к людям. Достаточно вспомнить колоссальную популярность на Западе еще со Средних Веков такой личности, как св. Франциск Ассизский. Развивалась линия католической мистики: так, в средневековой Германии колоссальную популярность имели проповеди мистика Майстера Экхарта, чьи труды были впоследствии признаны католической церковью еретическими. Тот же кардинал Николай Кузанский подчеркивал непостижимость Бога в рациональных понятиях, сочетание в Нем как рационального, так и иррационального моментов. Он продолжал как восточную мистическую линию, в лице Дионисия Ареопагита, так и западную, в лице Майстера Экхарта. Однако в целом и в среднем, «рациональная» линия в европейском католическом богословии была более развитой.

Восточная православная традиция не создала систематической ученой традиции университетского типа. Она всегда делала упор скорее на практическом христианском делании, чем на теологическом обучении. Как выразился один современный священник Русской Православной Церкви: «Я не могу обучать детей теме «что такое молитва», я скорее возьму ребенка за руку и скажу ему: «давай помолимся вме-

сте». «Тайна Троицы», удивлявшая Августина своей недоступностью для разума, понималась в православии как естественная тайна любви. Как отмечал русский православный богослов XX века Владимир Лосский, сама мистика православного Востока отличалась триадоцентричностью, в отличие от христоцентричной западной мистики, мистики «подражания Христу». Западная христианская мистика более «индивидуалистична», чем восточная; восточная христианская мистика имеет более «соборный» характер, живое переживание диалогического единства верующих без потери индивидуальной личности.

Приведем краткое восточно-православное понимание Троицы. От вечности присутствуют три божественных Личности: Отец, Сын и Дух Святой. Они суть не рациональные понятия или свойства, но именно три *различных* Личности, хотя и превышающих человеческое понятие личности. Возникает проблема: как же три разных божественных Личности могут быть единым Богом? Можно представить приблизительную аналогию с человеческой семьей. Что скрепляет и соединяет семью? Человеческая любовь. Что есть любовь? Любовь есть свойство личности, оставаясь собой, не теряя своей уникальности и неповторимости, отождествлять себя с другой личностью, делать другую личность центром своего бытия. Условно любовь можно представить «формулой»: «Я = Ты». Естественно, эта формула имеет не рационально-логический, а символический смысл: логически она противоречива, как логически противоречива человеческая любовь. Другая личность, оставаясь трансцендентной, становится для любящего имманентной. Далее, в человеческой любви подобное тождество никогда не бывает полным, совершенным; единство и слияние в отношениях всегда сочетается с конфликтами и противоречиями в силу эгоистичной греховности человеческой природы: «Я = Ты» всегда соседствует и борется с «Я = Я». Но божественная любовь является совершенной в том смысле, что в ней полностью отсутствует эгоизм. В ней невозможен конфликт и противоречие Отца, Сына и Духа Святого; но если Отец задумывает нечто, то Сын говорит то же, а Дух совершает то же самое. Но при этом Личности в Троице не одинаковы, они именно разные Личности. Но в силу совершенства любви между Ними они всегда выступают в действии как *единый Бог:* тайна Троицы является тайной любви.

Иначе говоря, христианская Троица в православном понимании выступает как совершенная божественная «команда», подобная фантастической идеальной команде на футбольном поле, сила которой не в выдающихся индивидуальных качествах отдельных игроков-«звезд», а в идеальном командном духе, в полном и идеальном взаимопонимании между игроками на поле.

В этом плане у божественной Троицы есть два ближайших земных «образа и подобия» - это семья и Церковь. Семья призвана Богом быть единым организмом, все более преодолевающим человеческий эгоизм в свободном и радостном служении друг другу. И Церковь призвана Богом быть единым богочеловеческим организмом, скрепленным духом любви, близким переживанием любви друг к другу и к Богу, а не просто земной организацией. Главная божественная цель как семьи, так и Церкви - это практическое обучение безусловной любви, обучение любить других людей, совсем не похожих на нас, и даже совсем противоречащих нам. Как выразился современный православный богослов отец Александр Мень: «Жизнь - это школа, школа любви; смерть - экзамен; вечность - университет».

Восточное понимание Троицы иногда дает простые ответы без особой философской мудрости на такие вопросы, перед которыми западное понимание останавливается в благочестивом трепете. Так, однажды блаженный Августин, отвечая на вопрос, что было до того, как Бог создал мир, с иронией сказал, что до этого существовал ад для тех, кто задает такие вопросы. Ответ Августина ясно указывает на непостижимость божества для понимания. Восточный ответ просто указал бы на то, что до сотворения мира и человека Лица в Троице пребывали в состоянии вечного общения в любви. В этом плане в восточной православной мистике никогда не было образа «одинокого» Бога, не понятого и непостижимого в своих намерениях людьми. Говоря совсем просто, у каждого Лица Троицы, в православном ее понимании, всегда есть двое «коллег», «друзей» или «возлюбленных», которые всегда поймут и полюбят, даже если оставят все остальные.

Такое восточное понимание Троицы имеет еще и важные последствия для понимания роли человека как «образа и подобия Божия». Итак, что же является главным в жизни человека? Надо полагать, то, что никогда не перестанет, что даже в вечности будет актуально. В этом смысле, в вечности должно закончиться всякое дело, даже доброе; всякая деятельность, направленная на достижение конкретных целей или успеха, также закончится, ибо все цели будут достигнуты. Всё, что составляет содержание и динамику вечности - это *общение и отношения с Богом и другими людьми*. Следовательно, и на земле эти две цели должны являться приоритетными для человека. В этом плане, возможно, западное христианское понимание приоритетности дел, успехов, достижений и служений приносит больше плодов в земной жизни, чем восточное. Но восточное понимание, не столь успешное на земле, является, возможно, более близким к вечности. Это не значит, что доб-

рые дела в восточном понимании не важны, но они важны не сами по себе, а именно как упражнение в любви.

Далее, как уже было упомянуто, если Церковь представляет собой как богочеловеческий организм, так и земную организацию, то в западном католическом ее понимании сильнее организационный момент, а в православном - момент «органический». Поэтому католическая Церковь гордится своим монолитным единством под руководством Папы, наместника престола Святого Петра, «первого из апостолов»; тогда как православная Церковь представляет собой конгломерат нескольких церквей независимой юрисдикции. Кто здесь более прав? Думается, что в «земном» смысле католическая структура управления, несомненно, является более совершенной, ибо строгая иерархия и единоначалие способствуют большей эффективности управления. С другой стороны, согласно теории управляющих систем, сетевая структура управления является более вариативной, а значит, более поддающейся изменениям, чем жесткая иерархическая. В жесткой иерархической системе многое зависит от компетенции лиц, особенно находящихся на вершине структурной пирамиды. В сетевой системе недостатки отдельных лиц легче преодолеваются системой. В плане «вечности» структура, основанная на отношениях, а не просто на жесткой дисциплине, является более предпочтительной.

Однако реальной проблемой восточных православных церквей часто является их «национальный» характер, что отражается даже в их названиях, например, «русская православная церковь» (украинская, грузинская, болгарская, греческая и др.). В этом смысле, «сеть» православных церквей построена по национальному признаку. Католическая церковь справедливо указывает на свой наднациональный характер: само название «католическая» в переводе с греческого означает «вселенская». Католическая церковь не привязана к какой-либо отдельной стране или государству, но является независимой, и ее структура подчиняется только Папе. В то же время, православные церкви тоже признают свой «кафолический», вселенский характер. Никто из серьезных православных священников или иерархов специфически «русский» или «греческий» характер своей церкви, или преимущество русского или греческого народа над другими. Православные - это не язычники, и они не верят в «русского» или «греческого» Бога. Но проблемой здесь является не столько национальный, сколько *государственный* характер большинства поместных православных церквей.

Эту проблему уместно рассмотреть именно на примере отношений Русской Православной Церкви и российского государства. Сразу надо сказать, что вопрос об отношении государства и православной церкви

в России не является теологическим догматом русского православия. Скорее, это вопрос православной ментальности в России, неписанной ментальной константы русского православного мышления. Итак, православие было экспортировано на Русь из Византии еще в X в. Причем, была перенесена не только теология, но перенесен был и византийский образ отношений церкви и государства. Поскольку в IV в. византийский император Константин Великий сделал православие государственной религией Восточной Римской Империи, то императорская власть в Византии приобрела «священный» статус. Императоры присутствовали как верховные арбитры на всех важных христианских Соборах в Византии. Даже современные православные источники иногда изображают идеальный образ отношений церкви и государства в Византии, образ идеальной «симфонии» церкви и государства. Не говоря о том, что реально в Византии здесь было множество проблем, сама идея такой государственно-церковной теократии имеет ветхозаветный характер, восходя к Древнему Израилю, а не к церкви Нового Завета.

Но особый драматизм проблема отношений церкви и государства приобрела в России, начиная с XV-XVI века, когда Византийская империя пала под натиском мусульман, и Московская Русь осталась единственным православным государством во враждебном католическо-мусульманском окружении. Сформировалась идеология «Москва - третий Рим», давшая начало изоляционистской политической тенденции в России. Изначально в русском православии сосуществовали, взаимно проникая друг в друга, две тенденции - национально-государственническая и духовно-мистическая. Начиная с XV-XVI века между ними наметилось явное или скрытое противостояние, вылившиеся в спор «нестяжателей» и «иосифлян», в котором победили иосифляне-государственники. Серьезной проблемой для развития русского православия в XVII веке стал раскол, в результате которого наиболее активная часть православного населения ушла в преследуемую государством старообрядческую православную церковь, а в официальной православной церкви осталась наиболее пассивная часть. Наконец, в XVIII веке, в результате церковной реформы Петра I, православная церковь утратила последние остатки своей независимости и была полностью подчинена государству, превращена в государственное министерство. И хотя в последующие 200 лет в русском православии появлялись выдающиеся святители и подвижники, возникало церковное образование, университетское православное богословие, но давление государства на церковь было так велико, что русская церковь утратила серьезное влияние на народные массы — подлинно живая церковная жизнь ушла в монастыри и скиты, а общество развивалось независимо

от русской церкви. Властителями дум в России XIX века была скорее великая русская литература (Пушкин, Лермонтов, Достоевский, Толстой), которая потому и была уникально великой, что исполняла роль, которую должна была бы исполнить Церковь - быть, по слову Христа, «солью земли» и «светом миру». Как писал впоследствии русский философ Николай Бердяев и повторял вслед за ним православный богослов Александр Мень, русская православная церковь, вместо просвещения народных масс больше заботилась о «симфонии» с государством, за что разделила с господствующими классами государства страшную участь революции. Философ и богослов видели в уничтожающем огне революции очистительное Божье возмездие. По их словам, Бог, как Творец истории, наказывал Свою Церковь за ее грехи атеистической кровавой вакханалией, подобно тому, как этот же Бог воздавал возмездие в виде опустошительных нашествий захватчиков в ветхозаветные времена Своему народу - Израилю, оставившему Своего Господа.

Однако вышеизложенное сравнение католического и православного теологического мышления относится больше к их прошлой перспективе, чем к настоящему времени. В XX-начале XXI века произошли поистине революционные изменения в католической церкви, серьезно изменившие ее мышление и давшие импульс ее новому возрождению. Во-первых, эти изменения связаны со II Ватиканским Собором, состоявшимся в 60-х годах XX века. Официальной идеологией католической церкви стал «экуменизм» - движение за единство христианской Церкви всех конфессий. Католическая церковь начала широкий диалог с православными, с протестантами, с другими религиями, руководствуясь духом толерантности и христианской любви. Произошло официальное примирение с лютеранами, были сняты взаимные католическо-протестантские анафемы. Также были сняты взаимные анафемы 1054 года между католиками и православными. Прежний Папа, Иоанн Павел II, от лица католической церкви публично произнес извинения за многие преступления, совершенные католической церковью в прошлом: за крестовые походы, за инквизицию и сожжение еретиков и многое другое. Начиная со II Ватиканского Собора, католическая месса стала проводиться на родных языках народов мира, в то время как ранее она проводилась исключительно на латинском языке. Идеалом церковной жизни была объявлена не столько догматическая чистота и рациональные «доказательства бытия Божия», сколько практическая святость и явленность божественной любви в жизни священства и мирян. Революция «сверху» в католической церкви сопровождалась и встречной революцией «снизу» с тем же идеалом практической святости и любви. После второй Мировой войны в церкви появилось не-

формальное массовое движение «фоколяров», которое возглавила Кьяра Любич. Если раньше в церкви наблюдалось четкое разделение священства и мирян, то в этом движении эти границы размываются: священники идут на все больший контакт с «миром», а миряне призываются исполнять функции священников в своем окружении. Движение «фоколяров» приобрело массовую популярность в европейских странах и значительно усилило интерес к католической церкви, особенно среди молодежи. Также среди неформальных движений в католической церкви можно отметить харизматическое движение, связанное с возрождением апостольских сверхъестественных харизм, даров Духа Святого в современной жизни церкви. Кроме того, снова возрастает неформальное влияние католических орденов, в частности, ордена салезианцев, ведущих христианскую проповедь среди студенчества и бедных слоев населения по всему миру.

Православная церковь, претерпев тяжелые удары в XX века, выстояла и стала жить в новых условиях. Русская эмиграция XX века дала миру целую плеяду выдающихся православных богословов и философов. Но и в Советском Союзе жили и вели духовную практику выдающиеся подвижники, священники и богословы православной церкви. Наибольшую известность среди того поколения священства сейчас имеет священник, богослов и философ, протоиерей Александр Мень, погибший мученической смертью в 1990 году. И последние 20 лет, время религиозной свободы в России, характеризуется постепенным неформальным ростом влияния православной церкви. Фактическая православная религиозность населения России пока еще во много раз уступает ее формальной религиозности. Но даже цифры формальной религиозности, - около 70% взрослого населения России считают себя православными, - говорят о том, что у православия в России есть перспективы духовного роста и роста влияния в жизни людей.

В последнем разделе этой статьи следует упомянуть об особенностях теологического мышления в исламе, как в целом, так и применительно к современной ситуации в России и в мире.

Важнейшим отличием ислама от христианства является строгое единобожие в исламе, не допускающей никакой «структуры» и никаких «лиц» внутри единого Божества. Этот, казалось бы, формальный философско-богословский момент догматического отличия ислама от христианства имеет далеко идущие практические последствия: ислам, в отличие от христианства является не «религией любви», а «религией закона». Как было указано в данной статье ранее, любовь предполагает реальное свободное отождествление себя с личностью «другого». В христианской Троице эта любовь выражается в единстве Лиц, а в обра-

зе Иисуса Христа вечный Сын Божий настолько возлюбил грешного и падшего человека, что ради его спасения сам стал человеком и прошел крестный путь земных страданий. Аллах же никогда ни с кем себя не отождествлял - он превыше всех своих земных творений. Соответственно, в исламе отношения Бога и человека - это, в первую очередь, отношения господства и подчинения. Поэтому юридический момент в исламе является наиболее сильным, как ни в одной другой религии. Аллах абсолютно трансцендентен человеку. В христианстве же Бог как трансцендентен, так и имманентен человеку - поэтому христианство являет собой сплошное логическое противоречие, а ислам строго логичен, потому и более понятен «трезвомыслящему» сознанию.

Впрочем, в исламе также есть сильная мистическая традиция. Но чтобы перейти к разговору о ней, надо упомянуть, что для ислама характерны два господствующих, но сильно отличающихся друг от друга направления: суннизм и шиизм. Коротко говоря, суннизм не признает никакой мистики. Последним пророком, лично беседовавшим с Аллахом, был Мухаммад. После чего Аллах уже ничего нового добавить не может к тому, что было дано в откровении Мухаммаду и записано в Коране. Поэтому самое правильное, что только может совершить мусульманин-суннит, - это четко и неукоснительно соблюдать все заповеди и постановления Аллаха, ничего не прибавляя к ним и ничего не убавляя от них. Шииты же признают мистику, наиболее радикальным шиитским мистическим направлением является суфизм. Для шиита возможно личное переживание Аллаха, как и познание не только записанных в Коране слов Аллаха, но и тайн Аллаха, разлитых в природном творении.

В современном исламе шиизм является государственной религией только одной страны - Ирана, сейчас господствующей является суннитская ветвь ислама. Тогда как в Средние Века эти два направления как минимум конкурировали на равных, но с перевесом в пользу шиизма. Этот факт хорошо объясняет, почему ислам эпохи Средних Веков представлялся тогдашним европейцам просто «райским садом» по сравнению с варварством и дикостью средневековой Европы. Мусульманские ученые, философы, астрономы, математики, поэты имели громкую славу и в тогдашнем европейском мире - и почти все они были шиитами-мистиками. Но все же шиитская ветвь в исламе являлась «боковой» и постепенно свертывалась. Сейчас мусульманская наука, философия почти неизвестны в остальном мире по простой причине - в значительной степени она стала утрачивать «общечеловеческий» характер, сосредоточившись либо на толковании Корана, либо на политико-юридических вопросах местного масштаба: в мусульманском мире сун-

низм все более побеждает, а шиизм, и связанная с ним мистика все более маргинализуется, оттесняется на периферию мусульманского мира.

Важное отличие современного мусульманского мышления от глубокого христианского любых конфессий следующее: христианство акцентировало внимание на живом переживании Бога у подлинно религиозных людей, на живом общении с Богом. Это переживание трансрационально, выходит за пределы всего выразимого в рациональных понятиях, но может быть описано путем дескрипции, простого описания состава религиозного опыта. Господствующее же ныне суннитское направление ислама не допускает личного переживания Аллаха, но требует простого исполнения ясно выраженной и рационально понятной воли Аллаха, отраженной в Коране.

Отсюда становится понятен генезис того направления в исламе, которое называется «ваххабизм», и с которым часто связывают террористические проявления мусульманской религиозности. Ваххабизм — это радикальный суннизм, читающий и понимающий Коран строго «как написано» и не признающий авторитета никаких иных учителей и толкователей. Русский философ Семен Людвигович Франк однажды заметил, что крайняя рационализация мышления опасна в практической жизни - она ведет к простым ответам на крайне сложные жизненные вопросы, к четкому делению мира на «своих» и «чужих» и допускает любые средства воздействия по отношению к «чужим». Эта мысль С.Л. Франка хорошо применима к анализу современных радикальных ваххабитских течений в исламе.

Беспечанский Юрий Васильевич - старший преподаватель кафедры философии Южно-Уральского государственного университета

Bespechanskii luri Vasilievich es Profesor de la catedra de la Filosofia de la Universidad Estatal de los Montes Urates del Sur

3. Социально-политический дискурс
3. Discurso politico y social

3.1. Discurso del crecimiento economico en Mexico: una propuesta alternativa (Loria, Eduardo, Ramirez, Jorge)

3.1. Дискурс экономического роста в Мексике: альтернативное предложение (Эдуардо Лория и Хорхе Рамирес)

Resumen. Los autores discuten el persistente bajo crecimiento economico de Mexico de los ultimos treinta afios. En el analisis se concluye que un tipo de cambio competitivo, alto y estable disuelve el historico circulo vicioso crecimiento-apreciacion cambiaria-crisis de balanza de pagos-depreciaciori-recesion que ha afectado a la economia mexicana desde los afios setenta.

Резюме. Авторы дискутируют постоянный низкий экономический рост Мексики в последние тридцать лет. Анализ завершается выводом о том, что тип, устойчивого развития в условиях постоянной компетенции растворяется в историческом порочном круге: рост соотношения обмена валюты - кризис платежного баланса - депрессия - рецессия, процесс, который характеризует мексиканскую экономику, начиная с семидесятых годов.

Introduction

En el desarrollo del discurso teorico sobre crecimiento economico diversos han sido los enfoques que buscan como fin comun sacar del atraso a los economias mas pobres. De esta manera, la esperanza de estos paises por brindar a sus habitantes una mejor calidad de vida reside en la correcta interpretacion y aplicacion de la teoria economica por parte de sus autoridades.

Lo anterior si bien define correctamente el objetivo que persigue la teoria del crecimiento, diverge de la realidad en el sentido de que en el grueso de los paises en desarrollo existen grandes divergencias en torno a los factores internos que los caracterizan, tales como: valores culturales, calidad de las instituciones, education, tecnologia, formas de gobierno, etc., que hacen que sea imposible la creation de una formula unica que arroje los resultados deseados por la teoria economica.

En este sentido la interpretacion alternativa de los paradigmas para cada pais o region se vuelve fundamental para lograr el crecimiento economico, el cual eventualmente se traduce en la mejora de la calidad de vida de sus habitantes.

Al igual que las sociedades, la configuration de la arquitectura economica mundial se ha modificado drasticamente y con ello la teoria del crecimiento. La historia contemporanea refiere que luego de la segunda guerra mundial prevalecio el dominio de los Estados Unidos de Norte America (EU) como potencia, comenzandose a gestar procesos sobre los cuales los paises devastados por la guerra y los que abastecian el aparato militar de este pais, se anclaron indefinidamente a su economia y a su

inercia de crecimiento provocando el primer episodio de gran dependencia que aun hoy en dia prevalece. Es de destacar que en esta fase solamente los paises que aventajaban en su proceso de industrializacion salieron mas beneficiados.

A la par surgieron ideas alternativas en regiones como Latinoamerica, en donde con la finalidad de romper la dependencia de EU surgieron teorias como la propuesta por la Comision Economica para America Latina y el Caribe (CEPAL), la cual tenia como fundamentos:

a) Eficientar el papel del gobierno y direccionalizar sus esfuerzos hacia el desarrollo economico,

b) Ampliar la inversion, dando prioridad al capital nacional,

c) Permitir la entrada de capital externo productivo,

d) Estimular la demanda, con la finalidad de consolidar a la industria nacional y elevar los niveles de empleo, para lo cual era muy importante el proteccionismo.

Paralelamente las potencies industrializadas predominantes fundan las dos entidades mas emblematicas del capitalismo de posguerra: el Fondo Monetario Intemacional y el Banco Mundial con la finalidad de impulsar el desarrollo economico, dar estabilidad en los tipos de cambio y resolver crisis de balanza de pagos de los estados miembros. En esta nueva institucionalizacion se establece al dolar como vinica moneda de referenda para realizar las transacciones internacionales y la moneda en terminos de la cual se fijan todas las demas.

Sin embargo, en el transcurso del tiempo y hacia mediados de la decada de los aflos setenta el funcionamiento de la economia mundial se afecto notablemente por la combinacion de un fenomeno economico nunca antes registrado: inflation con estancamiento economico, obligando de esta manera a la potencia lider (EU) a modificar radicalmente su politica economica[427]. Durante este periodo los paises que registraron alto crecimiento economico fueron del este asiatico (como Japon), quienes aplicaron practicas proteccionistas y politicas de industrializacion que ayudaron con el tiempo a fortalecer su aparato productivo y lo volvieron competitivo, a diferencia de las latinoamericanas.

El rambo que ha seguido el capitalismo despues de la caida del socialismo en la ex URSS y en sus paises asociados es de una gran integration comercial y financiera y donde los instramentos informaticos han jugado un papel de catalizador de lo que ahora se considera un sistema mundial desde mediados de los afios noventa.

[427] Entre las que destacd la elimination del acuerdo Bretton-Woods.

Los procesos anteriores resaltan dos aspectos fundamentales en lo que respecta al discurso del crecimiento economico:

a) La aplicacion de politicas alternativas a las propuestas por el *main stream*[428]*, pueden ser efectivas para regiones o paises atrasados tal y como lo mamfiesta hoy en dia el caso de las potencias asiaticas,

b) Dentro del *main stream,* todos los precios del sistema economico se determinan por el libre actuar de la oferta y la demanda. El tipo de cambio, no obstante su gran importancia en el crecimiento economico, se considera como un precio mas que no tiene efectos reales.

En este orden de ideas el objetivo de este trabajo es destacar el papel de las politicas alternativas particularmente del tipo de cambio como aspecto fundamental para reactivar el crecimiento economico en Mexico en las condiciones actuales.

£1 debate del crecimiento economico en Mexico

A lo largo de la historia contemporanea de Mexico se destacan las altas tasas de crecimiento cercanas al 7% vividas desde los 50's y hasta principios de los 80's, resultado de las politicas proteccionistas (sustitucion de importaciones principalmente), endeudamiento externo y el *boom* petrolero. Sin embargo, las politicas de endeudamiento externo y los malos manejos del deficit publico y de la politica cambiaria[429] resultaron ser lastres para el crecimiento future De hecho, este mismo se esta reflejando en la gran crisis de deuda soberana de Europa y Estados Unidos.

Frente al agotamiento de la estrategia de sustitucion de importaciones seguida entre 1950 y 1980, los esfuerzos de las administraciones subsecuentes se enfocaron en establecer las condiciones necesarias para que las exportaciones de bienes manufacturados se convirtieran en el motor del crecimiento economico en un ambiente de libre comercio y de eliminacion del proteccionismo.

A la luz del lento crecimiento resultante de esa estrategia se ha dado un importante debate. Sus defensores alegan que han faltado mas reformas economicas e institucionales, mientras que sus adversarios proponen una especie de regreso a la estrategia anterior. Sin embargo en este debate se ha dejado de lado al tipo de cambio real como una variable fundamental en la

[428] El *main stream* se refiere a la "corriente principal" que ha hegemonizado el pensamiento economico y la consecuente definition de politicas en torno de la importancia crucial del libre mercado y, por tanto, de la maxima retraction del Estado en la economia.

[429] En Mexico historicamente se ha manejado al tipo de cambio con objetivos desinflacionarios y no de elevar la competitividad intemacional. Ello si bien ha cumplido el primer objetivo, ha sido causante de una fuerte desindustrializacion y del bajo crecimiento.

explicacion del comportamiento de las exportaciones, del deficit extemo y, por tanto, del escaso crecimiento de las ultimas tres decadas.

El tipo de cambio en Mexico

Existe suficiente evidencia empirica que demuestra el fuerte efecto del tipo de cambio nominal en la formacion de precios[430], por lo que los fenomenos inflacionarios y desinflacionarios tradicionalmente se han vinculado estrechamente a las fluctuaciones del tipo de cambio nominal y real.

Un problema central de la economia mexicana -por sus caracteristicas estructurales- radica en que tratar de preservar el equilibrio interno apreciando al tipo de cambio generalmente afecta el equilibrio externo, el que tarde o temprano afectara al primero y asi sucesivamente hasta conformar un circulo vicioso que obstaculiza la dmamica del desarrollo economico. Por tanto, este *trade off* entre inflacion y depreciation del tipo de cambio ha marcado el gran problema del crecimiento de la economia mexicana, por lo menos desde hace poco mas de cincuenta afios.

Bajo los argumentos anteriores resulta claro que un gran esfuerzo de politica economica consiste en encontrar como romper ese circulo vicioso.

Es plausible entonces considerar que en el mismo comportamiento del tipo de cambio real reside la naturaleza del ciclo economico de la economia mexicana. Asimismo, por la pesada carga fmanciera derivada de la deuda externa historica, existe -de principio- un piso basico de deficit de cuenta corriente. Hay que advertir que si bien este deficit se asocia positivamente con el crecimiento de corto plazo, a lo largo del tiempo se convierte en su lastre cuando se enfrentan las obligaciones financieras por el pago del servicio de la deuda externa. El mejor ejemplo actual de este proceso lo personifican las economias de Europa occidental como Portugal, Espafia, Italia y Grecia.

Un aspecto interesante a resaltar es que el *trade off entre* crecimiento y deficit de cuenta corriente ha cambiado notablemente en el tiempo. Para el periodo 1950-1970, en que prevalecio el esquema proteccionista y un bajo endeudamiento externo en el marco institucional de *Bretton Woods,* practicamente no existio. Lo anterior refiere a que las alias tasas de crecimiento del producto no necesariamente se asociaban a altos deficit de cuenta corriente como porcentaje del producto. Sin embargo, en la medida que comenzo a fracturarse el sistema *Bretton Woods* y la economia mexicana comenzo a sufrir choques externos, acompanados por

Castro, Cesar, Loria, Eduardo y Mendoza, Miguel Angel. Eudoxio: modelo macroeconometrico de la economia mexicana. Mexico, UNAM, 1997; Loria, Eduardo. The Mexican Economy: Balance of Payment Constrained Growth Model. The importance of the exchange rate, 1970-1999. EN: "Journal of Post Keynesian Economics". Vol. 25, Num.4.2003.

apreciaciones cambiarias y altos niveles de deuda desde principios de los aiios setenta, esta relation se invirtio.

El tipo de cambio real tiene tres componentes principales que son estructurales: el diferencial de precios con Estados Unidos, la mayor elasticidad ingreso de las importaciones respecto a las exportaciones[431] y el endeudamiento externo historico. Hay que advertir que este ultimo factor -por ser de caracter financiero- tiene una dinamica autorregresiva muy irnportante.

De esta manera existe una tendencia a la apreciacion del tipo de cambio y, por tanto, al empeoramiento del deficit de cuenta corriente. Es aqui donde aparece el enfoque poskeynesiano -alternativo al *main stream*- que plantean que el crecimiento economico en ultima instancia esta restringido por la cuenta corriente.

Los aspectos descritos con anterioridad coinciden con el modelo poskeynesiano propuesto por Thirlwall y Hussein,[432] quienes afirman que factores que aceleran (reducen) el crecimiento economico restringido por el equilibrio de la cuenta corriente son: *a)* el tipo de cambio real; *b)* el crecimiento del exterior; *c)* la entrada neta de capitales (servicios factoriales y no factoriales) y *d)* la elasticidad ingreso de las importaciones.

El modelo refiere que debe seguirse una politica economica basada en evitar apreciaciones reales y mantener un tipo de cambio real alto y estable para estimular el crecimiento economico al reducir la restriction externa al crecimiento.

Conclusiones y recomendaciones de politica

En el documento se presenta un marco de politica economica alternativa que afirma que el crecimiento economico de largo plazo de la economia mexicana depende centralmente del tipo de cambio real, debido a que actua de manera determinante sobre el equilibrio de la cuenta corriente y con ello reduce la restriction externa al crecimiento.

Si bien en la teoria postkeynesiana de economia abierta se acepta que el crecimiento economico de largo plazo de cualquier pais -independientemente de su grado de desarrollo economico-[433] depende

[431] Eduardo Loria. La restriction externa dinamica al crecimiento de Mexico a traves de las propensiones del comercio, 1970-1999. En: "Estudios Economicos". Vol. 16, num. 2, Mexico, El Colegio de Mexico, 2001.

[432].Thirlwall, Anthony P and Hussain, M.N. The Balance of Payments Constraint, Capital Flows and Growth Rates Differences between Developing Countries, Oxford Economic Papers, Vol. 34. Pp498-509.

[433] Esta hipotesis se ha demostrado empiricamente tambien para paises desarrollados para diferentes periodos historicos, Al respect vease: H. Sonmez Atesoglu. Balance of Payments Constrained Growth: Evidence from the United States. En: "Journal of Post Keynesian Eco-

centralmente de sus elasticidades del comercio exterior, tiende a despreciar la importancia del tipo de cambio en la restriccion externa al crecimiento, porque considera que es esencialraente fijo en el largo plazo. Sin embargo, nuestra propuesta esta en linea con la teoria poskeynesiana en el sentido de la restriccion externa al crecimiento. En ese sentido no proponemos una politica de devaluaciones permanentes, sino una politica que evite las apreciaciones cambiarias al mantener un tipo de cambio competitivo. Ello necesariamente actuaria a favor de la production interna y de contention a las importaciones. En un contexto de apertura comercial esta politica funge como un instramento de industrialization.

Hemos destacado que en Mexico la election de las autoridades economicas entre tener baja inflation y un tipo de cambio de equilibrio, tradicionalmente se han inclinado por obtener el primer objetivo, con lo cual se han generado ciclos caracterizados por crecimiento economico acompanados de apreciacion cambiaria, que invariablemente generan desequilibrios en el sector externo que finalrnente desembocan en violentas devaluaciones remediales que originan estados de estanflacion, particularmente desde 1976. Por lo que, a pesar de que se obtengan eventualmente las metas de inflacion, la apreciacion cambiaria combinada con los origenes estracturales del deficit de la cuenta corriente han provocado crisis recurrentes de balanza de pagos. Esta politica es la que explica -en ultima instancia— los procesos de alto y siga de los ultimos cuarenta anos en la economia mexicana.

Por lo tanto, una conclusion central es la aceptacion de que esta variable es mucho mas importante de lo que muchos creen. No es un precio mas dentro del sistema economico. *Es el precio de todos los precios,* ya que actua simultaneamente sobre el equilibrio interno y el externo, mas aun en las condiciones actuales en que los tradicionales instrumentos de politica economica se han debilitado sensiblemente.

El tipo de cambio es pues, la variable que puede contrarrestar los ciclos economicos, asi como los costos sociales de las reformas estracturales. Por lo tanto, dentro del regimen de flotation cambiaria el objeto central de las autoridades economicas deberia enfocarse a mantener un tipo de cambio real competitivo muy cercano a su valor de equilibrio de largo plazo.

nomics", Num. 15, Summer, 1993; H. Sonmez Atesoglu. Exports, Capital Hows, Relative Prices, and Economic Growth in Canada. En: "Journal of Post-Keynesian Economics". Vol. 16. No. *2,* Winter, 1993-1994; H. Sonmez Atesoglu. An Explanation of the Slowdown in US Economic Growth. En: "Applied Economic Letters", 2, 1995; H. Sonmez Atesoglu. Balance of Payments Constrained Growth Model and its Implications for the United States. En: "Journal of Post-Keynesian Economics". Vol. 19. No. 3,1997.

Podria argumentarse *-conlrario sensu-* que seguir esta politica generaria una espiral inflacionaria. Sin embargo, creemos que un tipo de cambio real competitivo tendria un fuerte efecto estimulante sobre la produccion y la demanda internas, con lo cual se contrarrestarian los efectos desindustrializadores que se generan de las apreciaciones cambiarias. De esta suerte, a partir de estimular el crecimiento economico es plausible considerar que podria generar cadenas productivas que reducirian los altos coeficientes de importaciones a producto y la elasticidad ingreso de las importaciones, con lo cual las presiones inflacionarias debieran reducirse. En suma, lo que se debe buscar a toda costa es una politica monetaria favorable al crecimiento que evite apreciaciones y las consecuentes depreciaciones cambiarias remediales que, por ser de ese caracter. siempre han tenido fuertes costos sociales y economicos tal como lo han demostrado Krugman y Taylor[434].

El objetivo de mantener un tipo de cambio competitivo, por el contrario, evitaria estas fuertes depreciaciones correctivas con lo cual podrian tambien evitarse los choques inflacionarios resultantes.

Una forma de avanzar en ese sentido es que, ademas del objetivo de control inflacionario que por indicacion constitucional le corresponde al Banco de Mexico, ahora podria asignarsele el de impulsar el crecimiento economico. Stiglitz[435] indica que una de las lecciones que ha dejado la crisis argentina es que enfocar la politica economica al objetivo de inflation -sin tomar en cuenta explicitamente el objetivo del crecimiento- es muy arriesgado. Ello podria conseguirse si se institucionaliza -como en el caso de Estados Unidos- la *regla de Taylor*[436], la que ademas de ser una herramienta util en el manejo de la politica monetaria tambien ha contribuido a repensar la conveniencia de manejar la politica monetaria con base en reglas activistas para el crecimiento y no s61o para la estabilidad de precios. De esta manera el Banco de Mexico seguiria asi reglas de operation de tasas de interes de referenda que actuarian simultaneamente sobre agregados monetarios, credito y sobre el tipo de cambio nominal y, por tanto, real.

De hecho, en un regimen de tipo de cambio flexible, es la politica monetaria la que debe comandar el crecimiento economico a traves de sus efectos sobre las tasas de interes y, por tanto, sobre el tipo de cambio.

[434] Krugman, Paul y Taylor, L. Contractionary Effects of Devaluations. "Journal of International Economics No. 8, pp. 1978,445-56.

[435] Stiglitz, Joseph. Argentina's Lessons, Project Syndicate. January. http://www.project-sindicate.org, 2002.

[436] Taylor, John B. Discretion Versus Policy Rules in Practice. Camegie-Rochsler Conference Series on Public Policy. North-Holland, 1993.

En tal sentido, debe darsele la mayor prioridad a la recuperacion del credito interno a traves de politicas monetarias menos conservadoras y dejar entonces que el tipo de cambio real juegue el papel que le corresponde en un regimen de tipo de cambio flexible: ser un factor de expansion de la demanda interna y, al mismo tiempo, de proteccion del equilibrio externo.

Doctor en Economia Eduardo Loria es Profesor-investigador y Coordinador del Centro de Modelistica y Pronosticos Economicos de la Facultad de Economia de la Universidad Nacional Autonoma del Estado de Mexico.
Maestro en Economia Jorge Ramirez es Profesor-investigador de la Facultad de Economia de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico.

Доктор Экономики Эдуарде Лория - профессор-исследователь и координатор Центра Моделирования и Прогностики Экономического факультета Национального Автономного университета Мексики.
Маэстро Экономики Хорхе Рамирес - профессор-исследователь факультета Экономики Автономного университета штата Мексики.

3.2. **Б1 desfile, dedicado a la revolution mexicana, como discurso** (Manola Sepulveda Garza)

3.2. **Праздничное шествие, посвященное мексиканской революции, как дискурс** (Манола Сепулъведа Гарса)

Resumen. En este trabajo se da seguimiento al desfile conmemorativo de la Revolucidn mexicana en una pequena ciudad que file opositora al regimen posrevolucionario y que actualmente tiene autoridades del partido de Accion Nacional. Viendo al desfile como un texto que tiene su prapio discurso, la autora analiza el sentido de sus consignas y simbolos en torno al antiguo regimen y a las actuales politicas del gobiemo.

Резюме. Данная работа посвящается торжественному шествию в честь Мексиканской революции в небольшом городе, который был в оппозиции к постреволюционному режиму и в настоящее время находится во власти партии Национального Действия. Рассматривая шествие как текст, с присущим ему дискурсом, автор анализирует смысл его лозунгов у символов по отношению к прошлому режиму и политики власти в настояшем.

Бп este trabajo trato de estudiar el desfile que se festeja en honor de la Revolution mexicana (1910-1917) en Dolores Hidalgo, Guanajuato, pueblo considerado Cuna de la Independencia Nacional por ser ahi donde se initio el movimiento que dio lugar a la independencia. Segun diversas definiciones, un desfile lo integran grupos de personas en marcha que realizan un recorrido concrete en una celebration publica y pueden ser civiles o militares, o una mezcla de ellos. Los que marchan, generalmente estan acompanados de bandas musicales y en algunos casos, pueden tener la representation de diversos personajes y grupos de deportistas, bailarines, comicos, entre otros.

En mi opinion, cualquier festejo oficial o institucional: mitin, manifestation y desfile se puede analizar como un texto por sus mensajes explicitos e implicitos. Estas actividades son publicas, se realizan en dias marcados en los calendarios como dias festivos y cumplen funciones de tipo ideologico, propagandistico, historico, educativo que no solo exaltan los sentimientos nacionalistas, patrioticos o ludicos, sino tambien, en cierto sentido, "sacralizan" un evento, lo elevan al rango de simbolo significativo y solemne para el pais. En este tipo de ceremonias se glorifica la memoria de los luchadores sociales por sus contribuciones a la construction de los valores de un cierto regimen y se enfatiza la sucesion de un acontecimiento mndante para la conciencia nacional del pais y, por supuesto, se toma como pretexto para hacer recalcar los ideales y la politica del gobierno en turno.

Los desfiles dedicados a la revolucion mexicana se realizan a partir de los aflos cuarenta del siglo pasado y cada ano se practican tanto a nivel nacional como estatal y local. En sus primeros aflos, estos desfiles se hicieron resaltando las consignas mas importantes del movimiento revolucionario (sufragio efectivo no reelection, education para todos, tierras para quienes la trabajan, garantias laborales, democracia para el pueblo, entre otros) por las cuales lucharon tanto los mismos gobernantes como la gente del pueblo que participaron y/o fueron testigos de los anos de lucha. Los mismos gobernantes fueron veteranos de la Revolucion y en cierto sentido, tuvieron cierta identification entre los ideales y la politica implementada, aunque, frecuentemente se trato mas de una ilusion que de una realidad.

Cuando los revolucionarios elaboraron la nueva Constitution (1917) y con esta marcaron los nuevos paradigmas que dirigirian las politicas del gobierno que luego fueron institucionalizados con la fundacion del Partido Nacional Revolucionario (convertido posteriormente en Partido Revolucionario Institucional, PRI) surgio el regimen del gobierno de un partido, aunque formalmente se reconocio la existencia del pluralismo politico y de la democracia electoral para enmascarar la falta de una expresion libre de la voluntad del pueblo, se vivio lo que, comunmente, se le conocio como "dictablanda".

En ese entonces, en el desfile del 20 de noviembre se representaban tanto a los lideres claves del movimiento revolucionario: Madero, Carranza, Zapata, Villa, como a los hombres y mujeres del pueblo a traves de la imagen del campesino (generalmente Zapatista) y de la "adelita", mujer que siguiendo a su marido o no, se involucre en la lucha social. En las marchas se escuchaba musica de la epoca, se veian representaciones de la injusticia y de la mala relation entre patrones - trabajadores y terratenientes - campesinos y se leian consignas e ideales que fueron lema de diferentes grupos revolucionarios. Al lado de estas representaciones se anunciaban los

logros gubernamentales que supuestamente respetaban el espiritu de las reformas surgidas del crisol de la Revolution: escolaridad extendida a la mayor parte del pueblo residente en el campo o en las ciudades; salud publica para los trabajadores ligados al Estado y al sector privado, entre otros, y en esas largas marchas estaban presentes diversas organizaciones de trabajadores y maestros sindicalizados, y otras agrupaciones de profesionistas, estudiantes, obreros y campesinos. En el desfile a veces participaban los altos funcionarios, incluyendo a los mandatarios de Estado, y era visto por la mayoria de los mexicanos que lo presenciaban desde las orillas de la marcha y era transmitido por los medios masivos de comunicacion. El desfile se vivia como un gran evento, una verbena de unidad nacional alrededor de las consignas de la Revolution y del programa de gobierno, con todo esto se intentaba consolidar las buenas relaciones entre Estado y pueblo.

A pesar de los esfuerzos del PRI por conservar el poder, el pais paulatinamente se democratizaba, hubo reformas politicas y se crearon instancias electorales con relativa independencia del gobierno (Instituto Federal Electoral, por ejemplo) ya que antes la propia administration estatal organizaba las votaciones y el candidate a la presidencia de la Republica era designado por el presidente saliente; en la transmision del poder se practicaba lo que comunrnente se conocio como "dedazo", lo cual mostraba el mando vertical, la imposition y la falta de participation popular. A pesar de los esfuerzos positivos y negativos para la continuidad del sistema, cada vez era mas dificil esconder su esencia antidemocratica tanto ante los ojos del propio pueblo, como ante la opinion international y a traves de diversas reformas en la estractura politica, los partidos de oposicion empezaron a ganar espacios tanto en el parlamento como en los gobiernos locales.

Como se sabe, en las elecciones del año 2000 el poder le fue arrebatado al PRI. El nuevo gobierno me conquistado por el Parido de Action Nacional (PAN). Este partido se constituyo en 1939 en franca oposicion a las politicas del grupo en el poder. Para tener idea del ideario social de esta agrupacion politica basta mencionar algunos puntos claves de su programa en el tiempo en que se formo: garantias a la propiedad, al capital y a la actividad empresarial, libertad religiosa y educativa, defensa de la familia y de los valores tradicionales de tipo catolico, privatizacion de las empresas del Estado y en contra de todos los elementos de izquierda de la politica del regimen revolucionario institucionalizado.[437] El PAN no solo era opositor a las reformas del regimen del poder y de lo que sus ideologos consideraban como principios revolucionarios sino, ademas,

[437] Serrano Alvarez, Pablo. La batalla del espiritu. El movimiento sinarquista en el Bajio (1932-1951). CONACULTA, Mexico, T. I, 1992, pp. 250-258.

constituyo la principal fiierza politica a la que se enfrento el gobiemo priista en diferentes etapas de su historia.

Y sin embargo, a pesar de las diferencias de mentalidades entre los principios del pamsmo y los ideales priistas (por lo menos a nivel formal), una vez que el PAN llego al poder, muchas de las instituciones y tradickmes del regimen anterior han sido formalmente respetadas, aunque les han dado su propio sesgo. El analisis de las instituciones del Estado no es la intencion de este trabajo, su proposito es mas modesto: simplemente mostrar como se ha cambiado el contenido del desfile como simbolo de los ideales de la Revolution, ahora que los panistas (que alguna vez representaron la contrarrevolucion) no solo ocupan la presidencia de la Republica sino, tambien, varias de las gubernaturas del pais y la presidencia municipal del pueblo estudiado. Me adelanto a decir que en el caso observado son minimas las referencias a las consignas del movimiento revolucionario del siglo pasado y lo que se recalca son mas bien las principales directrices de la politica del gobiemo actual: igualdad de posibilidades para actividades empresariales (a pesar de una enorme desigualdad social), seguridad publica, educacion publica y privada, igualdad de genero, apoyo a incapacitados, entre otros.

Como sefiale inicialmente, el desfile se puede considerar como un texto que sigue un eje discursivo y en la exposition posterior tratare de ejemplificar con detalles concretos su "escenificacion" en un poblado ubicado en el centra del pais y bastante significativo para los mexicanos. Su importancia radica no solo porque ahi se iniciaron los levantamientos que dieron como resultado la Independencia Nacional, sino tambien, se dieron otros movimientos en oposicion a las politicas del gobiemo: en la segunda parte del siglo XIX los dolorenses (y la mayoria de los guanajuatenses) se expresaron a favor del Imperio de Maximiliano, luego estuvieron en oposicion a las leyes juaristas que afectaban al clero y formaron parte de un grapo mayor del centro oeste del pais identificado como "religioneros". En el siglo XX, en Dolores Hidalgo (y en diversos lugares de la entidad) se enfrentaron grupos Zapatistas, villistas y carrancistas; y de 1920 a 1940 se dieron movimientos sucesivos, con fuerte participation de la iglesia catolica (conocidos como cristeros, de base, sinarquistas) en contra de las politicas gubernamentales que afectaban al clero y a las reformas identificadas como comunistas (educacion socialista y reparto agrario); durante los aflos sesenta - setenta, el priismo conquisto a la mayoria de la poblacion por la reanudacion de las reformas sociales (segunda etapa del reparto agrario, estimulos a la production, extension del sistema escolar en los pequenos poblados y mayor cobertura de los servicios de salud, entre otros) en esta

ocasion, con respeto a los sentimientos religiosos . Sin embargo, el panismo volvio a conquistar a la mayoria de los guanajuatenses (y dolorenses) desde 1994 hasta la fecha.

Actualmente, el municipio de Dolores Hidalgo tiene una poblacion de 134,641 habitantes, el 98% son catolicos y 83.5% estan alfabetizados. Hasta 1980 la agricultura y ganaderia representaban las actividades mas importantes (70%), sin embargo, ahora la mayoria de la poblacion se dedica a las actividades manufactureras (27.23%), a una amplia gama de servicios y al comercios (54%) y menos de la quinta parte (19%) se dedica a la agricultura[439]. La poblacion migra constantemente a los Estados Unidos en busqueda de empleo y es frecuente que uno o varios miembros de las familias radiquen en el pais vecino.

La poblacion realiza dos fiestas civiles de gran importancia: el 15 y 16 de septiembre que se conmemora el inicio del movimiento independentista, y el 20 de noviembre que se celebra la Revolucion iniciada en 1910. Pasaremos ahora a describir los aspectos mas sobresalientes del desffle del 20 de noviembre de 2011[440].

El desfile tuvo lugar en la cabecera municipal, en las calles mas proximas de la plaza central y su destino principal foe pasar enfrente de la antigua presidencia, que hoy es museo. Ahi presidio la ceremonia el presidente municipal, su familia y dos narradores. La marcha se inicio a las 10:00 de la manana. Los presentadores dieron la bienvenida al publico, pronunciaron algunas palabras sobre la revolucion y prometieron la asistencia del nieto de Francisco Villa al final del evento (quien nunca llego); presentaron a las autoridades y al mencionar el nombre del presidente municipal, se escucharon exclamaciones de desaprobacion y descontento de un sector del publico, lo cual expresa la inconformidad en las elecciones que, al decir de algunas, fueron fraudulentas porque se practico la compra-venta de votos. A continuacion, lentamente pasaron los 52 contingentes que hicieron sus representaciones mas importantes al frente de las autoridades.

El primero fue el de la Direction de Seguridad Publica integrado por un pequeno grupo de policia preventiva y fuerzas armadas. Que este sector sea el primero en la marcha, indudablemente, refleja las condiciones actuales del pais y la intensa lucha del gobierno en contra el crimen organizado y el narcotrafico.

Le siguio un carro alegorico con la "reina de las fiestas patrias y dos princesas". Su significado es poco claro, ya que entra en contradiccion con

[438] Sepulveda Garza, Manola. Vaivenes de la historia ejidal, Dolores Hidalgo, CIN, Guanajuato, 1900-1970. Mexico, ENAH, 2011, pp. 19-22.
[439] sc.inegi.gob.mx/simbad/index.
[440] Segun observaciones de campo realizadas el 20 de noviembre del 2011.

el festejo de un acontecimiento que tuvo un caracter popular de gran envergadura y que estuvo dirigido justamente contra la gran concentracion del poder y de la riqueza en manos de la elite porfiriana y de los extranjeros.

El tercer contingente fueron los integrantes del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) encabezado por Silvia Vazquez de Gonzalez (primera dama del municipio), quien fue la unica mncionaria que marcho. Habia "gigantes alegoricos" seguidos de una tambora y gente mayor vestida de campesinos Zapatistas y de "adelitas". El narrador, por su parte, declaraba que: "muchos de ellos lucharon por la tierra y por la Revolution." La participation de los adultos mayores tiene que ver con un programa que initio el PRD (Parido de la Revolution Democratica) en el Distrito Federal y que el PAN lo adopto para conseguir mayor popularidad. Como cuarto contingente desfilaron los ninos y jovenes discapacitados realizando alguna practica deportiva. La marcha de este sector refleja que el gobierno "esta a tono" con las lineas politicas internacionales que han dado cierta supremacia a los ninos y jovenes incapacitados que a los pobres, quiza porque son un grupo menor.

Del quinto al veintitresavo contingente se trato de marchas de alumnos de las escuelas primarias publicas y privadas. Cada una de ellas initio con un estandarte con el nombre de la escuela, la escolta con la bandera nacional y los ninos realizando tablas gimnasticas. Los colores de los uniformes deportivos y de las banderolas, en su mayoria, eran blancos y azules, colores del partido en el gobierno. De las 18 escuelas, solo siete representaron a personajes de la Revolution. Llama la atencion que una escuela privada hizo mention al ferrocarril y a su importancia en el movimiento armado y al posterior movimiento de los ferrocarrileros; otras alusiones se centraron en la figura de Francisco I Madero, las adelitas y campesinos vestidos de manta. La escuela Lazaro Cardenas recalco la expropiation petrolera que realizo el mandatario de Estado en 1938. Los narradores declaraban que la ciudad de Dolores Hidalgo era la mas importante de Mexico y los ninos frecuentemente gritaban "Viva Mexico" firase que se menciona mas frecuentemente en el desfile del 16 de septiembre en el que se conmemora la Independencia Nacional.

Los siguientes once contingentes se trataron de estudiantes de secundaria y escuelas tecnicas. En ellos la ausencia de los elementos de la Revolution fue mayor, solo dos contingentes representaban "adelitas" y campesinos; otro mas representaba a Porfirio Diaz y a los hombres y mujeres de la elite con sus vestidos de etiqueta. Habia poca presencia de musica mexicana y los chicos mas que realizar gimnasia, bailaban musica moderna. Los colores predominantes de los marchistas siguieron siendo el bianco y el azul, aunque un contingente portaba colores rojo y bianco.

Los siguientes marchistas faeron estudiantes de siete escuelas preparatorias. Igual que los anteriores, cada grupo se encabezo con el estandarte del nombre de la escuela y la escolta con la bandera national. Un contingente llevaba un carro alegorico con mantas que decian "alto a la corruption", "equidad y justicia", y tierra y libertad" y cinco parejas de "adelitas" con campesinos en un campamento "revolucionario"; otro contingente llevaba "adelitas" en un carro convertible BMW seguido de personajes de diferentes escalas sociales del porfiriato: los hombres vestidos de smoking y las chicas con vestidos largos de lujo y sombrillas, y eran seguidas por mujeres humildes imitando ser la servidumbre de las senoras. La musica eran valses. Igual que en el caso de los estudiantes de secundaria, unos de los marchistas realizaban tablas gimnasticas, otros bailaban (lambada, musica moderna o musica ranchera -El jarabe loco-) y otros mas, practicaban artes marciales: taekuondo, kapoeira y box por grupos de hombres y mujeres, lo cual nos hablan del impulso a la igualdad de genero, en una zona donde la mujer habia sido muy relegada. Los colores de los participantes variaban: negro y bianco; cafe con naranja; bianco y azul; rosa con bianco.

El contingente 42 al 44 lo integraron los universitarios: la Universidad Tecnologica del Norte de Guanajuato; Universidad de Leon, Plantel Dolores Hidalgo y Universidad Patria. La primera, que es la mas antigua, initio con una banda de guerra con uniforrne negro-bianco; escolta militar; grupo de danza de musica ranchera (Juana Gallo); teatro: personajes de la revolution: Porfirio Diaz, Francisco I. Madero, Carranza y otros. Atletismo con uniformes de colores bianco y azul; box olimpico de mujeres y hombres con colores azul - negro y rojo - negro. Grupo de futbolistas, de taekuondo; de zumba. En zancos personajes de la revolution: Porfirio Diaz, Madero, Carranza, Zapata, Villa; porra oficial y musica electronica. Las otras dos universidades tuvieron representaciones mas modestas, con "adelitas" y campesinos y musica de banda.

Los contingentes 46 al 49 lo integraron los centres especializados en deportes: Pentatlon militarizado, subzona Dolores Hidalgo, cuyos integrantes lo forman niflos y jovenes menores de 20 aiios quienes, con ayuda de sus instructores, representaron diversos combates y exhibiciones con fuego. Le siguieron escuelas recientemente formadas especializadas en Taekuondo y otros artes marciales con sus respectivas exhibiciones.

Entre los ultimos contingentes esta el grupo de Protection Civil. La section de rescate exhibio 10 camionetas nuevas con alarma; bomberos, ambulancias. El grupo Aguilas de la Independencia llevaba brigadas de auxilio y campamentos. Los bomberos voluntarios representaron el rescate de un conductor atorado en un carro incendiado que lo apagan con agua (y

nos mojan) y semichan el coche para salvarle la vida. Tambien desfilaron los integrantes de la Cruz Roja con sus ambulancias y simulacros de primeros auxilios.

El desfile termino con la asistencia de dos organizaciones de charros y escaramuzas montados a caballo y se dio por concluido a las 14:40 horas. Fue la parte mas popular de los festejos, le continuaron musica y comidas en la plaza central para el populacho, y una comida exclusiva para las autoridades locales y sus invitados quienes luego se pasaron a presenciar una "charreada" que recuerda el pasado hacendario y ranchero de la poblacion.

Conclusiones

El desfile dedicado a la celebration de la Revolution es un asunto de Estado organizado por sus instancias de education y cultura, en este caso municipales, y tiene gran asistencia popular. Es la parte mas participativa de la fiesta y pretende expresar la unidad y el acuerdo entre el gobierno y el pueblo, asi como publicitar algunos de los programas de gobierno.

Los desfiles del regimen priista en terminos cronologicos estuvieron mas cerca de la Revolucion y, en cierta forma, se decian emanados de la misma. Las marchas reflejaban mas ampliamente los principios politicos del movimiento social, las luchas de los diferentes grupos e incluso, el conflicto armado entre las clases sociales y las diferentes agrapaciones (que constituyeron el nucleo central de diferentes combates), y tenian un caracter abiertamente politizado. Sus contingentes eran representatives de los sectores sociales y organizaciones politicas que surgieron con las reformas emanadas de ese movimiento social.

En la marcha observada del gobierno panista, como nemos descrito, el mayor numero de contingentes lo integraron estudiantes desde el nivel de primaria hasta el universitario (los ninos de preescolar y sus maestros, desfilaron un dia antes), y fueron minimas la presencia de otros sectores de la sociedad: seguridad publica y contadas agrapaciones de caracter social (programas del DIF, rescatistas y Cruz Roja). Los mensajes explicitos o implicitos de los contingentes los podemos dividir en los que se refieren a:

1) los programas politicos del gobierno: lucha contra el crimen organizado, extension escolar desde preescolar hasta universidad en areas tecnicas; apoyo a discapacitados y adultos mayores (aunque minoritarios); impulso al deporte e igualdad de genero.

2) los mensajes partidistas, no solo por recalcar los programas del gobierno, sino por el uso de los colores bianco - azul en la mayoria de los uniformes y banderolas utilizadas por los marchistas.

3) remembranzas a la Revolucion, fue disminuida, apenas la cuarta parte de los contingentes hicieron mention explicita al movimiento social.

Sus personajes tienen poco que ver con los rasgos politicos de lucha social, de antagonismos de clase, de justicia y derechos proclamados para el trabajador del campo y de la ciudad. En las imagenes visuales los personajes estan reunidos en convivencia. No es una revolucion antagonica, sino de reconciliacion de los protagonistas; es un acontecimiento en donde hay cabida para todos sus participantes y donde se acepta la estructura jerarquica, las diferencias sociales y se exalta la elite porfiriana con anoranza, y donde no se expresa el conflicto. El enemigo es el narcotrafico y no la pobreza ni el desempleo que obligan a la emigration.

En el discurso de este desfile se puede observar el intento de homogeneizar los intereses, e incluso las emociones, de todo el pueblo. La propia Revolucion representa un espectaculo poco cercano de la realidad, como si la neblina del tiempo hubiera obscurecido los conflictos sociales y esto refleja justamente las politicas del PAN.

Doctora en Antropologia Manola Sepiilveda Garza es profesora-investigadora de la Escuela National de la Antropologia e Histora

Доктор Антропологии Манола Сепупьведа Гарса - профессор-исследователь Национальной Школы Антропологии и Истории

3.3. **Традиционный и антифундаменталистский подходы к анализу политического дискурса** (Соломина Екатерина Владимировна)

3.3. **Los enfoques tradicionales y antifundamentalistas en el analisis del discurso politico** (Solomina Ekaterina Vladimirovna)

Резюме. Контекстуализируются традиционные и анти-реалистические теории исследования политического дискурса на примере анализа понятия «гражданское общество» в современном российском официальном дискурсе.

Resumen. En el articulo se contextualiza las teorias tradicionales y anti-realistas de la exploration del discurso politico en la base del concepto de "sociedad civil" en el discurso oficial contemporaneo ruso.

Современный этап развития политической науки характеризуется одновременным существованием внутри дисциплины различных теорий, подходов и связанных с ними методологий. Причины, по которым политология приобрела современные черты, многообразны и обусловлены как историей развития эпистемологии в целом, так и специфическими чертами предмета политологии. Выбор той или иной теории и методологии для конкретного исследования определяется целями и задачами, которые ставит перед собой исследователь: применяя различные теории и методологии к одному и тому же материалу, потенци-

ально возможно получить результаты, дополняющие и поясняющие друг друга.

На современном этапе развития науки сложились две модели развития научного знания. С.А. Лебедев отмечает, что традиционная модель (точка зрения реалистов), которую он также называет «континуальной» или «кумулятивистской», предполагает «рост знания как непрерывный процесс накопления, приращения и обобщения истин». Сторонниками данной модели были философы, представляющие различные направления, в т. ч. гегельянское, марксистское, и прагматистское[441].

Если проблема относительности знания сравнительно недавно стала частью эпистемологических дискуссии[442], то попытки создать альтернативу реализму, по мнению В.А. Лекторского, предпринимаются уже значительное время - по крайне мере с XVII века. Спор между реалистами и антиреалистами - это, по сути, спор об отношении человека к миру, к принципиальной возможности или невозможности познания окружающей реальности. Лекторский также отмечает, что история науки стала свидетелем наиболее острых дискуссий между реалистами и антиреалистами, касающимися понимания наук о человеке. По его мнению, причиной этого является то, что развитие этих наук в значительной степени определит цивилизацию XXI века.

Среди современных антиреалистов не только деконструктивисты, но и представители аналитической философии, создатели т.н. радикального эпистемологического конструктивизма, а также представители социального конструкционизма, постмодернизма и постструктурализма. Современный эпистемологический реализм существует в ряде вариантов, среди них метафизический реализм, прямой реализм, критический реализм и другие.

Многие современные антиреалистические течения, используют положения реализма в той или иной форме. Так, Людвиг Виттгенштейн, один из зачинателей «лингвистического поворота», являлся представителем аналитической философии. При этом исследователи, принадлежащие к аналитической школе, поддерживают разные стороны спора между реалистами/антиреалистами: М. Даммит - антиреалист, а К. Поппер, Дж. Серл, например, - реалисты[443].

[441] Философия социальных и гуманитарных наук. Учебное пособие для вузов / Под общ. ред. проф. С.А. Лебедева. - М: Академический проект, 2008. - 733 с.

[442] Лебедев в своей работе связывает принятие принципиальной относительности знания с принятием истинности неевклидовых геометрий в точных науках, причем консенсус по этому вопросу был найден не сразу, дискуссии шли в период 1825-1875 гг. - С. 36.

[443] Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке / Отв. ред. акад. РАН В.А. Лекторский. - М: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009. - 368 с.

Внимание исследователей к политическому дискурсу стало результатом упомянутого выше «лингвистического поворота», при этом на данном этапе анализ дискурсов проводится как сторонниками реализма, так и его противниками. К первым относится ряд интерпретивистских методологий, в их числе качественный контент-анализ, который является одним из «наиболее распространенных научных прикладных инструментов изучения текстовой информации, суть которой выделение единиц содержания, полученных данных и интерпретации результатов с целью оценки и прогнозирования действий политических акторов»[444]; ко вторым - различного рода дискурсивные методологии от деконструкции до пост-структуралистских методов, вдохновленных работами М. Фуко. Дискурс, в свете пост-структурализма, это то, каким образом конкретная тема рассматривается в конкретный период времени, иными словами это определенный набор способов высказываться на определенную тему, привязанный к конкретному историческому моменту. В целом подобное исследование предполагает несколько этапов: а) подбор текстов для анализа (как правило, рассматриваются тексты, представляющие доминирующий дискурс, коллективными или индивидуальными авторами которых являются представители официальных кругов); б) определение набора основополагающих понятий, концептуализация которых критична для формирования вектора текущей политики и тактик по конкретным ее направлениям, интересующим исследователя; в) проведение анализа текстуального материала, выборка присутствующих в текстах концептуализации основополагающих понятий и взаимосвязанных с ними вариантов политических решений/построения политического процесса[443].

Мы предлагаем кратко рассмотреть применение двух названных выше методологий (качественный контент-анализ и пост-структуралистский дискурс анализ) к анализу понятия «гражданское общество» в официальном дискурсе.

Выбор данного понятия обусловлен тем, что оно является относительно новым. Активное использование термина началось в течение последних нескольких лет. Определение данного феномена не закреплено законодательно, в настоящее время его значение не является жестко фиксированным и в политическом дискурсе. Для анализа было выбрано

[444] Боришполец К.П. Методы политических исследований. Учебное пособие / К.П. Боришполец. - М.: Аспект Пресс, 2005. - 221 с.

[445] Русакова О.Ф. Политическая дискурсология; предметное поле, теоретические подходы и структурная модель политического дискурса / О.Ф. Русакова, ДА. Максимов.// Полис. - 2006. - №4. - С. 26-43; MacMffian K. Discourse Analysis. Loughborough: Loughborough University. - Режим доступа: http://www.lboro.ac.uk/research/mmethods /resources/links/daprimer.html, свободный. - Загл. с экрана.

три текста, они прозвучали на открытии III Международного конгресса неправительственных организаций Совета Европы, который прошел в декабре 2008 г. в Пензе. Все тексты произнесены лично или от лица представителей высшего уровня власти (Президент Российской Федерации Д.А. Медведев, Председатель Совета Федерации СМ. Миронов, член Совета Федерации Б.И. Шпигель)[446]. Основные темы, которые были затронуты в текстах: роль, характеристики и функции гражданского общества, взаимоотношения гражданского общества и государства, история развития гражданского общества и его текущее состояние.

Качественный контент-анализ данных текстов включает в себя два этапа: количественный контент-анализ и интерпретацию результатов количественной оценки элементов текста. Первый этап продемонстрировал высокую частотность употребления слов и фраз, связанных с понятием «гражданское общество». Так, само это словосочетание в исследуемых текстах употреблялось 27 раз, связанные по тематике словосочетания «гражданские инициативы», «гражданские объединения» в общей сложности употреблялись 9 раз, также для этих текстов характерен специфический выбор наименования для россиян: «граждане», в отличие от синонимов с другими коннотациями, таких как «население», «народ», и так далее. Также высока частотность употребления слова «государство». Очевидно, что высокая частотность употребления фраз, ставших фокусом исследования, частично объясняется тематикой мероприятия, в рамках которого были произнесены исследуемые тексты, что особенно очевидно относительно общего объема текста - всего 26 149 знаков, причем интересующие нас словосочетания занимают 756 знаков или 3% текста. При этом трудно оценить, является ли данное интенсивное использование исключительно данью теме мероприятия, либо попыткой инструментального манипулятивного воздействия на аудиторию, или же искренним проявлением интереса и поддержки гражданского общества[447].

Краткий анализ с использованием пост-структуралистского варианта дискурс-анализа, предложенного О. Вевером и Х. Ларсеном, позволил выявить следующее. Тексты очень подробно перечисляют характеристики, функции, роль и место гражданского общества в России, что подтверждает тезис о незакрепленности данного понятия в совре-

[446] Ш Региональный конгресс НПО Совета Европы. (2008; Пенза) [текст]: [итоговый документ]. - М, 2009.
[447] Михайлова О.Л. Политический дискурс: специфика манипулятивного воздействия / О.Л. Михайлова - М.: Книжный дом «Либроком», 2009. - 256 с.

менном российском политическом дискурсе . Важно отметить, что такая функция гражданского общества, как критика некорректных государственных практик/решений, упоминается в одном тексте, но с оговоркой, что критика должна быть частью конструктивного диалога. Текущий этап взаимоотношений гражданского общества и государства оценивается авторами текстов как этап, когда они больше «не рассматриваются в качестве оппонентов»; государство выступает в качестве актора, поддерживающего гражданское общество, в том числе финансово. История развития гражданского общества на Западе оценивается как органичная и сравнивается с относительно недолгой историей существования гражданского общества в России, при этом отдельное внимание уделено исторически сложившейся активной роли государства в России. В целом, авторы текстов, представляющих государство, обосновывают участие государства в формировании гражданского общества, используя ссылку на историю, настаивают на оценке текущих взаимоотношений как стабилизировавшихся, избегая при этом отсылки к некому предыдущему этапу взаимоотношений между государством и гражданским обществом, отличающемуся от текущего. Также они активно перечисляют функции и характеристики гражданского общества, делясь своим пониманием данного понятия.

Очевидно что, несмотря на некоторое сходство методов проведения анализа, конент-анализ по умолчанию выводит исследователя на необходимость сделать вывод о мотивации акторов - авторов текста, что является крайне сложной задачей, особенно, если учесть, что одной из целей исследования является прогнозирование. При этом контент-анализ достаточно четко фиксирует использование определенных языковых единиц, причем этап квантификации очень наглядно позволяет вывести из текста показатели для последующего качественного анализа. Наиболее очевидной слабостью второй методологии, дискурс-анализа является невозможность учета преемственности изменений политики, поскольку данный метод не способен объяснить изменения, вызванные факторами, находящимися за пределами системы дискурсов. Крайне важным является отказ от выхода с уровня текста, в отличие от контент-анализа где выход является частью интерпретации. Это снимает такие возражения, как невозможность оценить, инструментально используют дискурс его авторы или нет, поскольку вопрос мотивации акторов осознанно выведен за рамки анализа.

[448] Waever O. Discourse Analysts as Foreign Policy Theory: the Case of Germany and Europe. // Working paper. Center for German and European Studies. - 1996.; Larsen, H. British and Danish European Policies in the 1990s: a Discourse Approach.// European Journal of International Relations. -1999. - Vol. 5(4). - P: 451-483.

В заключение необходимо отметить, что результаты проведенных кратких обзоров не противоречат, а скорее дополняют друг друга. Квантификация делает результаты нагляднее, а отказ от необходимости интерпретации позволяет сосредоточиться на тексте и основывать прогнозы на характеристиках дискурса, а не на мотивациях акторов, трудно поддающихся выявлению и оценке.

Соломина Екатерина Владимировна - соискатель, кафедра политологии, Сургутский государственный университет

Solomina Ekaterina Vladimirovna es estudiante deposgrado de la catedra de Politologia de la Universidad Estatal de Surgu

3.4. **Влияние глобализации на мировоззренческие основы российского общества** (Форсова Наталья Клавдиевна)

3.4. **La influencia de la globalization en el fundamento de la vision conceptual de la sociedad rusa** (Forsova Natalia Klavdievna)

Резюме. Рассматривается влияние глобализации на общественное сознание россиян. Автор пытается дать объяснение множеству негативных явлений в России, проследить историю глобальных изменений в российской культуре, обозначить факторы, определяющие эти процессы.

Resumen. Se explora la influencia de la globalization sobre la conciencia social de los rusos. E! autor intenta de dar la explicacion de una serie de fenomenos negativos en Rusia, analizar la culture de los cambios globales en la culture rusa, designar los factores que deterrninan dichos procesos.

В конце XX-XXI в. мир вступил в эпоху глобализации, которая стала одним из наиболее грандиозных по своим проявлениям и последствиям процессом в истории, изменившим лик не только нашей планеты, но и каждого народа, каждого государства, каждой цивилизации.

Под глобализацией чаще всего понимают процесс становления единого взаимосвязанного мира, усиления зависимости друг от друга стран, народов, культур. Проявляется глобализация в виде тесно связанных между собой противоречивых тенденциях:

о интенсификации транснациональных экономических, политических, социальных и культурных связей;

о трансформацию мировых экономик, направляемую высоко концентрированным финансовым капиталом, ТНК;

о усиление унификации и стандартизации в технико-экономической и культурной сферах общественной жизни;

o радикальное изменение геополитической картины мира после окончания «холодной войны» и распада мировой системы социализма, возникновение однополярного мира;

o технологическую революцию и информационную эпоху с многочисленными социальными последствиями;

o триумф американской системы ценностей, обеспеченный комбинацией неолиберальной экономической программы с программой политической демократизации;

o замещение фундаментальных моральных ценностей человечества ценностями меркантелизма, практической эффективности и утилитаристской морали;

o размывание власти государства, утрату суверенитета национальных государств и вступление в эпоху транснациональной политической системы, мирового правительства;

o стратегии, сфокусированные на создание специальных международных режимов, позволяющих регулировать поведение государств и международных организаций;

o процесс, дирижируемый мировой неолиберальной элитой с целью установления нового мирового порядка;

o возникновение глобального гражданского общества как наднациональной солидарности, ответа на объективные вызовы глобализации[449].

Глобализация это процесс, который имеет долгую историю. Началась она в конце XV века с началом эпохи Великих географических открытий. Когда стали раздвигаться границы для отдельных стран и народов, которые вдруг обнаружили, что окружены огромным количеством отличных от них культур. Тогда же началось изменение сознания тех сообществ, которые оказались втянутыми в этот процесс. Люди стали мыслить не только своими местническими интересами, но и мировыми.

В фазу бурного развития процесс глобализации вступил в XX веке, что было обусловлено технологическим переворотом в области транспорта и связи. В начале XXI века глобализация вступила в стадию своего апогея, которая может завершиться объединением человечества, формированием планетарного информационного пространства. Как пишет А-С.Панарин « В рамках глобализации на наших глазах формируется глобальная цивилизация, глобальное общество, а в перспективе

[449] Русакова О.Ф. Гражданское общество в эпоху глобализации / О.Ф.Русакова // Судьбы гражданского общества в России.- Т.2. Современные аспекты концептуального осмысления проблем гражданского общества / отв. ред. О.Ф.Русакова. - Екатеринбург: УрО РАН, 2004. - С. 107-108.

и, скорее всего, глобальное государство» . Глобализация носит тотальный, всепроникающий характер, изменяя не только внешние формы политической и экономической жизни, но и мировоззрение целых народов, в том числе и русского, оказывая огромное влияние на характер и содержание мировоззренческих основ российского общества.

Россия стала активно участвовать в процессах глобализации начиная с реформ Петра Великого, который, прорубив «окно в Европу», включил Россию и российское общество в процесс, положивший начало активному и болезненному изменению мировоззрения. Он носил характер вестернизации, так как участие в глобализации Россия воспринимала посредством Запада.

Эволюция мировоззрения российского общества в рамках глобализации протекала именно как вестернизация, включения в него целых массивов западных идей, культуры, менталитета. Однако русский народ не просто механически заимствовал западные ценности. Россия изначально представляла собой культуру с мощнейшим потенциалом, поэтому любое внешнее влияние усваивалось не напрямую, а через творческую переработку.

Окончательное включение России в глобальные процессы произошло после Великой Отечественной войны. СССР впервые стал не только равновеликим Западу участником глобальной политики, но и заявил об изменении правил глобализации, сформулированных Западом. Эти претензии радикально изменили мировоззрение тогдашнего советского общества, которое осознало себя как субъект глобальный, что проявилось в изменении самоощущения русского народа от замкнуто-национального к глобально-человеческому. На стыке национального и общечеловеческого и проявились фундаментальные мировоззренческие проблемы российского общества.

Главная мировоззренческая проблема, связанная с глобализацией - это конфликт традиции и системы неолиберальных, космополитических ценностей навязанных человечеству западным центром глобализационных процессов. Многие не без основания считают, что этот конфликт не просто противостояние идей, а своего рода цивилизационная агрессия, в ходе которой без какого-либо насилия, путем изменения общественного сознания уничтожается традиционная система ценностей.

В сознании современного россиянина все больше утверждается ограничение моральных норм выгодой, нигилизм правовой, моральный и духовный, индивидуализм в самых радикальных формах (эгоизм,

[450]Панарин А.С. Народ без элиты/ А.С.Панарин. - М: Научная книга, 2006. - С. 84.

нарциссизм, гедонизм, потребительство), презрение к православно-христианским, национальным и традиционным особенностям российской нации, вытеснение традиционного комплекса мышления западнически-потребительским.

В первую очередь это повсеместное распространение упрощенно-западнического образа мышления - тотальной секулярности, когда на всех социальных уровнях правят интересы мирские и в первую очередь экономические. « Одержимость экономикой» на самых разных уровнях российского общества. Придание любым ценностям коммерческого, рыночного измерения. Причем в большинстве случаев эта одержимость носит характер «экономики выживания» - необходимости обеспечить самый необходимый бытовой уровень.

С традиционной точки зрения любой социум развивается только тогда, когда в нем преобладают интересы сакрального типа: Бог, Церковь, религия, моральные универсалии. По мере утраты обществом своего священного ядра происходит постепенное его распыление, распад. В процесс мировой секуляризации Россия активно вступила в XVII веке, в период церковного Раскола. Однако до XX века в ней находились силы, существенно тормозившие десакрализацию и в бытовом безбожии она отставала от Западной Европы. После 1917 года в России началась большевистская секуляризация, особенностью которой было то, что она активно уничтожала религию методами социальными и идеологическими.

Распад СССР в 1991 году поставил Россию на путь либерально-демократической вестернизации, религия не просто была отделена, но и противопоставлена сферам науки, медицины, образования, управления. Новое поколение идеологов по-прежнему утверждают принципиальную невозможность диалога и компромисса науки и религии, педагогики и религии.

Поразительных успехов секуляризация добилась на уровне повседневно-бытовом, отражающем мировоззрение индивидуальное. Хотя в России существует множество религиозных организаций. Большинство населения ведет жизнь чисто мирскую, руководствуется в личной деятельности мотивами безрелигиозными или даже противоположными религиозному мировидению. И если считать ядром глобализации «одержимость экономикой» и повседневное безбожие, то по обоим этим показателям в России можно утверждать победу глобализации - вестернизации - секуляризации.

Большое влияние на мировоззрение россиян оказывает влияние и культурная глобализация. Сегодня наряду с глобальной экономикой и глобальной политикой можно слышать о глобальной культуре. Поня-

тие «массовая культура» вошло во всеобщий обиход во второй половине XX века. Ее главной отличительной чертой является теснейшая связь со средствами массовой коммуникации, без которых масс-культура существовать просто не может.

Основными чертами такой культуры стали примитивизм и вульгарность в изображении человеческих отношений. Сведение всех социальных конфликтов к столкновению хороших и плохих. Бездумная развлекательность, показная сентиментальность, отсутствие мировоззренческих идеалов, потакание самым низменным порокам и страстям, натуралистическое смакование насилия и секса, насаждение индивидуалистического культа, успеха любой ценой, потребительства и конформизма - все эти качества делают эту культуру мощным орудием управления массовым сознанием. Именно ее пытается навязать Запад всему человечеству в виде эталона и образца для подражания.

Так создается в глобальных масштабах одномерное общество одномерных людей, о чем еще в прошлом веке писал Герберт Маркузе. И эта унифицированная, лишенная критического мышления масса становится готовой социальной платформой для создания тоталитаризма нового типа, основанного не на прямом насилии и принуждении, как классические тоталитарные режимы прошлого, а на манипуляции безвольным массовым сознанием.

Наблюдая современное российское общество, можно заметить, что эволюция его мировоззрения идет именно в описанную выше сторону. Особенно это было заметно в 90-е годы прошлого столетия, когда на неподготовленную русскую аудиторию, лишенную после краха коммунистической идеологии, духовных ориентиров, хлынул поток простых и соблазнительных образов западной культуры. В 2000-е этот процесс несколько замедлился, в связи с робким восстановлением некоторых традиционных ценностей в российском обществе, а также в связи с пресыщением западным культурным продуктом.

Культурная многополярность современного мира была и остается одним из важнейших факторов человеческого развития. На фоне той агрессии, которой подвергаются все самобытные культурные традиции со стороны западной масс-культуры, России особенно важно восстановить свое внутреннее мировоззренческое единство. Исторически сложилось так, что символом культурного своеобразия России, символом ее древней духовной традиции была «русская идея» представляющая единство вековых народных чаяний, официальных идеологических формулировок и стихийных основ народного самосознания, основанных на ценностях Православия. Это: патриотизм, верность и послушание, бескорыстность и героизм, чистота и порядочность, жертвенниче-

ство и хозяйственность, домовитость и ответственность, знание и уважение наследия предков и истории, понимание места России среди мировых цивилизаций, верность высшим моральным принципам.

Можно согласиться с Александром Панариным, который утверждает, что нельзя предоставлять лишь одной стороне (Западу) монопольное право определять характер и направление глобализации, а значит дальнейшее развитие всемирной истории. Россия может и должна внести в этот процесс свой вклад, свои уникальные черты, сделав его более выгодным для себя и более гуманным для всех. Но чтобы внести в глобализацию свое, необходимо это свое уникальное иметь. А значит, единственный способ равноправного участия в глобальных процессах это сохранить и преумножить свои традиции, свои самобытные цивилизационные ценности, свою культуру и веру. Лишь уникальный субъект, сохранивший свою уникальность может претендовать на достойное место в глобальном мире[451].

Глобализация это процесс, ставший исторической неизбежностью, причем неизбежностью несущей не только опасности для России, но и преимущества: возможность свободного перемещения, культурные и экономические обмены, мгновенная глобальная связь, доступ к достижениям любых стран и народов. Все это создает колоссальный потенциал для развития. Россия не должна отказываться от участия в глобализации, а попытаться избежать тех опасностей, которые она несет в своем нынешнем виде, и направить ее в более гуманное и конструктивное русло. Оставаясь открытой миру сохранять и развивать свою культурную, цивилизационную традицию. Только при этом условии мировоззрение российского общества сохранит свою внутреннюю гармонию, способность к дальнейшему творческому развитию. А Россия возможность быть самостоятельной глобальной силой, способной формулировать свои цели и свои правила в международной политике и в историческом процессе вообще.

Форсова Наталья Клавдиевна - кандидат исторических наук, доцент Южно-Уральского государственного университета

Forsova Natalia Klavdievna es Doctora en Ciencias Historicas (Ph. D.), Docente de los Monies Urates del Sur

[451] Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. - М.:ТК Велби. Изд-во Прогресс, 2002. - С. 23.

3.5. Особенности формирования научного дискурса изучения «электронного правительства» (Бондаренко Сергей Васильевич)

3.5. La peculiaridad de la formation del discurso cientifico para el estudio del "gobierno electronico" (Bondarenko Serguei Vasilievich

Резюме. Рассмотрены особенности формирования научного дискурса в сфере изучения «электронного правительства». Представлен краткий обзор тематики и особенностей осуществления научных исследований, выявлены основные лакуны. Автор акцентирует внимание на научной компоненте новой технологии взаимодействия государства и общества.

Resumen. El autor analiza la peculiaridades de la formacion del discurso cientifico en la esfera del estudio del "gobierno electronico"; hace un breve resumen de la tematica explorada, revela sus problemas principales y acentua la atencion en el ingrediente cientifico de la nueva tecnologia de la interaction entre el Estado y la sociedad.

Проблема формирования научного дискурса изучения «электронного правительства» сегодня весьма актуальна не только в рамках инновационной тематики, но и исходя из необходимости осмысления происходящей на наших глазах трансформации парадигмы взаимодействий государства и общества. За два десятка лет профильных исследований в мире появились сотни тысяч статей, библиографический указатель которых занял бы не один десяток книжных томов.

Тем не менее, обзорных аналитических материалов по данной теме чрезвычайно мало, несмотря на объективную необходимость научной рефлексии развития новой сферы знания. Автор, учитывая объективные ограничения на объем статьи, предпримет попытку эскизного наброска состояния исследовательского поля. В большей мере мы хотели бы обозначить контуры некой матрицы, накладывая которую сам читатель мог дать оценку тому насколько соответствуют те или иные исследования формирующемуся научному дискурсу. Но, сначала несколько слов о базовом понятии.

Англоязычный термин «e-government» на русский язык переводится как «электронное правительство» и как «электронное управление», что в соответствии со смысловым наполнением научных терминов не одно и то же. В силу упомянутых выше ограничений мы не станем осуществлять генезис понятия, а в дальнейшем будем использовать, несмотря на неоднозначность словосочетание «электронное правительство» как официально закрепленное в России.

Обобщенно говоря, «e-government» является международным феноменом, существующим в рамках «электронного государства» как формы взаимодействия с использованием возможностей информационно-коммуникативных технологий (ИКТ) власти и общества. Несмотря на множество происходящих по всему миру конференций, специа-

лизированных академических программ, монографий и научных статей, тем не менее, отсутствует общая метатеория «электронного государства». В теоретическом плане в полной мере научная рефлексия происходящих процессов еще не осуществлена, тем не менее, практика развертывания соответствующих систем позволяет вести речь о формировании дискурса их изучения.

Исторический экскурс

Компьютерные технологии используются в государственном управлении, начиная с 60-х годов. На протяжении нескольких десятилетий все сводилось либо к военной тематике, либо к различным формам автоматизации учета бюджетных расходов. Такие практики практически не сказывались на взаимоотношениях государства и общества.

Перелом в сознании высших слоев элиты наступил, когда в США с появлением сети Интернет стали востребованы сервисы электронной коммерции. Тогда и возникла идея применить методы так называемого «нового публичного менеджмента» (англ. - *new public management,* NPM) в новой коммуникативной среде. Но делалось это в рамках идеологии технологического детерминизма, когда считалось что достаточно везде поставить компьютеры и… жизнь сразу изменится к лучшему.

Многие работающие в сфере «электронного правительства» до сих пор убеждены, что это - компьютерная технология, не имеющая отношений к науке. Другие авторы с той или иной степени успешности пытаются адаптировать к научному дискурсу существующие наработки из сферы организационных аспектов управления бизнесом.

Истоки традиции «игнорирования» научного знания необходимо искать в предпринимательской культуре США, страны в которой зародилась новая технология. Время появления «e-government» пришлось на середину 90-х годов XX века, когда начинался интернет-бум. Граждане стали ощущать преимущества «электронной коммерции», при этом государство продолжало использовать архаичные методы, а авторитет политической системы неуклонно снижался.

Тогда без каких либо научных проработок и было принято руководством страны решение внедрять «электронное правительство». Как известно, наука не терпит суеты, а госзаказчики не желали долго терпеть - общество в условиях кризиса бюрократии жаждало чуда изменения государства под воздействием новой технологии и огромные бюджетные средства требовалось как можно быстрее освоить. Политики, которым предстояли выборы, обещали все в стране изменить с появлением компьютеров в сфере взаимодействия государства и граждан.

Но чуда не происходило: на протяжении всех 1990-ых годов присутствие американского правительства в Сети было только пассивным,

в то время как бизнес предлагал все новые и новые интерактивные сервисы. Эта модель с поправками на объем выделяемых ресурсов, затем повторялась во многих странах мира.

Несмотря на развитие информационных технологий, экономически развитые страны Европы и Азии отставали от США в вопросах развития «электронного правительства». Россия же погрязла в экономических проблемах транзитивного общества **и** была вынуждена практически бездумно копировать зарубежные технологии и организационные новации, являя миру наглядный пример технологического детерминизма.

Основные акторы влияющие на формирование научного дискурса

Исследовательская перспектива научных акторов влияющих на развитие научного дискурса «электронного правительства» (дисциплинарная, культурологическая, этическая, политическая и иная) играет исключительно важную роль в достижении заявляемых стратегий проектов. Тем не менее, на эпистемологическом уровне данная тематика практически не исследована. Хотя эмпирические данные свидетельствуют о детерминированности деятельность акторов как публично декларируемыми, так и латентными факторами.

В числе основных акторов формирующих исследовательский дискурс «электронного правительства»:

о профессиональные коллективы, функционирующие при структурах системы высшего образования или научно-исследовательских организациях;

о исследовательские группы, работающие при коммерческих организациях;

о индивидуальные исследователи.

Рассмотрим особенности функционирования упомянутых акторов исходя из степени их влияния на формирование дискурса.

Профессиональные коллективы, функционирующие при структурах системы высшего образования (или же при научно-исследовательских организациях) создают основные объемы контента. Именно они составляют костяк претендующих на гранты заинтересованных лиц и выступают в качестве экспертов различных государственных программ в сфере информатизации.

Сама по себе инновационная тематика ИКТ дает карт-бланш таким коллективам, как и имидж вуза или академической структуры, при которой работают исследователи. Однако со временем кредит доверия расходуется, все ставится в зависимость от полученных научных результатов, а за вузовское финансирование исследований ученым при-

ходится расплачиваться передачей прав на создаваемые интеллектуальные продукты.

Организуя научно-практические конференции и публикуя статьи, рассматриваемые нами акторы вносят существенный вклад в формирование национального научного дискурса. Насколько этот дискурс отвечает международному уровню исследований можно выявить только в процессе осуществления сравнительного анализа. Однако заинтересованные в осуществлении такой научной рефлексии акторы в большинстве стран мира отсутствуют, что негативно сказывается на качестве исследовательской деятельности.

В числе акторов формирующих исследовательский дискурс «электронного правительства», на втором месте выступают *исследовательские группы, работающие при коммерческих организациях.* Эти группы извлекают выгоду от результатов, получаемых представителями первой группы. При этом проводимые исследования в большей степени носят прикладной характер и осуществляются, как правило, в технической сфере, в гуманитарной же нередко все сводится к социологическим опросам о привлекательности тех или иных артефактов. Создаваемые интеллектуальные продукты, чаще всего недоступны сторонним исследователям в силу ориентации заказчиков на коммерциализацию.

В современном мире подобные закрытые системы оказываются неэффективными, поэтому все чаще акторы промышленности передают на аутсорсинг исследовательскую тематику университетам. Специфика же тематики не подразумевает получения фундаментальных научных знаний, что негативно сказывается на качестве научного продукта.

В этом отношении *индивидуальные исследователи* гораздо продуктивнее. Речь идет об ученых занимающихся вопросами электронных взаимодействий государства и общества на профессиональной основе и длительное время. В силу неизбежного спекулятивного ажиотажа вокруг нового исследовательского направления, во всем мире появляются отдельные краткосрочные проекты, в которых задействованы индивидуальные исследователи, нередко бросающие данную тематику либо по окончании гранта или же после аспирантуры. Мы не рассматриваем таких акторов как вносящих существенный вклад в формирование дискурса изучения «электронного правительства», поскольку их публикации малоинформативны и не отличаются теоретическими новациями.

Индивидуальные исследователи меньше зависят от корпоративной культуры характерной для представителей выше упомянутых исследовательских коллективов, руководствуясь в практической деятельности традиционными научными ценностями. Для решения научных задач они чаще используют возможности сетевой научной деятельности.

В научном поле существуют и иные акторы, в той или иной степени влияющие на дискурсивные практики. Крайне незначительна в формировании дискурса роль объединяющих исследователей *общественных организаций*. Такие организации существуют не одно десятилетие, их кадровый ресурс сформировался на далекой от компьютеризации общества проблематике, поэтому не удивительна консервативная эпистемологическая ориентация научных интересов большинства их членов. При этом как социологическими, так и политологическими ассоциациями упускается из виду, что на самом деле объектом исследования выступают не новые технологии, а функционирование государства как института, предметом исследования - соответствующие трансформационные процессы.

В списке акторов влияющих на формирование научного дискурса в сфере «электронного правительства» нет реализующих проекты практиков и это не случайно. Исторически сложилось, что компьютерщики руководствовались в своей деятельности идеологией технологического детерминизма. Этот подход к формированию сложных систем негативно сказался и на многих представителях науки, ставших ориентироваться на совершенно ложные установки, в соответствии с которыми «электронное государство» это всего лишь технология, не имеющая отношения к научному знанию.

Такое положение не может быть приемлемо не только как антинаучное по своей сущности, но и противоречащее практикам в других социотехнических сферах функционирования общества. Проиллюстрируем этот тезис словами Виктора Фридмана заметившего: «Различие между исследователями и практиками состоит в том, что первые являются «явными» теоретиками, тогда как вторые - «молчаливые» теоретики. Цель науки - сделать существующие «молчаливые теории» явными таким образом, чтобы они могли быть критически исследованы и изменены»[452]. К сожалению, в рамках процессов формирования научного дискурса «электронного правительства» вышеупомянутый подход встречается крайне редко. Чаще можно встретить механистическую ориентацию в создании нового знания, не учитывающую нелинейный характер сложных социотехнических систем, как и неоднозначные последствия для общества развития новых технологий.

[452] Friedman V.J. Action science: Creating communities of inquiry in communities of practice. / In: Handbook of action research: Participative inquiry and practice. London: Sage, 2001. PP. 159-170. P. 161.

Особенности существующего корпуса знания

Большой корпус знания относительно функционирования «электронного государства» уже существует, хотя и фрагментированной форме. Для формирования междисциплинарного видения путей развития «электронного государства» недостаточно разрастающегося по экспоненте корпуса малоинформативных текстов, в которых говорится об «электронном правительстве», особенно когда это делается без осмысления практик и тенденций. Такие публикации сами по себе способствуют нарастанию проблемы информационного шума и необходимости вторичного анализа эмпирических данных, устаревающих еще до момента их публикации.

В рамках решения упомянутой проблемы должно произойти структурирование знания, объединение его в системное целое с определением границ феномена электронного взаимодействия государства и общества. В когнитивном плане речь идет о слабо формализованной как с точки зрения междисциплинарных границ, так и внутри отдельных научных областей проблеме. Необходимо не только осмыслить каким образом новые технологии влияют на изменения общества, но и определиться со смысловым наполнением терминологии (что на настоящий момент весьма актуально), а также выбрать методологический инструментарий и базовую стратегию осуществления исследований.

Теоретический вызов более высокого эпистемологического уровня - как объединить и/или соединить исследовательские перспективы в системное целое метатеории. Для науки это достаточно сложная задача, поскольку формализация многофакторной и при этом междисциплинарной научной проблемы сама по себе является когнитивным вызовом. В качестве инструмента преодоления когнитивных барьеров на сегодняшний день существует только концепция «неограниченного системного мышления»[453]. Концепция эта сама по себе интересна, но ее рассмотрение, увы, выходит за рамки нашего исследования.

Представляется, что в первоочередной исследовательской задачей должны быть не технологии сами по себе, а изучение процессов институциональной эволюции государства. Системы «электронного правительства» влияют на трансформацию отношений граждан и бюрократической системы, что проявляется как в изменении организационной структуры, так и ценностных ориентации всех задействованных акторов.

Новая совокупность принципов отношений власти и общества подразумевает и новую систему ценностей, социальные эффекты которых могут быть как положительными, так и отрицательными. Соответ-

[453] Mitroff I.I., Linstone H.A. The unbounded mind: Breaking the chains of traditional business thinking. New York: Oxford University Press. 1993.

ственно, без теории государственной службы, любая технологическая реформа неэффективна, несмотря на увеличение в госструктурах компьютеризированных артефактов. Проблема должна сначала быть четко сформулирована, научно осмысленна и уже на основе осмысления предложены варианты решения, только тогда институциональная реформа становится возможной.

Сегодня в полной мере как долгосрочные, так и краткосрочные последствия изменений не изучены в силу ограниченности существующей теоретической и эмпирической базы. К примеру, для того чтобы выявить границу социального принятия технологии, необходимы не только социологические исследования, но и разработка теоретических конструктов, в которых должны быть учтены социокультурные особенности страны и входящих в ее состав территорий.

Но для этого нужна фундаментальная наука. Ориентация на профанные знания неизбежно приводит к стратегическим просчетам и неудачам как в краткосрочной, так и долгосрочной перспективах. Поэтому необходим переход от идей технологического детерминизма к теоретическому знанию, используя которое можно находить обоснованные технологические решения. Соответственно, трудно переоценить важность сотрудничества между эпистемологически ориентированными акторами, способными сформировать междисциплинарную повестку дня осуществления исследований.

Исследования в области е-правительства начались в конце 1990-х и по тематике за прошедшие годы значительно расширились. Начав с описаний практик применения современных компьютерных технологий как внутри госаппарата, так и во взаимоотношения власти с обществом[454], представители различных научных дисциплин постепенно пытаются нащупать базовые тренды формирования исследовательского поля. Тем не менее, несмотря на постоянно увеличивающееся число публикаций результатов исследований, проводимых академических конференций и появления все новых специализированных журналов, как научная дисциплина «электронное государство» находится в стадии становления.

За рубежом в рамках академического дискурса существуют, по крайней мере, три концептуальных подхода к пониманию феномена

[454] Gronlund A., Anderson A. e-Gov Research Quality Improvements Since 2003: More Rigor, but Research (Perhaps) Redefined in EGOV 2006. Krakow, Poland, 2006; Sannames M., Henriksen H., Andersen K. The E-Govemment Melting Pot: Lacking New Public Management and Innovation Flavor? / In: Wimmer M.A., Scholl H.J., Gronlund A., Andersen K.V. (eds.). EGOV 2006. LNCS, vol. 4084. Heidelberg: Springer, 2006; Scholl H. Is E-Govemment Research a Flash in the Pan or Here for the Long Shot. / In: Wimmer M.A., Scholl H.J., Gronlund A., Andersen K.V. (eds.). EGOV 2006. LNCS, vol. 4084. Heidelberg: Springer, 2006.

«электронного правительства». Первый подход ориентирован на формальную фиксацию элементов из которых состоит этот феномен[4] , а также описания их важнейших характеристик[456]. Мы называем этот поход - *формализованным*.

Второй подход ориентирован на анализ последствий различных вариантов соединения элементов и способов применения «электронного правительства»[457]. Назовем этот подход - *комбинаторным*.

Третий концептуальный подход к электронному правительству (назовем его *эволюционным),* ориентирован на изучение различных стадий развития электронных взаимодействий государства и общества[458].

Все упомянутые подходы с метатеоретической точки зрения весьма фрагментарны. Недостаточно разработанная методологическая база и опора на позитивизм оборачиваются структурной неэффективностью и более высокими затратами на проведение исследований.

Сказываются на формировании дискурса и существующие межстрановые различия при проведении научных работ по проблематике «электронного правительства». К примеру, в Великобритании и Дании уполномоченные государством структуры не определяют никаких приоритетов исследований, в то время как общеевропейская программа изучения технологий взаимодействий государства и общества носит структурированный характер. Тем не менее, в деятельности европейских научных коллективов больше наблюдается интеграции на уровне фактических исследований, чем на уровне концептуальных программ. Такое положение объясняется спецификой деятельности научной бюрократии, предпочитающей в боль-

[4] ' Gil-Garcia J.R., Luna-Reyes L.F. Towards a definition of electronic government: A comparative review. / In: A. Mendez-Vilas, J.A. Mesa Gonzalez, J. Mesa Gonzalez, V. Guerrero Bote & F. Zapico Alonso (eds.). Techno-legal aspects of the information society and new economy: An overview. Badajoz, Spain: Formatex, 2003; Gil-Garcia J.R., Luna-Reyes L.F. Integrating conceptual approaches to e-government / In: M. Khosrow-Pour (eds.). Encyclopedia of e-commerce, e-govemment and mobile commerce. Hershey, PA: Idea Group Inc., 2006.

[456] Cook M.E., LaVigne M.F., Pagano CM., Dawes S.S., Pardo T.A. Making a case for local e-government. Albany, New York: Center for Technology in Government, 2002.

[457] Hiller J.S., Belanger F. Privacy strategies for electronic government / In: Abramson M.A., Means G.E. (eds.). E-govemment 2001. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. PP. 162-198; Holmes D. E.Gov. E-business strategies for government. London: Nicholas Brealey Publishing, 2001.

[458] Layne K., Lee J. Developing fully functional e-govemment: A four stage model // Government Information Quarterly, 2001, vol. 18, № 2. PP. 122-136; Martinez-Moyano I.J., Gil-Garcia, J. R. Rules, norms, and individual preferences for action: An institutional framework to understand the dynamics of e-govemment evolution. / Paper presented at the Third International Conference on Electronic Government (2003, August 30 - September 3). Zaragoza, Spain, 2003; Reddick C.G. A two-stage model of e-govemment growth: Theories and empirical evidence for U.S. Cities // Government Information Quarterly, 2004, X» 21. PP. 51-64.

шинстве стран копировать тематику, вместо научного обоснования фрагментации бюджетных расходов.

В большинстве стран, исследовательские программы ориентированы на монодисциплинарный подход в зависимости от сферы научных интересов научных акторов и возможностей лоббирования соответствующего финансирования. За исключением нескольких стран, проблема выделяемых на исследования ресурсов стоит очень остро. Тем не менее, существует ограниченный круг тем, рассматриваемых в качестве приоритетов в большинстве стран. В числе этих тем: исследования по повышению качества электронных сервисов, вопросы информационной безопасности, управление знаниями и развитие семантических сетей, межведомственные взаимодействия и развитие социальных технологий «электронной демократии»[459].

Еще раз подчеркнем, что онтологическая проблема практически всех нами ранее упомянутых акторов - ориентация на фрагментарность исследований, в то время как «электронное государство» является целостным феноменом, имеющим *институциональные качества,* изучение которого должно основываться на системном подходе. Согласно разрабатываемой нами теоретической концепции, системность подразумевает не только выявление взаимосвязей внутри объекта изучения, но и связей с системой более высокого уровня, в качестве которой выступает *цифровая экосистема,* функционирующая в обществе.

В состав цифровой экосистемы входят не только инфраструктура и артефакты, но и социальные, экономические, психологические, политические и иные отношения, проявляющиеся в процессе использования цифровых технологий. Одна из основных целей исследования цифровых экосистем состоит в обеспечении заинтересованных лиц (к которым мы относим не только государственных акторов и телекоммуникационные компании, но и активную часть граждан страны) новыми подходами и стратегиями жизнеспособного территориального развития.

Изучение цифровых экосистем, как и многих иных онтологических компонентов мира цифровых коммуникаций сегодня находится на зачаточном уровне. Ориентация значительной части исследователей исключительно на парадигматические ориентиры, приводит к неизбежности опоры на «туманную теоретическую базу»[460]. Впрочем, в истории науки это не первая «сирота» в иссле-

[459] Заметим, что «электронная демократия» никакого отношения к «электронному правительству» не имеет, хотя и за рубежом и в России нередко смешивают эти понятия.
[460] Silverman D. Qualitative Research: Meanings or Practices? // bformation Systems Journal, 1998, №8. PP. 3-20.

довательской методологии и Россия в этом отношении не является исключением.

Особенности формирования и воспроизводства российского дискурса

Вопреки некогда модным теориям о «конце всего», история «электронного правительства» не думает заканчиваться на модели 1.0, которую уже больше десятилетия с переменным успехом пытается освоить Россия. За это время страны с развитыми информационными технологиями перешли к модели 2.0, а зарубежные ученые обсуждают преимущества и недостатки «электронного правительства 3.0».

Следствием ориентации на технологический детерминизм стало отсутствие научной базы необходимой для осмысления феномена «электронного управления государством», не выработаны научно обоснованные программы подготовки и переподготовки кадров и даже не ставилась задача разработки модели «электронных муниципалитетов». Последнее особенно важно, поскольку именно с низового уровня должно формироваться так называемое «информационное общество», необходимость построения которого неоднократно декларировалась практически на всех уровнях власти.

На самых разных уровнях научного сообщества как мантру повторяют по любому поводу словосочетание «информационное общество». При этом проходит год за годом, а научных разработок касающихся институтов, структур, процессов этого нового общества как не было, так и нет. В сфере же «электронного правительства» в России каждый узнавший смысл аббревиатур G2C, G2B, G2G считает себя не только приобщенным к сакральному знанию, но и специалистом в инновационной сфере... И это при том, что за рубежом только в гуманитарной сфере насчитывается несколько тысяч дефиниций[462], подавляющее большинство из которых неизвестно в России.

Тем не менее, развитие научного знания в стране продолжается, несмотря на недостаточное внимание к этой сфере, как со стороны государства, так и академического сообщества. Появляются важные для развития дискурса работы. К сожалению, выдвигаемые теоретические тезисы отечественные исследователи чаще всего не развивают. Может поэтому создается впечатление, что мысли являются кальками с зарубежных публикаций.

[461] Clark P.A. Action Research and Organizational Change. London: Harper and Row, 1972.
[462] См. К примеру: Anttiroiko A.-V., Malkia M. Encyclopedia of Digital Government (3 Volumes). Hershey, PA: IGI, 2007.

Еще сложней ситуация в эмпирической сфере. Выводы экспертов в большинстве своем не опираются на надёжную базу полевых данных, не говоря уже о намеках на попытки авторефлексии собственных текстов, смыслы которых нередко противоречивы. Для иллюстрации приведем лишь один пример. Нередко даже в диссертациях докторского уровня можно встретить умозаключения, в соответствии с которыми «электронная демократия» является частью «электронного правительства»... Интересно, чтобы подумали о таких авторах читатели, если бы они применительно к оффлайну написали фразу «демократия является составной частью бюрократии». Манипуляции со смыслами, в данном случае не являются осознанными, а всего лишь отражают когнитивную сумятицу обусловленную пропастью между «гуманитариями» и «технарями».

В России научное сообщество, постоянно возмущается слабым вниманием государства к развитию фундаментальной науки, при этом за 30 лет прошедших с появления Интернета, даже не удосужилось добиться упоминания телекоммуникационных сетей в паспортах специальностей научных работников - основном документе, на основании которого осуществляются научные исследования, результатом которых становятся кандидатские и докторские диссертации. Тем не менее, такие работы появляются. О качестве их отдельно нужно вести речь, поскольку тексты, в силу широко распространенных логических нестыковок, нередко становятся предметом насмешек «технарей» над гуманитариями. Не удивительно, что такая атмосфера самодискредитации гуманитарных знаний еще больше способствует воспроизводству идеологии технологического детерминизма, несмотря на ее очевидный провал: в России «электронное правительство» официально стали создавать еще в 2000 году, а о современных результатах читатели настоящей статьи и сами много могут рассказать.

Основная исследовательская лакуна изучения «электронного государства»

Объяснение многочисленных дисфункций дискурса «электронного государства», на наш взгляд, только одно - фрагментарность научного знания, при фактическом отсутствии теоретической базы, основу которой должны составлять как метатеории, так и теоретические концепты частного уровня. Обобщенно говоря, отсутствует научная парадигма.

Как известно, под дефиницией *научная парадигма* (от греч. *paradeigma* - пример, образец) понимается совокупность научных взглядов в предметной области, признаваемых большинством научного сообщества в тот или иной период времени и служащих осно-

вой новых научных исследований . Необходимо различать научную парадигму, господствующую в рамках одной или нескольких стран и общемировую парадигму. Именно общемировая парадигма выступает с учетом достигнутого наукой уровня развития онтологическим инструментом изучения мира и его феноменов во всем его многообразии. Говоря иными словами, парадигма является высокообобщенной метатеоретической моделью, влияющей на когнитивный дискурс исследователей.

Применительно к изучению государства, с XIX века и до настоящего времени теоретическая структура немецкого социолога Макса Вебера де-факто была парадигмальной. Ядро парадигмы Вебера - иерархическая, профессиональная и политически нейтральная бюрократия, деятельность которой базируется на строгом соблюдении законов, принятых демократически избранным представительным органом. Реализацию законов на практике осуществляют в рамках исполнительной власти профессиональные управленцы. Как известно, в теории Вебера не было достаточно места для механизмов политического участия граждан в управлении государством. Не случайно ее рассматривали как идеализированную модель «конкурентоспособного элитизма», решавшую проблемы дефицита демократии через косвенную легитимизацию государственной службы.

Изменения в парадигме государственного и муниципального управления происходят постепенно, по мере появления альтернатив в других сферах функционирования общества, а также в ходе трансформации исследовательского дискурса. Так и произошло в конце XX века, когда стало очевидным несоответствие базовых положений веберовской теории практикам функционирования власти и общества. Более того, необходимо однозначно признать, что веберовская модель административного управления государством устарела и стала востребованной новая модель соответствующая реалиям компьютеризирующегося общества. Вдобавок на онтологическом уровне проявились кризисные проявления существующей модели взаимоотношений людей с окружающим миром, с государством и с социумом.

В этом, а не в технологическом детерминизме необходимо искать и находить причины востребованности феномена «электронного государства», как и просчеты, успехи и детерминанты. Без понимания сложности социально-технических систем научные исследования так и останутся свидетельствами позитивистского подхода, а их ограниченная рациональность и предсказуемость результатов, не позволит по-

[463] Kuhn T.S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago, 1962.

нять причинно-следственные связи между отдельными элементами системы, как и выявить детерминанты эволюционных изменений.

Как верно подметил Петер Чекланд[464], определение структуры идей важно, чтобы исследование было корректно с научной точки зрения, а также способствовало выявлению объективно существующих закономерностей. Такой методологический подход помогает дифференцировать научные исследования от консультирования[465]. Сегодня нередко не основанное на фундаментальных знаниях консультирование выдается за «научный подход» и на его основе создаются государственные программы и концепции развития «информационного общества», со всеми вытекающими для развития науки и практики негативными последствиями.

Отличить «зерна» от «плевел» - мало кто способен, поскольку в стране так и не была создана система подготовки кадров в сфере «электронного правительства» и иных широко используемых в «электронном государстве» технологий, таких как геоинформационные системы, системы дополненной реальности, виртуальные миры и многое-многое другое. Россия просто вынуждена применять зарубежные технологии, делая это с запозданием, что однозначно неприемлемо в условиях модернизации и без понимания неоднозначности онтологических свойств инноваций затрагивающих значительную часть населения страны.

А завершим мы статью словами человека, придумавшего термин «киберпространство» - американского писателя Уильяма Гибсона, верно подметившего: «Будущее - уже здесь. Оно только не очень равномерно распределено»...

Бондаренко Сергей Васильевич - доктор социологических наук, директор Центра прикладных исследований интеллектуальной собственности.

Bondarenko Serguei Vasilievich es Doctor en Ciencias Sociologies, Director del Centre de Investigaciones Aplicadas de la Propiedad Intelectual.

[464] Checkland P. From framework through experience to learning: the essential nature of action research. / In: Nissen H.-E., *Klein* H.K., Hirschheim R. (eds.). Information Systems Research: Contemporary Approaches and Emergent Traditions. Amsterdam: Elsevier Science Publishers B. V., 1991.

[465] Baskerville R., Wood-Harper A.T. A critical perspective on action research as a method for information systems research // Journal of Information Technology, 1996, № 11. PP. 235-246.

3.6. «Электронное правительство» как источник институциональных конфликтов (Квятковская Елена Игоревна)

3.6. £1 gobierno electronic!) como fuente de conflictos institucionales (Kviatkovskaya Elena Igorevna)

Резюме. Обосновывается мысль о том, что внедрение электронного правительства в политическую систему способно вызвать институциональные конфликты. Это связано с тем, что электронное правительство подразумевает ряд норм и правил, которые входят в противоречие с устоявшимися в России формальными и неформальными институтами и практиками.

Resumen. El autor fundamenta la idea de que la implantacion del gobierno electrontco en el sistema politico es capaz de provocar los conflictos institucionales. Lo ultimo esta vinculado con la contradiction entre el gobierno electronico y una serie de normas y reglas establecidas en Rusia por las tastituciones y practicas formales e informales.

Реализация электронного правительства в последние годы стала одним из приоритетных направлений российской политики (во многом благодаря дискурсу модернизации, сформированному президентом Д.А. Медведевым). При этом процесс, растянувшийся уже на десятилетие, происходит весьма противоречиво. С одной стороны, на уровне высшего политического руководства страны признан провал Федеральной целевой программы «Электронная Россия (2002-2010 годы)»[466], а ситуация с информатизацией органов власти в некоторых регионах фактически не изменилась с 2008 года[467]. С другой стороны, уже запущен и работает единый портал государственных и муниципальных услуг[468], что свидетельствует о явном прогрессе в сфере электронного правительства.

Противоречия в реализации проекта обусловлены во многом тем, что это не только и не столько технологический процесс, сколько социальный. Так как электронное правительство предполагает изменение способа взаимодействия социальных групп и властных институтов (представленных, в свою очередь, социальной группой государственных и муниципальных служащих), то оно естественным образом встречает сопротивление, обусловлен-

Путин В.В. Приветственное слово на совещании по вопросу «О федеральной целевой программе «Электронная Россия (2002-2010)». Официальный сайт Председателя Правительства РФ Владимира Путина. 27 мая 2009. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://premier.gov.ru/events/news/4240/. Проверено 13.11.2011.

[467] Результаты оценки официальных интернет-сайтов органов исполнительной власти и органов местного самоуправления апрель 2011 года / Официальный сайт Правительства Челябинской области [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pravmin74.ru/informatsionnoe-obshchestvo/monitoring. Проверено 13.11.2011

[468] http://www.gosuslugi.ru/ru/.

ное инертностью общественного сознания, психологическими барьерами[469].

Однако нежелание рядовых граждан активно осваивать новые технологии - не единственная причина «заминок», которые возникают в процессе реализации проекта. Еще один «тормоз» для развития электронного правительства - институциональный контекст, в который оно встраивается. Собственно, существующие институты необязательно блокируют или тормозят новые, но в России (особенно на уровне регионов), на наш взгляд, есть некоторые признаки такой ситуации - ситуации институционального конфликта.

Наиболее подходящей методологией для изучения процессов построения электронного правительства и конфликтов, связанных с этими процессами, представляется неоинституционализм. В рамках этого подхода разработано научное понятие «институциональный конфликт», которое позволяет адекватно описывать и объяснять политическую реальность «переходного» или трансформирующегося типа, обращая внимание не только на формальные правила и нормы, но и на неформальные. Под институциональным конфликтом здесь понимается конфликт между укоренившимися нормами (институтами) и внедряемыми. Он представляет собой одну из разновидностей дисфункций - издержек, которые возникают в том случае, если внедряемый институт не вписывается (частично или целиком) в институциональную структуру и/или культурную среду страны-реципиента. Опасность институционального конфликта заключается в том, что он может привести к созданию нежизнеспособного института либо мутанта, существенно отличающегося от первоначальной модели, неэффективного, но устойчивого. В классических неоинституциональных исследованиях отечественного экономиста В.М. Полтеровича приводятся такие примеры дисфункций «заимствованных» институтов, как открытое акционерное общество, которое в России в результате приватизации стало управляться самими работниками[470], или чрезмерная конкуренция, которая в отсутствие культуры сотрудничества между предпринимателями приводит к многочисленным банкротствам и задерживает эконом и-

Об особенностях восприятия информационных технологий различными категориями граждан и роли ИКТ во взаимодействии власти с обществом см. Дьякова, Е.Г. «...И все подумали хором»: установление повестки дня и другие социальные технологии: [монография] / Е.Г. Дьякова, А.Д. Трахтенберг. - Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2011.-253 с.

[470] Полтерович, В.М. Институциональные ловушки и экономические реформы / В.Г. Полтерович // Экономика и математические методы. - Т.3S. - Вып.2. - 1999 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://data.cemi.rssi.ru/GRAF/center/melhodology /organization/download/polterovich.pdf. Проверено 15.11.2011.

ческий рост . В методологических рамках неоинституционализма электронное правительство можно рассматривать как в большей степени заимствованный институт, принципиально новую модель отношений, а потому способную порождать институциональные конфликты.

Электронное правительство, с одной стороны, не предполагает создания новых учреждений или властных структур. Оно рассматривается не в качестве нового, дополнительного или параллельного института власти, а в качестве такой технологии, которая должна усовершенствовать работу уже существующих структур. С другой стороны, электронное правительство призвано по-новому организовать систему взаимодействия между традиционными структурами федерального, регионального, муниципального уровней, а, следовательно, несет с собой новые «правила игры», правила этого взаимодействия. Отсюда вытекает первый институциональный конфликт - конфликт формальных норм.

Принятие каждого нормативно-правового акта, призванного обеспечить реализацию перехода к электронному правительству, сопряжено с внесением изменений в сотни, а то и тысячи документов федерального, регионального и муниципального уровней. Так, например, принятие федерального закона «Об электронной подписи»[472] потребовало принятия федерального закона «О внесении изменений в отдельные законодательные акты РФ в связи с принятием Федерального закона «Об электронной подписи», что, в свою очередь, повлекло за собой разработку новых НПА, в частности, План подготовки правовых актов в целях реализации федеральных законов «Об электронной подписи» и «О внесении изменений в отдельные законодательные акты РФ в связи с принятием Федерального закона «Об электронной подписи». Утверждение данного плана, естественно, потребовало издания соответствующего Распоряжения Правительства[473]. Нетрудно представить, какое количество изменений и связанных с ними документов будет создано на региональных уровнях. Подобные конфликты формальных норм решаются сегодня довольно интенсивно, однако, в силу забюро-

[471] Полтерович В.М. Трансплантация экономических институтов // Экономическая наука современной России. - №3. - 2001. - С.24-50 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.cemi.rssi.ru/ecr/issuesn2.html. Проверено 15.11.2011.

[472] Федеральный закон от 06 апреля 2011 г. №63-ФЗ «Об электронной подписи» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://mmsvyaz,ra/ru/doc/index.php?id_4=486. Проверено 05.12.2011.

[473] Распоряжение Правительства Российской Федерации от 12 июля 2011 г. №1214-р «Об утверждении прилагаемого плана подготовки правовых актов в целях реализации федеральных законов «Об электронной подписи» и «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в связи с принятием Федерального закона «Об электронной подписи»» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://minsvyaz.ru/ru/doc/?id_4=584. Проверено 05.12.2011.

кратизированности нормотворческого процесса, значительно тормозят формирование электронного правительства. В итоге мы получаем парадокс: призванное «разбюрократизировать» процесс государственного управления, упростить его и сократить штат чиновников, связанных с бумажным делопроизводством, переход к электронному правительству, напротив, в разы увеличивает объемы бюрократической работы и способствует возникновению целой группы чиновников, основной работой которых является производство нормативного «фундамента» для электронного правительства.

Следует также отметить, что согласованное и целенаправленное изменение законодательства началось относительно недавно, в связи с запуском портала государственных и муниципальных услуг. До этого отдельные правовые акты, выражавшие интенцию перехода к электронному правительству, существовали автономно, неэффективно и во многом формально (например, утративший силу Федеральный закон от 10 января 2002 года№ 1-ФЗ «Об электронной цифровой подписи»).

Помимо формальных институциональных конфликтов, в России можно выделить ряд неформальных институтов и практик, которые входят в противоречие с формальными нормами, внедряемыми вместе с электронным правительством. Мы выделили четыре неформальные типичные практики, конфликтующие с электронным правительством (возможно, список неполон и требует дополнений и уточнений). Это:

- традиционное распределение ресурсов;
- традиционное распределения объемов работы и обязанностей;
- привычное распределение влияния и статусных позиций;
- коррупция.

Кроме того, напряжение вызывают привычные взаимоотношения между федеральным и региональными центрами, а также между регионами и муниципалитетами, о чем также будет сказано ниже.

Итак, реализация электронного правительства неизбежно влияет на неформальные *практики распределения ресурсов* внутри государственных и муниципальных властных структур. Значительная часть расходов по финансированию электронного правительства приходится на региональные и муниципальные бюджеты. С учетом приоритетности и высокой стоимости проекта, его финансирование по остаточному принципу невозможно. Следовательно, перед главами регионов, муниципалитетов, руководителями управлений и министерств встает непростая задача перераспределения средств. Осложняется она тем, что на каждом уровне, как правило, сложились неформальные практики, регулирующие процесс распределения, и каждое подразделение или ведомство привыкло рассчитывать на определенный объем ресурсов.

Возросшая конкуренция за ресурсы между подразделениями может привести к повышению качества работы служащих и улучшению их результатов. Однако, российские социокультурные реалии таковы, что изменение привычных объемов ресурсов склонно порождать сбои в работе структурных подразделений, обусловленные не только непосредственной нехваткой средств, но и недобросовестной работой служащих (как некий протест против новых правил). Следует отметить, что особенно чувствительны к перераспределению ресурсов муниципальные органы власти, так как бюджеты их невелики, а затраты на информационное обеспечение деятельности власти значительны. Также стоит отметить, что, поскольку речь идет о неформальных практиках (не институтах), то означенные выше проблемы носят не закономерный, а вероятностный характер, и проявляются только в ряде случаев.

Еще одна неформальная практика, вступающая в конфликт с новыми нормами, касается *традиционного распределения объемов работы и обязанностей*. Функции различных министерств и ведомств, связанные с реализацией электронного правительства, хорошо прописаны в основных нормативно-правовых актах. Региональному, а в особенности муниципальному уровням предоставлена свобода в определении обязанностей по осуществлению проекта. В итоге органы власти оказываются перед выбором: «взвалить» заботы по информатизации на уже существующие подразделения или создавать новые? Вводить ли новые должности в реестр? Принимать ли новых служащих и сколько? Эти вопросы являются серьезными вызовами для многих учреждений. Опять же, наиболее уязвимыми оказываются муниципалитеты, не имеющие возможностей содержать «раздутый» штат. Отношение государственных и муниципальных служащих (сотрудников пресс-служб, информационно-аналитических управлений и т.д.) к этим изменениям амбивалентно: с одной стороны, они противятся резкому увеличению объемов работы, с другой - опасаются потерять часть влияния в сфере своей компетенции и контроля над определенной информацией в случае, если будут организованы новые структуры или должности.

Так мы выходим на еще один конфликт, связанный с установившимися неформальными практиками: сама концепция электронного правительства нарушает баланс в *распределении влияния и статусных позиций* внутри и между органами государственной власти. Одним из «столпов» электронного правительства является работа с интегрированной базой данных, призванная преодолеть разобщенность между различными уровнями власти и ведомствами. Ориентация на совместную работу, развитие горизонтальных связей - это то, что встречает неприятие со стороны служащих практически во всех странах, в том

числе в США, откуда «родом» само электронное правительство . Исключительный контроль над отдельными базами данных и специфическими информационными ресурсами всегда был одним из тех факторов, которые определяют статусную позицию ведомства среди других, а предоставление информационных услуг друг другу регламентировалось не только формальными, но и неформальными нормами. Межведомственное взаимодействие предполагает учащение прямых контактов между представителями различных структур, и содержание таких контактов определяется не оказанием услуг друг другу, а совместной работой над общим вопросом (например, над оказанием услуги гражданину). Обособленность ведомств и органов власти снижается, информация становится более открытой и доступной, что ведет к перераспределению влияния и статусных позиций.

Горизонтальное взаимодействие наталкивается еще на одно институциональное ограничение, связанное со взаимодействием региональных/муниципальных органов власти и региональных/ муниципальных подразделений федеральных органов власти. Так, наибольшее единообразие и скорость перехода к электронному формату демонстрируют федеральные учреждения (например, управления федеральной налоговой службы, миграционной службы). При этом региональные управления используют схемы построения сайтов, разработанные на федеральном уровне, а также спущенное «сверху» программное обеспечение электронного документооборота. Региональные и муниципальные органы власти изначально более самостоятельны в разработке архитектуры сайтов и выборе программного обеспечения, но ограничены в бюджетах. В итоге действующие на одной территории органы власти различного подчинения зачастую оказываются неспособными к совместным действиям (например, не могут обмениваться электронными документами, так как используют компьютерные программы, сохраняющие документы в несовместимых форматах). Муниципалитеты, как правило, оказывают вдвойне в ущемленном положении, подвергаясь давлению региональных правительств: от них требуется предоставление информации в региональный центр в электронном виде, причем, проблема корректного считывания региональным программным обеспечением информации оказывается проблемой муниципалитетов, а не региона. Подобные ситуации создают напряжение между

[474] См., например, Fountain J.E. Prospects for the Virtual State / J.E. Fountain. Invention of Policy Systems in Advanced Countries: Working Paper Series. - 21st Century Center of Excellence Program, University of Tokyo, 2004. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://wwwj.u4okyo.acjp/coeps/rxlf/040710.pdf. Проверено 15.11.2011.

ведомствами и уровнями власти, препятствуя формированию эффективного электронного правительства.

И, наконец, еще одна неформальная практика, вступающая в конфликт с внедряемыми электронным правительством нормами - бюрократическая волокита и связанная с ней коррупция. Эту практику, которой противостоит основополагающий принцип прозрачности (транспарентности) электронного правительства, во многом поддерживают сами граждане: по данным опроса, проведенном в Уральском федеральном округе, 48,2% опрошенных предпочитают обращаться в органы власти лично, а не через Интернет, в надежде на установление «человеческого» контакта с чиновником[475]. Мы не утверждаем, что все эти 48,2% склонны к поощрению коррупции. Однако, согласно данным Transparency International, индексу коррупции в 2011 году в России составил 2,4 (полное отсутствие коррупции равно 10), и страна заняла в общем списке 143 место, рядом с Нигерией и Того[476]. Этот индекс дает основания полагать, что коррупция - настолько популярная неформальная практика, что превращается для многих граждан и чиновников в институт.

Таким образом, мы видим, что электронное правительство (которое представляет собой не только технику и технологию, но еще и нормы взаимодействия различных групп и учреждений) на этапе своего становления вступает в противоречия с целым рядом неформальных практик, сложившихся в государственных и муниципальных органах власти. Некоторые из этих практик за время применения стали настолько устойчивыми, что приобрели характер институтов (например, неформальные правила распределения объемов работы и обязанностей в муниципальных администрациях, коррупция). Тем не менее, как нам представляется, выявленные неформальные практики и институты не настолько сильны и повсеместны, чтобы полностью блокировать формирование действующего электронного правительства. Некоторые из противоречий успешно разрешаются в результате усовершенствования законодательства и устранения нормативных «пробелов». Например, проблемы межведомственного взаимодействия должны быть урегулированы с принятием Федерального Закона «Об электронной подписи», Постановления Правительства РФ «О единой системе межведомственного электронного взаимодействия» и связанных с ними документов.

[475] Электронное правительство и электронные граждане - химера или реальность? Интервью с Е.Г. Дьяковой // Регионы России. - №11, ноябрь-декабрь 2010 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://old.gpsrf.ru/journal/article/1407. Проверено 21.11.2011.

[476] The Corruption Perceptions Index 2011 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://cpi.transparency.org/cpi2011/in_detail/. Проверено 05.12.2011.

Другие практики - в частности, стремление граждан наладить «личный контакт» с чиновником, - вероятно, отомрут с повышением информационной культуры граждан и служащих. Однако, следует иметь в виду, что сами собой институциональные конфликты не разрешатся за короткое время, и при отсутствии должного внимания и усилий ответственных лиц способны и следующие десять лет тормозить переход к электронному правительству.

Квятковская Едена Игоревна - старший преподаватель кафедры политологии Южно-Уральского государственного университета, аспирант Института философии и права УрОРАН.

Kviatkovskaya Elena Igorema es Profesora de la catedra de Politologia de la Universidad Estatal de los Monies Urates del Sur, Estudiante delpostgrado del Instituto de la Filosofia y Derecho del Departamento de los Monies Urales de la Academia de Ciencias Rusa

3.7. **Региональные аспекты формирования политических образов** (Артемов Антон Викторович)

3.7. **Los aspectos regionales de la formation de las imageries politicas** (Artiomov Anton Viktorovich)

Резюме. Глобальная информатизация социально-политических отношений и медиатизация политических процессов и событий последнего времени актуализируют формирование различных политических образов. В материале предпринята попытка на основе анкетного опроса и метода контент-анализа СМИ подтвердить онтологическую и инструментальную значимость этих процессов для современного общества

Resumeru La informacion global de las rclaciones politicas y sociales y la «mediatizacion» de los procesos y acontecimientos politicos del ultimo tiempo hace necesaria enfatizar la formacion de diferentes imdgenes politicas. En el articulo se trata de analizar la importancia ontoldgica e instrumental de dichos procesos, basandose en las encuestas y el mftodo del content-analisis

В начале XXI века происходят существенные трансформации социальной реальности, обусловленные активным проникновением в общественные процессы новых информационных технологий. Происходит глобальная информатизация социально-политических отношений и медиатизации политических процессов и событий. Следовательно, образные коммуникации и транслируемые ими «смыслы» приобретают онтологическую и инструментальную значимость в современном обществе. В преддверье предстоящих политических выборов, данная проблематика привлекает еще более внимания, как со стороны научного сообщества, так и общественности в целом, что подтверждает ее актуальность.

«Образы» можно встретить в языческих культах множества древних цивилизаций, государств, этносов. Примером могут служить, как египетские, так и греческие верования - образы природных явлений в человеческом (для греческой культуры) или животном обличий (для египетской культуры), глубоко вошедшие в сознание представителей данных культур. Кроме того «образы» можно встретить в фольклоре: сказках, баснях, песнях, и прочее. Примером является миф о мудром и справедливом монархе (самодержце), окружение которого не рассказывает ему всей правды о подданных и истинном положении дел в государстве, - не раз, спасавший как русских правителей, так и западных.

Общественная жизнь наполнена образами: мы их видим на рекламных щитах, в газетах и журналах, на кино и телеэкранах, на фотографиях друзей и близких, на картинах, которыми увешаны наши стены[477]. Картины на стенах, например, не только служат украшением жилища, но и сообщают окружающим об эстетических предпочтениях, социально D экономическом статусе и вкусе хозяина.

«Образ»[478] включает в себя множество понятий, таких как имидж, субимидж, стереотип, миф, знак, символ, а также вбирая в себя их основное содержание[479]. Подобную гибкость проявляют слова «image» в английском и французском языках, а также слово «bild» в немецком.

В самом широком смысле образ можно определить как совокупность характеристик, отраженных в сознании людей. В общественном сознании, мы достаточно часто встречаемся с устоявшимся словосочетаниями, которым не предаем их исходного значения, таким как образ жизни. Образ жизни- устоявшиеся, типичные для исторически-конкретных социальных отношений формы индивидуальной, групповой жизни и деятельности людей, характеризующие особенности их общения, поведения и склада мышления в различных сферах жизни общества.

Наука об общих закономерностях процессов управления и передачи информации в различных системах, - кибернетика трактует понятие образ, как воспроизведение объекта, информации о нём или его описание, структурно сходное, но не совпадающее с ним.

Другие авторы (К. Юнг) видят природу образов с точки зрения психо-нейрофизиологии (лучший пример - сновидения), возникающие в сознании человека. Кроме того, образы, рождающиеся в индивиду-

Артур Аса Бергер. Видеть - значит верить. Введение в зрительную коммуникацию. - http://www.williamspublishing.com/PDF/5-8459-0539-7/intro.pdf.

[478] Ольшанский Д.В., Пеньков В.Ф. Политический консалтинг. -СПб.: Питер, 2005. - С. 277.

[475] Власть и образ: очерки потестарной имагологии / отв. Ред. М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский. - СПб.: Алетейя, 2010. - С. 15.

альном сознании, так или иначе, оказываются конвенциональными, заданными «извне» общими установками культуры[480] (политической и медиакультуры включительно).

Философская трактовка понятия образа включает в себя следующее видение. Образ необходимо и неизбежно предполагает объективно реальность того, что отображается[481]. Образ выражает идеальный характер наших знаний, их объективную детерминированность[482].

Имагология, сфера исследований в гуманитарных дисциплинах, занимающаяся изучением образа «чужого», трактует понятие образа как феномен психо-нейрофизиологической природы, возникающий в сознании человека, но имеющие обыкновение в той или иной форме объективироваться, находить выражение в объектовой реальности[483].

Политический образ - категория, являющая предметы, процессы, и бытие окружающего политического мира, обусловленная как чувственно воспринимаемыми признаками, так и гипотетическими конструктами. Являясь основой для реализации практических действий по овладению политического бытия, образ также определяется характером этих действий, в процессе которых исходный образ видоизменяется, все, более удовлетворяя практическим нуждам.

Для более детального изучения путей и средств воздействия политических образов на общественное сознание, было проведено пилотажное исследование. Под пилотажным исследованием понимается - упрощенная версия социологического исследования, то есть охватывающая малую часть предложенной выборки, для проверки материально-технической составляющей проекта[484]. Целью данного исследования является: отработка инструментария сбора первичной социологической информации, методов организации и процедур проведения массового полевого исследования по теме: «Выявление источников получения информации у жителей Челябинска и Челябинской области, а также путей и средств воздействия политических образов на социум и оценки их эффективности».

В пилотажном исследование принемали участие респонденты возрастом от 18 до 30 лет. Общее колличество опрошенных составило 178 человек.

[480] Власть и образ: очерки потестарной имагологии / отв. Ред. М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский. - СПб.: Алетейя, 2010. - С. 14.
[481] Мантатов В.В. Образ, знак, условность / В.В. Мантатов. - М.: Высш. Школа, 1980. - С. 134-135.
[482] Там же.-С. 134-135.
[483] Власть и образ: очерки потестарной имагологии / отв. Ред. М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский.-СПб.: Алетейя, 2010.-С. 14-17.
[484] Большой толковый социологический словарь (Collins). Том 2 (П-Я): Пер. с англ. - М.: Вече, АСТ, 1999.-С. 26.

Показательным является респондентов к политике/политическим новостям. Так политикой и политическими новостями интересуются 78,6% мужчин, в свою очередь интерес женщин составляет 76,3%, то есть данные показатели у опрашиваемых мужчин и женщин являются близкими к друг другу. Таким образом, при воздействии на указанную возрастную группу, политические образы могут иметь универсальный характер, затрагивающие осбенности восприятия, как мужской части населения, так и женской.

Важным аспектом в процессе политической коммуникации и обмена политической информацией являются средства массовой информации. В ходе исследования были выявлены основные типы источников получения политической информации: 1) телевидение (25,2%); 2) печатная пресса (10,9%); 3) радио (11,6%); 4) новостные сайты в интернете (26,2%); 5) форумы, блоги, сайты социальных сетей (10,2%); 6) разговоры с родственниками, друзьями, знакомыми, а также с коллегами по работе (16%), (см. Рисунок 1). Таким образом данные результаты подкрепляют гипотезу о взаимосвязе развития технологий и процессов коммуникации в рамках современного иформационного общеста. На смену телевидению приходят современные интернет технологии, в частности новостные сайты, а также форумы, блоги и социальные сети. Следует обратить внимание, что общение с родственниками, друзьями и коллегами имеет высокие показатели, являясь третьим по популярности ответом респондентов. Данные результаты могут указывать на процессы социализации посредством «научения», обмена информацией и образцами поведения[485].

С другой стороны, для получения более точных результатов, необходимо выяснить доверие респондентов к основным типам источников получения политической информации: на вопрос о доверие к местным источникам информации - относительное большинство опрошенных, то есть 44,6% ответило - телевидение, что показавыет неизменность «авторитета» данного вида СМИ. Другой причиной популярности телевидения является его доступность. Следующим по популярности ответом является - новостные интернет ресурсы (21,8%), (см. Рисунок 2). Показательно, что 10,9% опрошенных не доверяют никаким источникам политической информации, ни СМИ, так и слухам или разговорам с близким окружением.

[485] Dawkins R. The Selfish Gene // Chapter 11. Memes: the new replicators / New York City.: Oxford University Press, 1976. - http://www.rubinghscience.org/ memetics/ dawkins-memes.html.

Скажите, новостям, из каких МЕСТНЫХ источников Вы больше всего доверяете?

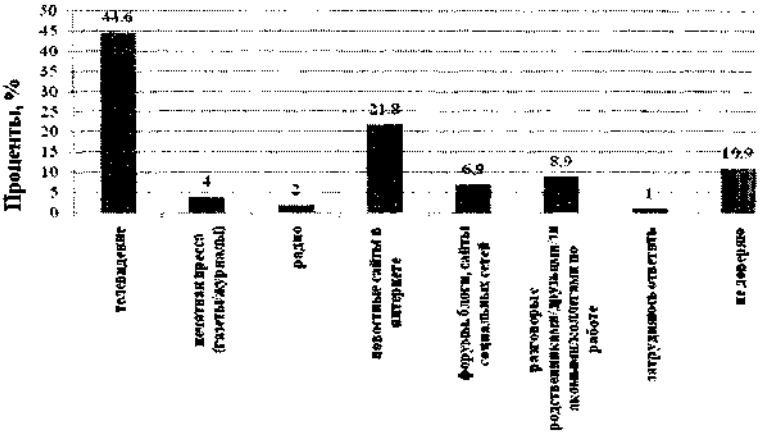

Рисунок 2. Доверие респондентов к основным типам источников получения политической информации

Рассматривая всю полноту влияния политических образов на современное общество на примере Челябинска и Челябинской области, необходимо рассмотреть местные средства массовой информации, как основного источника политической информации. Вопросы по данной тематике задавались респондетам в следующем порядке: 1) вопросы о местных телеканалах; 2) вопросы о местных печатных СМИ (газетах, журналах и т.д.); 3) вопросы о местных радиостанциях. Вопросы о интернет источниках были разбиты на две группы: 1) новостные интренет ресурсы (имеющие более формальный и профессиональный характер «подачи» информации); 2) блоги, социальные сети, форумы (которые можно характеризовать неформальной «подачей» информации). Дальнейший анализ источников политической информации будет проходить в указанном выше порядке.

Телевидение. Имея долгую историю и обширную доступность практически во всех слоях населения, телевидение сохраняет свои позиции и на сегодняшний день тоже. Типичным примером публицистического понимания феномена телевидения может служить данное высказывание: «Движение руки… и появляется женщина: элегантная прическа, обаятельная улыбка, мягкая и понимающая. Она доверительно сообщает мне, мне одному, что сейчас, если только я буду тихо сидеть и внимательсно смотерть, я перенесусь вместе с

креслом на край света... Весь мир приходит ко мне домой, стоит лишь пожелать, - таково оно, будничное чудо телевидения»[486].

Обращаясь к практике Челябинска и Челябинской области были выделенны следующие телевизионные вещательные кампании: 31 канал, «ОТВ» (первый областной телеканал), ЧГТРК (Россия), Восточный Экспресс, а также СТС-Челябинск, (см. Рисунок 2).

Большинство респондентов (34,7%) отметило, что чаще всего смотрит новостные обзоры по ЧГТРК, региональному отделению телеканала Россия-1. Другие 20, 4% ответивших выделило «31 канал» в качестве наиболее популярного. Следующим в рейтинге идет телеканал СТС-Челябинск, который упомянули 14,4% опрошенных.

С момента изобретения печатного станка в середине 1440 годов Иоганном Гутенбергом, печать и печатные средства массовой информации остаются одним их самых старых способов коммуникации и передачи информации. Но тенденции последнего столетия показывают, что роль данного вида СМИ передживает кризисный период. Но так или иначе печатные СМИ всегда имели высокий авторитет у своих читателей, а также высокую достоверность предостовляемой информации. . Кроме того печатные СМИ являются определенным символом привлеченности, участия в особом «клубе» - аудитории, к которой обращаются авторы и редакция газет и журналов.

В отличии от телевизионной практики Челябинска и Челябинской области, печатные СМИ имеют более широкое распространение. Основным печатным изданием, по мнению респондентов является Комсопольская правда-Челябинск (23,8%). Важным показателем пилотажного исследования, а также опрашиваемой социальной группы является высокий показатель недоверия к печатным СМИ, который составил 21% от опрошенных, (см. Рисунок 2). Третьим по популярности являет печатное издание Аргументы и Факты - Челябинск.

Следует отметить, что самыми популярными являются печатные издания «желтого» характера, а правительственные газеты (Южноуральская Панорама и Российская Газета) имеют одни из самых низких показателей 3,5% и 9,8% соответственно. С другой стороны, 9,1% опрошенных предпочитают узнавать новости из информационно-аналитических изданий (Русский Репортер, Эксперт, Комерсант-Власть), которые не относятся к местных СМИ и поэтому не рассматриваются в качестве основных в пилотажном исследовании.

[486] Цит. по: сорок мнений о телевидении. - М, 1978, с. 4.

Показателем современной культуры становится видеоклимы, синтезирующие глаз и ухо, то есть феномены аудиального и визуального восприятия информации человеком[487].Одним из видов аудиального воздействия посредством политических является радио. Как отмечают некоторые авторы, изначальным является стремление петь, а не выглядеть. Современная музыка - это глос сирен, а не муз[488]. Данные нашего исследования подтверждают данные утверждения, в основном респонденты предпочиают слушать развлекательные радиостанции: Европа «+» (35,4%), Юмор FM (11,2%), Русское радио (11,8%), - либо не слушать радио вообще (10,6%), (см. Рисунок 2).

С другой стороны часть опрошенных студентов предпочитает слушать информационно-аналитические радиостанции, такие как Серебряный дождь (9,3%), Маяк (6,2%) и Челябинское «Эхо» (5%).

Данные результаты показывают, что радио, как источник политической информации и коммуникации не воспринемается опрошенными студентами, а используется как развлекательный ресурс.

Электронные (Интернет) средства массовой информации и коммуникации, получившие развитие в конце XX века, знаменуют вторю «коммуникационную» революцию в истории человечества: нелинейный характер электронных СМИ, непоследовательное восприятие хода мысли пораждают новую и непривычную эмоциональную жизнь человека, посредством нерегистрируемой «фрагментрности» и невидимой «распределенности» в пространстве и во времени[489].

В результате исследования большинство респондентов (32,5%) отметило новостной интернет ресурс Mail-новости. Поскольку данный ресурс имеет федеральный масштаб распространения информации, то он не рассматривается в качестве основного для анализа. Помимо Mail-новости, из федеральных электронных СМИ, были выделены Яндекс-новости (5,3%), Rambler-новости (0,6%), а также Lenta.ru, которую отметить лишь один респондент (соотвествующая отметка на диаграмме отсутствует), (см. Рисунок 2). Самым упомянаемым (29%) местным (региональным) новостным интернет ресурсом, который выделили отвечавышие, является «74.ru». Следующим по популярности электронным средаством массовой информации является РИА-новости, в частности отделение по Уральскому

[487] Марков Б. Человек в эпоху масс-медиа (символ эпохи Internet) /Информационное общество: Сб. - М.: ООО «Издательство АСТ», 20М. -С.503.
[485] Там же, с. 503-504.
[489] Прилукова Е.Г. Теле-вирутальная реальность: гносеологический аспект: Монография /ЧГАКИ. — Челябинск, 2004. — С. 79.

Федеральному Округу. Другими упомянаемыми новостными интернет ресурсами можно назвать: информационное агентство «uraldaily.ru» (1,8%), «uralpress.ru» - новости Уральского Региона (3%), а также «Полит 74» (6,5%). Таким образом, можно увидеть тенденцию более частого использования новостных интернет ресурсов российского масштаба.

Помимо формального формата подачи информации новостных интернет ресурсов, порой не отличающихся от стилистики печатных СМИ, необходимо уделить внимание неформальной коммуникации и передачи информации, к которым можно отнести не только слухи или разговоры с близким окружением индивида, но и современные технологии, такие как социальные сети и блоги (событийный интернет журнал). Передача информации, как правило, в данном процессе коммуникации происходит посредством вирусной-рекламы, личных мнений пользователей и всесторонних обсуждений проблемных тематик, что показывает неформальность получаемой информации, а, следовательно, высокие показатели доверия к получаемой информации.

Данные нашего исследования показали, что большинство респондентов предпочитают пользоваться социальными сетями, такими как «vkontakte.ru» - 66,9% или «facebook.com» - 13,7%. С другой стороны даже в рамках опрашиваемой социальной группы имеются респонденты, которые не пользуются социальными сетями (блогами, форумами), процент которых составляет 10,5%, (см. Рисунок 2). Пользователями блог-ресурсов среди опрошенных студентов составляют 3,2%. В частности, такое же количество респондентов постоянно следят за новостями и информацией в блоге губернатора Челябинской области Михаила Юревича.

Все это показывает высокую популярность, среди опрошенных респондентов, электронных видов средств массовой информации, которые постепенно приходят на замену уже устоявшимся способам коммуникации и передачи информации, таким как телевидение, радио или печатные издания. Примером может служить не только данные нашего исследования, но факт того, что крупнейшие компании киноиндустрии FOX, Disney, Warner Brothers - рассматривают возможность трансляции своих новых фильмов в сети интернет. Кроме того, интернет гигант Google заявляет о намерении создании собственного телевидения, основываясь на опыте видео-журналов YouTube[490]. Вышеупомянутые факты являются показателями смешения классических и устоявшихся средств массовой информации с новыми видами технологий. Сегодня

[490] «YouTube Recasts for New Viewers» / The Wall Street Journal. - http://online.wsj.com /article/SB10001424052748704013604576247060940913104.html.

можно смотреть, читать и слушать любимые передачи, рубрики или даже фильмы, что увеличивает охват аудитории данных СМИ.

Как показывают результаты проведенного исследования, 45,5% опрошенных респондентов узнали о вышеупомянутых источниках политической информации через своих знакомых, друзей, а также коллег по работе. Следующим по популярности ответом является семья (20,8%), что показывает тесную взаимосвязь СМИ и семьи как элемента политической социализации. Самостоятельным поиском подобных источников политической информации занимаются 14,9% респондентов, а также 8,9% опрошенных узнали о них из рекламы, (см. Рисунок 3).

Как Вы узнали об этих источниках политической информации?

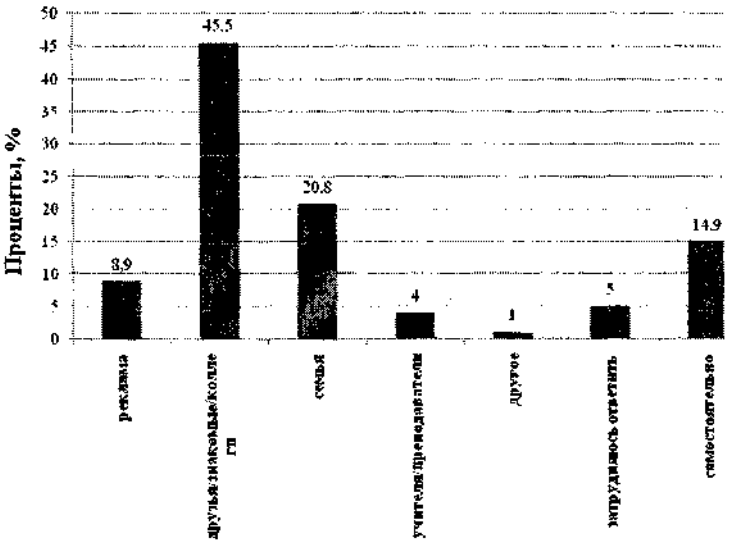

Рисунок 3. Способы доступа к источникам политической информации

У респондентов выяснялось, обсуждают ли они политические новости с окружающими. Оказалось, что практически четверо из каждых пяти жителей Челябинска (88,2%) более или менее часто делятся с теми, кто рядом, политической информацией и мнениями о текущих событиях. Не обсуждают с родственниками, знакомыми, друзьями или коллегами политические новости всего 10,9% опрошенных.

Наиболее важным моментом в исследовании является анализ, тех тематик, новостных сюжетов и очерков, которые запоминаются респондентам. Для этого в ходе исследования опрашиваемой социальной группе было задано да вопроса: 1) закрытый вопрос, какого рода политическая информация Вас больше всего интересует?; 2) а также открытый вопрос, какие сюжеты/темы преобладают в средствах массовой информации, на их взгляд.

Самой востребованной политической информацией, на взгляд опрашиваемых респондентов, являются сюжеты о политических лидерах, как федерального, так и регионального уровней (27%), следующим по популярности ответом является внутренняя политика (21,4%), в частности о предстоящих или проводимых реформах (18,3%), (см. Рисунок 4).

Какого рода политическая информация интересует Вас больше всего?

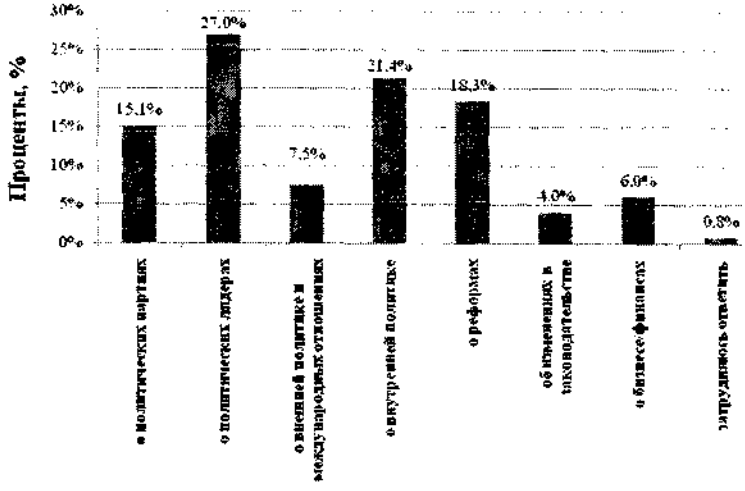

Рисунок 4. Рейтинг сюжетов и тематик политической инофрмации в *СМИ*

Кроме того другой наиболее востребованным вариантом ответа, отмеченным респондентами, можно считать информацию об действующих политических партиях, организациях и проводимые ими мероприятия (15,1%).

Суждения респондентов в рамках открытого вопроса были достаточно разнообразными и затрагивали большинство сторон политического процесса в целом: 1) о политических партиях («Единая Россия», деятельность правящей партии, деятельность партии ЕР и ее лидеров); 2) о политических лидерах (деятельность тандема, «Медвепутин», Михаил Юревич, глава региона, глава администрации, мэр города Челябинска); 3) о внешней политике и международных отношениях (Япония, радиационная опасность, Усама бин Ладен, терроризм, встречи на высшем уровне, местные реформы); 4) о внутренней политике (дорожная революция, очереди в больницах, высокие цены на бензин, борьба с безработицей немецкий бизнес в Челябинской области); 5) другие суждения (пропаганда осуществляемой политики, отвлечение внимания населения, PR тандема, давление).

Все эти данные показывают разностороннее влияние новостной политической информации на общество, а значит на мнения каждого из индивидов. Поскольку образ имеет нейрофизиологическую природу, то и его влияние, как правило, проходит на подсознательном уровне. В связи с этим, в рамках пилотажного исследования, опрашиваемые студенты, ответили на вопрос, как сильно влияют политические новости или мнения, высказываемые СМИ и окружающими, на их личное мнение, (см. Рисунок 5).

Насколько сильно влияют политические новости/мнения, высказываемые СМИ и окружающими, на Ваше личное мнение?

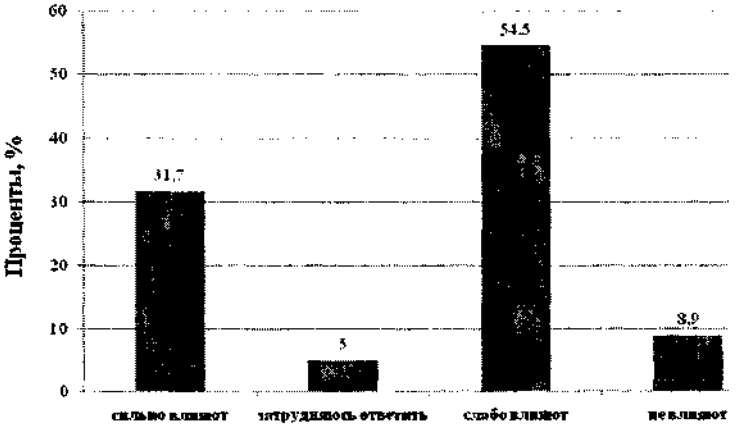

Рисунок 5. Влияние политической информации на мнение респондентов

Больше половина ответивших студентов считают, что любая политическая информация слабо влияет на их личное мнение (54,5%), треть опрошенных предполагает, что информация сильно влияет на их личное мнение (31,7%). Кроме того, десятая часть респондентов (8,9%) считает, что любая политическая информация совершенно не влияет на их личное мнение. Пять процентов опрошенных затрудняется ответить.

Таким образом, во-первых, основными источниками получения политической информации в рамках Челябинска и Челябинской области являются: телекомпании (ЧГТРК, 31 канал и СТС-Челябинск), печатные издания (Аргументы и Факты-Челябинск, Комсомольская Правда-Челябинск), радиокомпании (Европа плюс), а также новостные интернет ресурсы («74.ru», РИА-Нововсти Уральского Федерального Округа) и неформальные интернет ресурсы (vkontakte.ru, facebook.com и Live Journal). Во-вторых, основными средствами влияния политических образов на общественное сознание являются: звуковые, визуальные и комбинированные (аудиовизуальные) способы воздействия. В-третьих, для оценки эффективности влияния политических образов на социум необходимо более детальное исследование, выявленных источников получения политической информации, посредством контент анализа публикуемых материалов, сюжетов и мнений. В-четвертых, данное исследование не претендует на всю полноту научного знания, поскольку является пилотажным. А также является площадкой для дальнейшего глубинного и детального анализа путей и средств воздействия политических образов на общественное сознание, как в рамках отдельно взятых регионов, так и в российском масштабе, в целом.

Следующим этапом в исследовании является контент-анализ, наиболее распространенная методика прикладного изучения текстовой информации. Суть этой методики заключается в систематическом выделении и фиксации определенных данных и последующей интерпретации результатов с целью оценки и прогнозирования действий политических акторов[491].

В процессе проведения контент-анализа была выделена искомая совокупность, а именно «вся политическая информация в СМИ Челябинска и Челябинской области на примере ЧГТРК и «74.ru». Данные средства массовой информации были выбраны исходя из первого этапа исследования - анкетирования, - входе которого респондентами были выделены основные источники политической информации, использующие чаще других, (см. Рисунок 2).

[491] Методы политических исследований: Учеб. пособие для студентов вузов / К.П. Боришполец. - 2-е изд., испр. и доп. - М.: Аспект Пресс, 2010. - С. 55.

Также были выделены основные темы аналитического наблюдения, в которые вошла самая востребованная политическая информация по мнению ответивших респондентов:

- о политических партиях;
- о политических лидерах;
- о внешней политике и международных отношениях;
- о проблемах внутренней политики,

а также объединенная группа тематик и суждений включающая в себя проблемы законодательства и законодательный власти.

В ходе контент-анализа рассматривались информационные программы телеканала ЧГТРК (Россия):

1) Вести Южный Урал (с начала апреля 2011 - май 2011);

2) Вести Южный Урал: события недели (с начала января 2011 - май 2011).

3) Информационно-аналитическое подразделение портала «74.ru» - «Челябинск.ру» (с начала января по конец мая 2011 года).

Любой частотный анализ начинается с общих количественных характеристик. Поэтому и мы, сначала приведем общие количественные распределения слов в текстах. Количество слов, которое содержат анализируемые нами тексты, равно примерно 108000, из них около 30000 составляют тексты с политической информацией. Так как каждое слово может употребляться в тексте от 1 раза и больше, можно выделить две группы слов: одинаковые слова по смыслу и по написанию и слова одинаковые по содержанию, но имеющие свои словоформы и производные. Таким образом, из общего числа слов можно выделить примерно 25% оригинальных, что составляет 7500 слов.

Исследование показало, что политической информацией транслируемой СМИ чаще остальных выделенных блоков являются сюжеты о политических лидерах, как регионального, так и федерального масштабов. Однако частота употребления слов, связанных с местными лидерами составляет основной процент (4,68%): 1) М. Юревич и производные значения - 277 слов или 3,69%; 2) Глава администрации и производные значения - 88 слов или 1,17%; 3) Государственные лидеры (Д.А. Медведев, В.В. Путин) - 101 слово или 1,34%.

Вторым, по упоминаемости, смысловым блоком является информация о внутренних реформах: 1) Вопросы инфляции и производные значения - 97 слов или 1,29%; 2) Дорожная революция - 89 слов или 1,17%; 3) Здравоохранение - 86 слов или 1,14%; 4) проблемы ЖКХ - 75 слов или 1%; 5) Немецкий бизнес и капитал - 53 слов или 0,7%, - что показывает разностороннее воздействие политических образов,

связанных с областными и городскими проблемами, показывающих, что данная сфера находится на постоянном «контроле» у политиков.

Следующий смысловой блок - о политических партиях: 1) Единая Россия - 157 слов или 2,09%; 2) Справедливая Россия - 27 слов или 0,36%; 3) КПРФ - 19 слов или 0,2%; 4) ЛДПР - 15 слов или 0,36%, (см. Таблица 1). Таким образом, необходимо отметить значительное преобладание политической информации и образов, связанных с Единой Россией по сравнению с другими политическими партиями Российской Федерации.

Последним по частоте использования является смысловой блок, связанный с проблемами законодательства: 1) Законодательное собрание области (ЗСО.парламент) - 97 слов или 1,29%; 2) Законодательство и производные значения - 51 слово или 0,68%. Таким образом, общая упоминаемости блоков составила: 1) Политические лидеры - 466 слов или 6,21%; 2) Внутренняя политика - 400 слов или 5,33%; 3) О политических партиях - 218 слов или 2,9%, а также 4) О законодательстве - 148 слов или 1,97% .

Таблица С-1. Результаты контент-анализа смысловых блоков, выделенных респондентами в ходе анкетирования

Смысловые блоки	Лексические символы	Количество использований	Коэффициент использования, %
О политических партиях	1. Единая Россия (ЕдРо, ЕР, деятельность правящей партии)	157	2,09
	2. КПРФ (Коммунисты)	19	0,25
	3. ЛДПР	15	0,2
	4. Справедливая Россия (СПР)	27	0,36
	Всего:	*218*	*2,9*
Политические лидеры	1. М. Юревич (Юревич, губернатор, глава региона)	277	3,69
	2. Глава администрации (мэр города, Сити-менеджер)	88	1,17
	3. «Тандем» (Медведев, Путин)	101	1,34
	Всего:	*466*	*6,21*

Смысловые блоки	Лексические символы	Количество использований	Коэффициент использования, %
Внутренняя политика	1. Дорожная революция	89	1,18
	2. Здравоохранение (очереди в больницах, национальные проекты)	86	1,14
	3. Немецкий бизнес	53	0,7
	4. Инфляция (бензин, продукты питания)	97	1,29
	5. ЖКХ (ТСЖ, ремонт)	75	1
	Всего:	*400*	*5,33*
О законодательстве	1. Законодательство (закон, изменение, проекты)	51	0,68
	2. Законодательное собрание области (ЗСО, парламент)	97	1,29
	Всего:	*148*	*1,97*

Кроме того в ходе исследования были рассмотрены слова-связки, которые были разделены на следующие смысловые блоки, (см. Таблица 2): 1) слова, направленные на отвлечение внимания от настоящей политической ситуации (будет/была, если/бы, другие, когда-либо, до сих пор); 2) указательные слова-связи (нужно, должны, необходимо, это/эта, надо, такие/как/такие как/те, некоторые); 3) оценочные слова-связки (надежность, стабильность, эффективность, положительность/позитивность, доверие/недоверие, верить/вера/уверенность).

Таблица 2. Слова-связки и частота их использования

Смысловые блоки	Лексические символы	Количество использований	Коэффициент использования, %
Отвлечение внимания	1. Будет/была	404	5,3
	2. Если бы/ бы	230	3,06
	3. Другой/другая/другое	59	0,78
	4. Когда-либо	12	0,16
	5. До сих пор	21	0,28
	Всего:	*726*	*9,68*

Смысловые блоки	Лексические символы	Количество использований	Коэффициент использования, %
Указательные слова	1. Нужно	67	0,89
	2. Должны	84	1,12
	3. Это/эта	1114	14,8
	4. Надо/необходимо	80	1,06
	5. Такие/как/такие как/те	359	4,78
	6. Некоторые	29	0,38
	Всего:	*2199*	*29,32*
Оценочные слова-связки	1. Надежность	11	0,14
	2. Стабильность	15	0,2
	3. Эффективность	22	0,28
	4. Хороший	33	0,32
	5. Доверие/ верить/вера/уверенность	53	0,7
	Всего:	*134*	*1,65*

Из полученных данных по упоминанию слов-связок в исследуемом политико-информационном массиве можно заключить, что одной из самых используемых словоформ (29,32%) являются указательные, то есть непрямое воздействие посредством транслируемой аудио и видеоинформации во время новостных выпусков, а также в тексте публикуемых статьей. С другой стороны смысловой блок основанной на словах-связках, используемых для перенаправления и отвлечения общественного внимания, так же достаточно (9,68%) часто используется средствами массовой информации, что подтверждает влияние политических образов на социум. Кроме того, показательным, является результат частоты использования оценочных образов в процессе массовой коммуникации и обмена информацией, который составил всего лишь 1,65%.

Имеет смысл выделить в отдельный блок обобщающих местоимений - образных конструкций, выполняющих различные функции, например интеграции, как в объединении в процессе решение общих проблем или поиске «врага». Нередко местоимения, например, «я», «мы», «они» и пр. становятся доминантами или ключевыми словами.

Результаты исследования частоты использования обобщающих местоимений показали, что наиболее упоминаемым лексическим символом является «мы» - 4,04% (см. Таблица 3), следующими по упоми-

наемости являются местоимения «Нам/наши/наша/нас/нами» - 2,16%, а также местоимение «все» - 1,68%. Кроме того используются местоимения аппелирующие к переадресации существующих политических проблем: они (1,09%), их (1,3%).

Таблица 3. Обобщающие местоимения и частота их использования

Смысловые блоки	Лексические символы	Количество использований	Коэффициент использования, %
Обобщающие местоимения	1. Мы	303	4,04
	2. Нам/наши/наша/нас/нами	162	2,16
	3. Вместе	84	1,12
	4. Все	126	1,68
	5. Они	82	1,09
	6. Их	98	1,3
	Всего:	*855*	*11,4*

Таким образом, после проведения контент анализа можно сделать следующие выводы. Во-первых, преобладающими темами в средствах массовой информации и коммуникации в Челябинске и Челябинской области, на примере ЧГТРК и интернет-портала «74.ru» являются политические лидеры регионального уровня (4,68% в совокупности), а именно: губернатор Челябинской области М.В. Юревич (3,69%), а так же глава администрации и сити-менеджер (1,17%). Другими упоминаемыми тематиками являются: внутренняя политика (5,33%), политические партии (2,9%), а также вопросы законодательства (1,97%) в рамках региона. Во-вторых, наибольшую частоту использования в СМИ имеют слова-связки указательного характер, что показывает латентное (скрытое или неявное) влияние политических образов на общественное сознание. То есть непрямое воздействие посредством транслируемой аудио и видеоинформации во время новостных выпусков, а также в тексте публикуемых статьей. В-третьих, высокий процент использования обобщающих местоимений (11,4%), использующихся в средствах массовой информации и коммуникации, а также свидетельствует о формирование определенного образа единства и общности интересов, проблем, а также политической ориентации.

Таким образом, можно говорить о существенном влиянии политических образов на общественное и политическое сознание, по сути являющимся инструментов управления обществом, а также влияя на

«коллективное бессознательное». Кроме того, политические образы выполняют определенные социальные функции, среди которых можно выделить: функция политической социализации, политико-управленческая функция, нормативно-идеологическая, информационная, коммуникативная, посредническая, функция снятия социально-политической напряженности, интеграционная, творческая, описательная, этикетная функции.

Полученные данные, в ходе пилотажного исследования, можно использовать для проведения полномасштабного социологического анкетирования, а так же проведение экспертных опросов по заданной тематике и фокус групп. Кроме того, следует обратить внимание на возможность проведения контент-анализа в расширенный период с целью выявления динамики использования выделенных смысловых блоков и лексических символов. Кроме того на основе полученных данных контент-анализа и анкетирования существует возможность выработки рекомендаций для формирования политических образов с целью эффективного воздействия на общественное сознание различных социальных групп от 18 до 30 лет.

Проблема соотношения политических образов и информационного общества, остается важным пунктом для политических исследований, поскольку, процессы виртуализации приобретают все большее распространение, что зависит от уровня технологической состоятельности той или иной страны. Все это требует глубокого анализа и изучения.

Артемов Антон Викторович - аспирант Южно-Уральского государственного университета

Artemov Anton Viktorovich es estudiante de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

3.8. Сравнительный анализ современных концепций модернизации политической системы России (Храмцов Дмитрий Александрович)

3.8. Analisis comparative de las concepciones contemporaneas de la modernization del sistema politico de Rusia (Jramtsov Dmitri Alexandrovich)

Резюме. Рассматривается даскурс политической модернизации различных кругов российской общественности на фоне статьи президента РФ Д.А. Медведева «Россия, вперед!» и его послания Федеральному Собранию РФ от 12 ноября 2009 г. Предлагаются основные направления политической модернизации России, которые автор считает целесообразными для успешного развития страны в XXI веке.

Resumen. El autor analiza el discurso politico de la modernization de diferentes circulos de la sotiedad rusa tomando en consideration el articulo del presidente de Federation Rusa D. A. Medvedev "Rusia, adelante!, y su mensaje dirigido a la Asamblea Federal del 12 de noviembre de 2009. El autor destaca las directrices principales de la modernization politica de Rusia que conviene al desarrollo exitoso del pais en el siglo XXI.

Немногим более двух лет назад Президент РФ Д.А. Медведев написал статью под названием «Россия, вперёд!», в которой он представляет своё видение стратегических задач, которые предстоит в ближайшие десятилетия решать России. Именно эта статься послужила началом широкой дискуссии о всеобъемлющей модернизации страны, которая, нужно сказать, актуальна и в настоящее время. Именно в этой статье, впервые, на столь высоком уровне, прозвучал тезис о необходимости модернизации политической системы России: «Политическая система России...будет предельно открытой, гибкой и внутренне сложной. Она будет адекватна динамичной, подвижной, прозрачной и многомерной социальной структуре»[492].

В представленной же статье, предпринята попытка краткого анализа ныне существующих, наиболее адекватных концепций модернизации политической системы России, что, несомненно, представляется актуальным, в свете широкого обсуждения перспектив модернизации, как среди политиков, так и в научной среде.

Очевидно, что анализ стоит начать с официального дискурса в отношении модернизации, проводником которого, по большей части, выступает Д.А. Медведев. В послании Федеральному Собранию РФ от 12 ноября 2009 г., посвященного модернизации страны, Президент указывает на необходимость укрепления политических институтов, говоря о том, что необходимо действовать в рамках существующей конститу-

[492] Медведев Д.А. Россия, вперёд! / http://kremlin.ru/news/5413 - официальный сайт Президента РФ.

ции без кардинальных переделок политической системы . Через год, на международном политическом форуме в Ярославле, Д.А. Медведев, в дискуссии с российскими и зарубежными политологами, безусловно выступая за республиканскую форму правления, высказал глубокую убеждённость, что путь парламентской республики может привести Россию к катастрофе. Он несомненный противник введение в России парламентского варианта, и считает, что в нашей стране, необходима сильная президентская власть[494]. Стоит отметить, что такая риторика хорошо ложится на озвученный «Единой Россией» курс на консервативную модернизацию России. Что, по большому счёту, означает всестороннюю модернизацию экономической и социальной сфер, с сохранением и укреплением сложившихся политических институтов. Постепенные реформы политических институтов будут проводиться в рамках действующего конституционного поля. Планируется повышение политической культуры, развитие институтов гражданского общества, укрепление партийной системы, которая, как считает Президент, в целом сложилась. Будут совершенствоваться демократические механизмы принятия решений, свободных выборов.

Однако официальная риторика политической модернизации избегает проблемных положений сложившейся политической системы, в частности: гипертрофированность института президентства по отношению к другим органам государственной власти, разбалансированность системы разделения властей, а так же ряд других проблем, видимо останутся не неизменными.

Принципиально иную точку зрения касаемо политической модернизации России излагает в своём докладе «Многопартийная демократия и задачи политической модернизации России»[95], объединённая демократическая партия «Яблоко».

Главной цель политической модернизации России, авторы доклада видят «...возрождение прежних и создание новых механизмов влияния гражданского общества на власть»[496].

Авторы выделяют две важнейшие задачи по модернизации политической системы:

[493] Послание Президента РФ Федеральному Собранию Российской Федерации. 12.11.2009г. http://kremlin.ru/transcripts/5979.

[494] Стенограмма встречи Д.А. Медведева с ведущими российскими и зарубежными политологами, http://kremlin.ru/news/8882.

[495] Амосов М.И., Покровская О.Л., Вишневский Б.Л., Евдокимова Н.Л. Многопартийная демократия и задачи политической модернизации России. Доклад, http://www.yabloko.ru/mneniya_i_publikatsii/2010/06/07.

[496] Там же.

1. Перераспределение полномочий между органами власти, равно как и между её разными уровнями;

2. Переход от персоналистской политической модели к многопартийной состязательной системе с характерной для нее сменой правящих партий по итогам выборов.

Предполагается, что реформирование будет осуществляться поэтапно, в рамках действующей конституции по средствам её незначительных корректировок и уточнения положений с помощью федеральных конституционных законов. В рамках этого, докладчики выделяют двенадцать наиболее актуальных положений по политической модернизации. Среди них: предоставить федеральному и региональным парламентам право формирования ответственных перед ними правительств; упростить процедуру регистрации политических партий; вывести судебную систему из-под контроля органов исполнительной власти; восстановить федерализм на новой правовой основе; расширить контрольные полномочия федерального и региональных парламентов; гарантировать политический плюрализм на телевидении и т.д[497].

Каждое из этих положений подробнейшим образом разбирается в рамках доклада. Авторы, указывают на то, что эти меры не могут носить исчерпывающий характер, но, несомненно, «их реализация приведет к повышению эффективности государственной власти, постепенному снижению уровня коррупции», появится реальная политическая конкуренция. Предлагаемые реформы станут важнейшим шагом на пути превращения России в «правовое демократическое государство, где высшим приоритетом являются права и свободы человека, его здоровье и благополучие»[498].

Своё видение политической модернизации российского государство есть и у объединённого демократического движения «Солидарность». Считая, что сложившаяся политическая система является авторитарной, в ней отсутствует любого рода конкурентная среда, сменяемость власти, борьба политиков разного рода за властные посты, объединённая демократическая оппозиция попыталась предложить свой вариант развития страны в программе «300 шагов к свободе»[499]. Главной задачей политической модернизации они видят «формирование в России полноценной конкурентной политической системы, которая

[497] Амосов М.И., Покровская О.Л., Вишневский Б.Л., Евдокимова Н.Л. Многопартийная демократия и задачи политической модернизации России. Доклад, http://www.yabloko.ro /mneniya_i_pub1ikatsii/2010/06/07.

[498] Там же.

[499] 300 шагов к свободе. Политическая программа объединенной российской демократической оппозиции. http^/www.rusolidamost.ru/dokuraenty/300-shagov-k-svobode#I.

позволит гражданам самостоятельно оценивать результаты деятельности властей и принимать решение о том, какие политики достойны, представлять их во власти в дальнейшем».

Необходимо отметить, что эта программа движется в одном русле с изложенной выше концепцией партии «Яблоко», однако в некоторых местах она более радикальна. Так, например, авторы предлагают существенным образом расширить парламентские полномочия, тогда как полномочия Президента должны быть сведены к минимуму. Описанная ими политическая система будущего - парламентская республика, с правительством, формируемым и подконтрольным парламенту, и Президентом - арбитром, выполняющим минимальный набор функций как «гарант Конституции».

Наиболее последовательной и всесторонне проработанной нам видится концепция модернизации вообще и политической модернизации в частности, предлагаемая экспертами Института современного развития (ИНСОР). Это, прежде всего, две крупные работы: первая написана в 2010 г. «Россия XXI века: образ желаемого завтра»[500], вторая была опубликована не так давно «Обретение будущего. Стратегия 2012»[501].

Ближайшая задача модернизации политической системы страны, авторам видится в «перезапуске» механизмов политической конкуренции. Выделяются следующие пути решения этой задачи: восстановление политического плюрализма; введение более гибких рамок для возникновения и объединения политических партий; налаживание диалога исполнительной вертикали власти с широкими слоями населения и с оппозицией, адекватное реагирование на её критику; введение более открытого законодательного процесса; восстановление смешанной избирательной системы на федеральном уровне и др.

Идеал политической системы, описанный в работах - это «федеративная республика с сильной президентской властью и сильным двухпалатным парламентом»[502]. Баланс полномочий между Президентом и парламентом, предлагается частично выровнять путём закрепление за думой назначения членов правительства и его председателя и усилением реального парламентского контроля над деятельностью исполнительной власти.

Именно политическая воля Президента видится авторам главным двигателем модернизации политической системы, что понятно, поскольку ИНСОР фактически аффилирован с действующей исполнительной властью в лице Д.А. Медведева.

Россия XXI века: образ желаемого завтра. - М: Экон-Информ, 2010.
Обретение будущего. Стратегия2012. - М : Экон-Информ, 2011.
Россия XXI века: образ желаемого завтра. - М: Экон-Информ, 2010. - С. 36.

Безусловно, рассмотренные в статье концепции не единственные предложения по политической модернизации страны. Существуют различные подходы и интерпретации будущего политической системы России у различных политических и общественных сил. Однако они, по сути, изложены в виде тезисов и предвыборных лозунгов, ощущается их недостаточная проработанность. Проекты же, рассмотренные выше, наиболее последовательно и обоснованно рассматривают российскую политическую модернизацию.

На сегодняшний день теоретические концепты модернизации констатируют многовариантность, многолинейность модернизационных процессов. Говорится о том, что не эффективно слепо копировать западные институты, не учитывая историческую специфику, сложившиеся традиции конкретной страны. Опираясь на это положение, с точки зрения вашего покорного слуги, в России должен остаться сильный институт президентской власти, однако, дисбаланс полномочий, существующий внутри системы разделения властей должен быть устранён. Здесь, вероятно, наиболее применим французский опыт модернизации политических институтов, которая прошла во Франции в 1958 г. с принятием новой Конституции.

В этой связи, российский парламент должен получить реальное право влиять на правительство, путём вынесения ему вотума недоверия абсолютным большинством голосов. Эта мера-даст возможность формировать правительство с учётом расстановки политических сил в парламенте. Правительство должно слагать с себя полномочия перед вновь избранным парламентом.

Необходимо чётко разграничить сферы полномочий между Президентом и правительством. Следует упразднить право Президента отправлять правительство в отставку. Председатель правительства, таким образом, должен стать более значимой фигурой, способной вести самостоятельную «политическую игру».

Должно быть упразднено, так называемое, указное право Президента. Указы Президента должны носить только подзаконный характер. Это позволит сократить степень вторжения Президента в законодательную власть.

Стоит подробнее регламентировать положение о том, что Президент определяет основные направления внутренней и внешней политики страны. Это право необходимо сохранить за Президентом, уточнив, что это именно основные, т.е. стратегические направления. Тогда как премьер-министр должен определять тактику.

В рамках федерального конституционного закона «О Президенте», необходимо предельно пояснить, что означает положение «Гарант кон-

ституции», дабы Президент более не мог действовать на своё усмотрение, а руководствовался бы строгими предписаниями.

Необходимо упростить процедуру отрешения президента от должности, сделать её более реалистичной, хотя бы довести до американского варианта, чтобы Президент знал, что за совершённое им преступление последует неотвратимое наказание.

Несомненно, следует реформировать избирательное законодательство, сократить административный барьер по созданию партий, повысить политическую конкуренцию, ввести смешанную избирательную систему, вернутся к прямым выборам губернаторов, сделать выборным Совет Федерации. Необходимо реальное содействие развитию институтов гражданского общества, повышение культуры участия в выборах, а также общей политической грамотности населения. Необходимо повышение роли местного самоуправления, возвращение подлинного федерализма, ослабление вертикали власти и т.д.

Скорее всего, именно вышеизложенные положения в наибольшей степени пригодны для России, способствуют повышению политической конкуренции, формированию традиций парламентаризма, более эффективному распределению государственной власти по горизонтали и вертикали.

Конечно, на каждом из вышеуказанных положений можно остановиться гораздо подробнее и детально проработать контуры будущей политической системы, но, это требует более глубоко анализа теоретической базы и эмпирического материала, что целесообразней проводить в рамках более серьёзного научного исследования.

В целом, стоит сказать, что начатая Президентом дискуссия о всесторонней модернизации России, безусловно, несёт положительный эффект. Россия XXI века сталкивается с новыми вызовами, решать которые не приспособлена ни экономика, ни политическая система страны. Поэтому выработка стратегии модернизации политической системы носит столь важный характер. Поэтому власть должна прислушаться к общественности и научному сообществу, начав модернизацию политической системы, опираясь на сложившиеся традиции и опыт западных демократий.

Храмцов Дмитрий - магистрант Южно-Уральского государственного университета

Jramtsov *Dmitri Alexandrovich* es maestro de la Universidad Estatal de los Montes Urates del Sur

3.9. Институционализация диалога государства и гражданского общества в социально-политическом дискурсе современной России (Зайцев Александр Владимирович)

3.9. La institualizacion del dialogo entre el Estado y la sociedad civil en el discurso politico y social de Rusia contemporanea (Zaitsev Alexandr Vladimirovich)

Резюме. Рассматриваются актуальные и пока малоизученные в российской политической коммуникативистике, политической лингвистике и дискурсологии аспекты институционализации диалога государства и гражданского общества Автор указывает на необходимость разграничения таких родственных, но не тождественных понятий как институциональный (социально-политический диалог и институциональный политический дискурс.

Resumen. Se analizan aspectos de la institucionalizacion del dialogo entre el Estado y la Sociedad Civil poco explorados en la linguistica politica y en la discursologia. El autor muestra la necesidad de deslindar tales conceptos afines, pero no identicos como dialogo institucional socio-politico y discurso politico institucional

Вопросы формирования институциональных механизмов диалоговой коммуникации государства и гражданского общества базируется на теории и практике взаимодействия государства и гражданского общества как институтов и рассматривается в рамках междисциплинарных подходов в сфере политологи, социологии, социальной философии, государствоведения и права, политической лингвистики, коммуникативистики, конфликтологии, социальной психологии, культурологии, медиевистики, социального управления и так далее. Не смотря на множество публикаций, связанных с анализом различных аспектов коммуникации государства и гражданского общества, до настоящего времени остаются практически не исследованными проблемы как самого социально-политического (общественного, гражданского) диалога, так и формирования институциональных механизмов диалоговой интеракции власти и социума.

«Хотя ... о диалоге написано немало в мировой и отечественной науке, его общая природа как формы дискурсивного взаимодействия - в отношении к другим формам и в общем контексте социальной практики - изучены недостаточно. - Утверждает автор по сути дела единственного и уникального в своем роде политологического исследования о политическом диалоге и его пародиалогических формах СП. Поцелуев. - Исследователи обращают внимание на дефицит солидных работ, посвященных, в особенности, социальному (политическому) диалогу, концептуальному описанию его differentia specifica. В России парадоксальным образом к проблеме концептуализации политического диалога ближе всего подходят не столько политологи, сколько их кол-

леги из смежных отраслей знания: философы, лингвисты, социологи, медиаведы»[503]. К сказанному можно добавить, что если политический диалог пусть и недостаточно, но все-таки привлекает к себе внимание ряда современных российских исследователей, то такая разновидность институционального политического дискурса как диалог государства и гражданского общества вообще выпал из поля внимания отечественной политологии. И хотя редко какая научная работа или статья, посвященные интеракции власти и социума, обходится без упоминания (необходимости развития, совершенствования, углубления и так далее) диалога между ними, политологических исследований, специально посвященных теме диалога государства и гражданского общества, на сегодняшний день фактически не существует. Точно так же, как нет ни одного исследования российских обществоведов, посвященного проблеме институционализациии диалога государства и гражданского общества

В качестве исключения можно назвать буквально несколько работ, авторы которых, вынеся в заголовки своих статей проблему институционализации диалога государства (власти) и гражданского общества (общества)[504], но так и не вскрыли природу и содержание данного политического процесса.

В отличие от отечественной традиции, многие западноевропейские исследователи и политические практики уже давно говорят об институционализации диалоговой коммуникации власти и общества.

Поцелуев СП. Диалог и парадиалог как формы дискурсивного взаимодействия в политической практике коммуникативного общества : автореф. дис. ... д-ра полит.наук. Ростов н/Д, 2010. С. 6.

[504] Игнатьев Н.П. Институционализация диалога власти и гражданского общества в современной России: проблемы, перспективы // Ученые записки Казанского государственного университета, 2009. Серия: Гуманитарные науки. - Т. 151. Кн. 1. - С. 131-140; Асвацатурова М.А. Общественный диалог в системе институтов гражданского общества в полиэтническом регионе // Проблемы становления гражданского общества на юге России: материалы Всероссийской научно-практической конференции (15-16 апреля 2005 г.). - Ставрополь, 2005. - С. 310-316; Кулинченко А.В. О современных формах взаимодействия гражданского общества и государства (к вопросу о развитии новых форм институционализации общественного диалога в современной России) // Без темы. 2007. № 1 (3). - С. 90-98; Грязнова А.Г. Диалог между обществом и властью нуждается в современных формах институционализации // Роль государства и гражданского общества в развитии человеческого потенциала и обеспечении рационального использования природных ресурсов России. Сборник материалов. Стенограмма заседания Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации РФ 10 октября 2006 года. - С. 73-82. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ecopolicy.ru/upload/File/FCouncil.pdf (Дата обращения 24.09.2010); Мурзина И.А. Институционализация диалога власти и гражданского общества в современной России // Университетское образование: сб. статей 16-й Международной научно-практической конференции (г. Пенза, 6-7 апреля 2011 г.) / под ред. В.И. Волчихина, Р.М. Печерской. Пенза, 2011.-С. 325-327.

Об этом, к примеру, пишут авторы коллективного труда под названием «Реформа политического процесса: институционализация консультаций между государственными организациями в странах СНГ», изданного в 2002 году на английском языке в Братиславе[505]. К ним присоединяется и Н.Нахтигаль, анализируя механизмы институционализации гражданского диалога в 13 странах Европы, а также в Австралии и в Канаде[506]. Об этом же процессе говорится и в других зарубежных исследованиях и в официальных документах Евросоюза. Однако в России эта проблематика остается до настоящего времени не исследованной и не изученной. Автор данной работы и нескольких других публикаций пытается ликвидировать этот пробел в современной политической науке и политической дискурсологии[507].

Диалог, как двухстороннюю или многостороннюю субъект-субъектную коммуникацию обычно противопоставляют монологу как односторонней субъект-объектной коммуникацию. Диалог возник очень давно, в Древней Индии и в Древней Греции. Но этот диалог носил межперсональный, межличностный характер, был формой общения и был направлен на передачу информации или, как в античной философии, на совместное отыскание философской истины.

Диалогической проблематике большое внимание уделяли такие мыслители 20 столетия как М. Бубер, М. Бахтин, М. Фуко и другие. Юрген Хабермас пришел к пониманию гражданского общества, как особой сферы публичного дискурса, где проистекает диалог госу-

[505] Policy process reform: institutionalization of consultations between government institutions in the CIS count RITS. Conditions, form, practice // United Nations Development Programme. Bratislava, 2002 - 76 с

[506] Nahtigal H. Institutionalising Civil Dialogue - Overview of existing Policy measures, Sept. 2010. [Электронный ресурс]. URX:http://www.cnvos.si/UserFiles/File/Zagovornistvo/Analize/institucionalizacija%20civilnega%20dialoga.pdf.

[507] Зайцев А.В. Диалог в политической коммуникации в современной России // Вестник Бурятского государственного университета. Выпуск 14а Философия, социология, политология, культурология. - Улан-Удэ, 2010. - С. 177-182; Зайцев А.В. Структурность и полифункциональность институционального диалога в социально-политическом дискурсе власти и общества // Власть. - 2011. - № 6; Зайцев А.В. Институциональный диалог в политической коммуникации гражданского общества и власти // Актуальные вопросы философии, истории и политологии: материалы международной заочной научно-практической конференции -Часть 2 (10 марта2011 г.). - Новосибирск, 2011. - С. 82-86; Зайцев А.В. Диалог государства и гражданского общества как инструмент публичной политики: теория, практика // Диалог культур - культура диалога : материалы X юбилейной Международной научно-практической конференции. Кострома, 5-10 сентября 2011 г. / под ред. Л.Н. Ваулиной. - Кострома, 2011. - С. 136-138; Зайцев А.Б. Проблемы институционализации политического диалога государства и гражданского общества // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. - №2(18), 2011, с. 27-36.

дарства, бизнеса и гражданского общества. Но этот диалог носит не межперсональный, как «обычный» человеческий дискурс, а интерсубъективный характер. Это не общение между личностями, а взаимодействие институтов, общественных организаций, коммерческих структур и органов государственной власти. Данное понимание «диалога» носит опосредованный, метафорический, переносный характер. Это коммуникация, которая осуществляется иными способами и средствами, чем языковая диалоговая коммуникация в традиционном понимании концепта «диалог». Особой разновидностью интерсубъективного диалога является институциональный социально-политический диалог государства и гражданского общества протекающий в сфере публичной политики. Данный подход вполне корреспондируется с позицией известного отечественного социолога В.Якимца, который утверждает, что «публичная политика - это система работающих механизмов диалога государства и общества при принятии, реализации и оценке результатов социально значимых решений»[508].

В последние десять-пятнадцать лет российская власть активно занимается созданием институтов гражданского общества. Однако пока что этот процесс находится все еще на начальной стадии своего существования. Впрочем, уже сегодня происходят весьма существенные и важные изменения в институциональном дизайне гражданского общества современной России. Данная тенденция выражается в появлении и институционализации ряда новых практик интеракции общества и власти. В соответствии с концепцией автора данной работы, многие эти коммуникативные практики взаимодействия в действительности являются различными жанрами понимаемого в широком смысле диалога государства и гражданского общества.

О процессе институционализации пишут многие авторы. Так, например, ряд современных исследователей в своих работах фиксируют институционализацию процесса взаимодействия государства и гражданского общества в целом, а также институционализацию таких более конкретных форм и жанров диалоговой интеракции, как социальное партнерство, согласование интересов, общественный (гражданский) контроль, обращения граждан, общественные слушания. А М.А. Очеретина вполне справедливо отмечает, что «публичные слушания являются одним из институтов демократии участия и обсуждения, обеспе-

[505] Якимец В.Н. Состояние гражданского общества и публичной политики в субъектах Российской Федерации. Гражданский форум Ярославской области. - Ярославль, 2010.

чившощим активное взаимодействие власти и общества, их конструктивный диалог»[509].

В этом же ряду можно назвать институционализацию каких дискурсиво-диалоговых практик во взаимодействии государства и гражданского общества как переговорные процедуры, дискуссии, дебаты, а также толерантности[510], механизма обратной связи[511], связей с общественностью[512] и даже «черного PR»[513]. В связи с «институционализацией «черного PR» в политическом дискурсе постсоветской России СП. Поцелуев вполне справедливо отмечает, что «политический диалог осложняется ситуацией, когда демократические по названию институты зачастую наделены перевернутым или вывернутым наизнанку смыслом, и когда имеет дело не просто дефицит гражданского общества, но и «черный PR как институт гражданского общества». Именно этот пародоксально-пародийный социальный фон способствует пышному, расцвету пародиалогического дискурса в российской публичной политике»[514].

Важной проблемой, требующей своего разрешения в ходе исследования темы, вынесенной в заголовок данной статьи, заключается в определении соотношения институционального социально-политического диалога и институционального (политического) дискурса[515]. Дело в том, что,

[509] Очеретина М.А. Становление и развитие института публичных слушаний // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Вып. 9. Екатеринбург, 2009, с.443.

[510] Ключник И.В. Институционализация толерантности в Конституции Российской Федерации // Обеспечение прав личности и интересов государства в современном обществе; сб. тезисов Всероссийской научно-практической конференции. Муром, 17-18 декабря 2004 г. - Муром, 2004. - С. 27-28; Мясников М.А. Правовая политика и религиозная толерантность в контексте межконфессионального диалога // Правовая политика и правовая жизнь. - 2005. - .№ 2. - С. 202-211.

[511] Старцев Я. Артикулирование требований и проблема институционализации обратной связи в российской политической системе // Сравнительное конституционное обозрение. - 2007. - № 3 (60). - С. 143-149.

[512] Сидельник Э,А. Институционализация паблик рилейшенз в современном российском обществе :автореф. ... канд. социол. наук. Таганрог, 2007. 24 с; Рева Ю.В. Институционализация связей с общественностью в современном российском бизнесе // Регионология. - 2007. - № 1. - С. 264-270.

[513] Лукашев А.В., Пониделко А.В. Анатомия демократии, или Черный PR как институт гражданского общества. - СПб., 2001.

[514] [12]Поцелуев СП. Диалог и парадиалог как формы дискурсивного взаимодействия в политической практике коммуникативного общества: автореф. дис. ... д-ра полит.наук. Ростов н/Д, 2010, с. 4-5.

[515] Пескова Е.Н. Политический дискурс: проблема институционализации // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2005. № 7 (47). - С. 186-187; Карасик В.И. Структура институционального дискурса // Проблемы коммуникации: межвуз. сб. научн. тр. - Саратов, 2000. - С. 25-33; Бейлинсон Л.С. Функции институционального дискурса // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. - 2009. - № 3. - С. 142-147.

зачастую, эти понятия либо полностью отождествляются друг с другом, либо же рассматриваются чуть ли не как антиподы.

Напомню, что современной науке существует целый ряд разнообразных определений термина «дискурс». Признаками дискурса большинство лингвистов считает его текстовую сущность в сочетании с экстралингвистическими моментами, существенными для его адекватного понимания.

Для специалистов в области риторики значимыми оказываются иные признаки дискурса: его звучащий характер и отчетливо выраженная процессуальное™. Так, в «Основах риторики» А.К. Михальской находим: «звучащее слово - живую речь, произносимую в процессе развертывания речевого события, - в современной лингвистике называют дискурсом (от лат. discurro, discursum - рассказывать, излагать, но также бегать туда и сюда): второе значение латинского слова тоже входит в значение современного лингвистического термина «дискурс», который обозначает не только повествовательную, но и диалогическую речь»[516]. Семантическая многогранность термина «дискурс» привела к необходимости использования при нем атрибутивных уточнителей (монологический дискурс диалогический дискурс, разговорный дискурс, институциональный дискурс).

С позиций участников общения (социолингвистический подход) все виды дискурса распадаются на личностно-ориентированный и статусно-ориентированный дискурс. Личностно-ориентированный дискурс проявляется в бытовой сфере. Статусно-ориентированный дискурс может носить институциональный и неинституциональный характер, в зависимости от того, какие общественные институты функционируют в социуме в данный исторический промежуток времени. С точки зрения лингвистики, всякий институциональный дискурс использует определенную систему профессионально-ориентированных знаков или, другими словами обладает собственным подъязыком (специальной лексикой и фразеологией). Человек вступает в то или иное дискурсное пространство не только в определенной социальной роли (включающей или подразумевающей и фактор сферы общения или тип социального института), но и с определенными целями. Таким образом, институциональный дискурс оказывается предельно широким понятием. Выделяют политический, административный, судебный, военный, педагогический, религиозный, медицинский, деловой, рекламный, научный и другие виды дискурса. Ядром институционального дискурса является общение базовой пары участников коммуникации — учителя и

[516] Михальская А.К. Основы риторики. - М., 1996. - 416 с.

является общение базовой пары участников коммуникации - учителя и ученика, ученого и коллеги, журналиста и читателя, государства и гражданского общества и т.д.

Исследуя институциональный политический дискурс Е.И. Шейгал рассматривает степень его институциональности, субъектно-адресатные отношения, социокультурную вариативность, событийную локализацию. В своей работе автор этот исходит из широкого подхода к политическому дискурсу, так как политический дискурс представляет собой сложное многомерное образование, речевые жанры которого образуют сеть множ работающих в сфере политической лингвистики, рассматривает различные жанры институционального дискурса, которые в свою очередь распадаются на различные виды. Однако, при всей значимости такого подхода к институциональному политическому дискурсу, ни политической лингвистике, ественных пересечений[517]. Целый ряд социолингвистов и специалистов, работающих в сфере политической лингвистики, рассматривает различные жанры институционального дискурса, которые в свою очередь распадаются на различные виды. Однако, при всей значимости такого подхода к институциональному политическому дискурсу, ни политической лингвистике, ни самой политологии пока так и не удалось разграничить трактовку политического дискурса и политического (общественного, социально-политического) диалога. Более того, целый ряд исследователей политической коммуникации нередко даже отождествляют эти феномены друг с другом.

В такой позиции есть своя логика. К примеру, как и многие его современники, Ю. Хабермас в своей политической философии использует весьма многозначный и расплывчатый термин «дискурс», который в ряде случаев в его политической философии полностью совпадает диалогом. На это обстоятельство указывает целый ряд современных исследователей. «По Хабермасу, дискурс представляет собой диалог, - согласование спорных притязаний на значимостьс целью достижения согласия»[518]. А.В. Дука и вовсе полагает: «Значение термина «дискурс» в социологии и политологии в значительной степени метафорично; он определяет не межперсональный диалог, как речевое событие, а социальный диалог, происходящий посредством и через общественные институты между индивидами, группами и организациями, а также между самими социальными институтами, задействованными в этом диа-

[517] Шейгал Е.И. Семиотика политического дискурса - Волгоград, 2000. - 368 с.
[518] Русакова О.Ф., Русаков В.М. PR и дискурс: теоретико-методологический анализ. Екатеринбург, 2007. - С.64.

логе»[519]. К полному замещению диалога социально-политическим дискурсом приходят и авторы новейшего словаря-справочника по социологии дающее такое определение дискурса: «Вид речевой коммуникации, заключающийся в обсуждении, сопоставлении и обосновании различных мнений, программ и позиций взаимодействующих социальных и политических субъектов в целях выработки общего мнения, позиции социальной группы, общества, государства, т.е. консенсуса»[520].

«Диалог и дискурс в онтологическом отношении - как «близнецы-братья», - пишет Т.И. Бирина, - диалог - это дискурсивная форма речевого взаимодействия, а дискурс - это речь, помещенная в ситуацию диалога...»[521]. Еще более категорична Л.Н. Тимофеева, фактически отождествившая политический дискурс и институциональный политический диалог в условиях делиберативной демократии, существующей пока лишь как нормативная модель дискурсивного принятия политических решений (по Ю. Хабермасу).. «Термином «дискурс» в политологии называют не межперсональный, имеющий только личное значение, диалог как «речевое событие», а социальный диалог, происходящий через общественные институты между общественными и политическими акторами. - Пишет Л.Н.Тимофеева. - Политический дискурс - это обмен обоснованными позициями, взглядами в соответствии с определенными правилами, в результате чего предпринимаются действия для решения социально значимых проблем. При этом по возможности все граждане должны вовлечены в процесс обсуждения...Проще говоря, в условиях демократии политический дискурс - это метод публичного принятия решения»[522].

Вместе с тем существует диаметрально противоположная точка зрения на соотношение политического дискурса и диалога. К примеру, политический лингвист В.З. Демьянков утверждает, что «политический дискурс не нацелен на диалог»[523]. Потому, что «политический дискурс,

[519] Дука А.В. Политический дискурс оппозиции в современной России // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. - Т. 1. Вып. 1. - С. 94-95.

[520] Дискурс социально-политическийУ/Словарь-справочник по социологии/Авт.-сост. А. Акмалова, В.М. Капицын, В.К. Моклошин. - М: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2011. - С. 57.

[521] Бирина Т.И. Диалог vs дискурс // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского: Сер.: Социальные науки. № 3 (11) - Н. Новгород 2008. - С. 94-98. [Электронный ресурс]. http://www.unn.ru/'pages/e-library/vestnik/99990201_ West_soc_ 2008_3(ll)/16.pdf.

[522] Тимофеева Л.Н. Власть и оппозиция в России: проблемы политического дискурса (К «совершеннолетию» российской оппозиции) // Власть. - 2007. - № 4. - С. 3.

[523] Демьянков В.З. Политический дискурс как предмет политологической филологии // Политическая наука. Политический дискурс: История и современные исследования. - М.,2002. №3.-С.43.

чтобы быть эффективным, должен строиться в соответствии с определенными требованиями военных действий»[524].

Д.В. Шапочкин утверждает, что политический дискурс граничит и со спортивно - игровым дискурсом, где ожесточенная борьба за власть разыгрывается как спортивное состязание, как большие национальные игры, для которых важны зрелищность, определённые имиджи, формы проявления речевой агрессии. По его мнению, как и всякий другой дискурс, политический дискурс имеет полевое строение, в центре которого находятся те жанры, которые в максимальной степени соответствуют основному назначению политической коммуникации - борьбе за власть. Это парламентские дебаты, речи политических деятелей, голосование. «Общественное предназначение политического дискурса состоит в том, чтобы внушать адресатам - гражданам сообщества - необходимость «политически правильных» действий и/или оценок. - Пишет этот же исследователь. - Иначе говоря, цель политического дискурса - не описать (то есть, не референция), а убедить, пробудив в адресате намерения, дать почву для убеждения и побудить к действию. Поэтому эффективность политического дискурса можно определить относительно этой цели»[525]. Атональность, то есть состязательность политического дискурса подчеркивает и О.В. Эпштейн: «Основу политического дискурса составляет непрекращающийся диалог-поединок между партией власти и оппозицией, в котором противники время от времени нападают друг на друга, держат оборону, отражают удары и переходят в наступление». В соответствии с этим политическому дискурсу присуща «этика поединка», стратегия и тактика борьбы, победы, поражения, выигрыша и триумфа. В целом же «специфическими характеристиками агональности дискурса являются 4 признака: атональность, агрессивность, идеологичность, театральность»[526].

С точки зрения Е.И. Шейгал «театральность политического дискурса связана с тем, что одна из сторон коммуникации - народ - выполняет в ней преимущественно роль не прямого адресата, а адресата-наблюдателя, который воспринимает политические события как некое разыгрываемое для него действо». При этом политики, общаясь друг с

[524] Демьянков В.З. Политический дискурс как предмет политологической филологии // Политическая наука. Политический дискурс: История и современные исследования. - М.,2002.№3.-С41.

[525] Шапочкин Д.В. Когнитивные аспекты в политическом дискурсе [Электронный ресурс]. URL: http://www.rassian.slavica.org/printoutl 668.html.

[526] Эпштейн О.В. Семантико-прагматические и коммуникативно-функциональные категории политического дискурса // Филологические науки. Вопросы теории и практики. - Тамбов: Грамота, 2008. № 2 (2). - С. 150-156. [Электронный ресурс]. URL: http: gramota.net>articles/issn_l 997-291 1_2008_2_55.pdf, с. 154.

другом и журналистами, постоянно помнят о «зрительской аудитории» и намеренно или непроизвольно лицедействуют, «работают на публику», стараются произвести впечатление и «сорвать аплодисменты»[527]. Такой дискурс вполне можно сопоставить с парадиалогическим (псевдодиалогическим) дискурсом или даже с так называемым «монологическим диалогом». В такой интеракции «центральный субъект ведет диалог с отсутствующим партнером». Кажущая диалогичность достигается с помощью использования таких по сути дела манипулятивных приемов, как риторические вопросы, обращения и так далее[528]. Гражданскому обществу в таком политическом дискурсе отводится роль демократической декорации или молчаливого статиста, покорно одобряющего любые действия власти.

Совсем другое дело реальный диалог (политический, гражданский, социальный, межкультурный, межконфессиональный и так далее), который хотя и предполагает противоборство и состязательность, но в тоже время он подразумевает и определенное дискурсивное равенство, симметричность его субъектов, их коммуникативное взаимодействие друг с другом, которое заключается во взаимном воздействии друг на друга, партнерстве и нахождении в процессе этого дискурсивного взаимодействия взаимопонимания, консенсуса или даже компромисса. В современных условиях это еще «в большей мере это относится к институциональному диалогу в условиях становления и формирования гражданского общества, управленческие технологии были не только инструментом государства, но и инструментом воздействия общества на государство, превратились из инструмента воздействия в инструмент взаимодействия»[529]. Этим обстоятельством институциональный диалог государства и гражданского общества в современной России должен отличаться от институционального политического дискурса, являющегося более широким понятием, чем диалогическая интеракция, и включающем в себя не только равноправную диалогическую интеракцию, но и политический монолог, пропагандисткий дискурс, «черный PR», парадиалог, информационные симулякры и другие атрибуты и технологии информационной войны и манипулятивных политтехнологий.

Шейгал Е.И. Театральность политического дискурса // Единицы языка и их функционирование .межвуз. сб. трудов. Вып. 6. - Саратов, 2000. [Электронный ресурс]. URL: http://www.philology.ru/linguisticsl/sheygal-00.htm.

528 Hoffmanova J. Zwischen Dialog und Monolog // Dialoganalyse: Referate der Arbeitstagung. Tubingen, 1993. Bd. 5.S37.

529 Марущак Е.М Социально-политические технологии государственного управления как инструмент взаимодействия государства и общества // Вестник Поволжской академии государственной службы. 2009. *N°* 3 (20), с. 22.

Институциональный диалог государства и гражданского общества следует понимать как предельно широкую гражданскую коммуникацию в ее конкретных институциональных проявлениях и формах. Таких, к примеру, как общественные слушания, публичные дебаты, дискуссии, переговоры, социальное партнерство, общественный (гражданский) контроль за властью, общественные экспертизы социально значимых проектов, защита прав граждан и так далее. В целом же институциональный диалог между государством и гражданским обществом можно определить как интерсубъективное взаимодействие с целью нахождения общественного консенсуса и взаимопонимания, поиска и выявления общих интересов, транспарентного определения в процессе переговоров социальных приоритетов, позиций, согласования мнений, намерений, методов, форм и способов разрешения конфликтных ситуаций, координации обоюдных действий, корректировки сложившейся ситуации и выработки взаимоприемлемых правовых, политических и управленческих решений и мер. При этом социально-политический диалог, на взгляд автора, не стоит не отождествлять с политическим дискурсом, но и противопоставлять друг другу, понимая, что диалог и дискурс хотя и тесно взаимосвязаны между собой, но дискурс значительно более широкое понятие, чем диалог. К примеру, политический монолог хотя и является институциональным социально-политическим дискурсом, но вряд ли с точки зрения науки может рассматриваться как институциональный диалог особенно в сфере взаимодействия государства и гражданского общества.

По мнению автора, «диалог государства и гражданского общества» как таковой существует лишь номинально и является универсально-родовым понятием к конкретным его проявлениям и разновидностям или, точнее, видам диалога. Конкретными же видами диалога могут выступать общественные консультации, экспертизы, обсуждения, согласования действий, переговоры, прения сторон, споры, дискуссии, дебаты, диспуты, полемика и проч. Все они в той или иной степени субстанционально связаны с онтологизированной сущностью диалоговой коммуникации в ее амбивалентности к монологической интеракции.

Друг от друга разновидности социального (в широком смысле) диалога отличаются лишь различной степенью напряженности в сфере взаимодействия государства и гражданского общества. Чем выше степень отчуждения, непонимания, аномичности, тем острее тон диалогической коммуникации. И наоборот, чем более налажены когнитивные процедуры в сфере интеракции государства и гражданского общества, тем спокойнее и конструктивнее их коммуникация, протекающая в виде той или иной разновидности диалога. Да-

же самый острый диалог является не столько конфликтогенным фактором, столько примирительной процедурой, позволяющим его акторам лучше понять друг друга, уточнить позиции оппонента, вникнуть суть проблем, вызывающих озабоченность противоположной стороны. Такой диалог требует толерантости, определенного уровня развития политической культуры, владения основами публичной ораторики, логики и аргуметавистики. При этом, успех во многом будет зависеть от правильно избранной тактики и стратегии коммуникации, где навешивание ярлыков, оскорбление оппонентов или уход от актуальных и злободневных тем, нежелание вступать в интеракцию с теми или иными акторами, молчание, обидчивость конкретных участников публичного диалогического дискурса могут лишь обострить и без того сложную социально-политическую ситуацию в сфере взаимоотношений государства и структур гражданского общества. И наоборот, коммуникативная компетентность субъектов диалога, владение методами социальной интеракции, правильно избранная стратегия и тактики, аргументированный дискурс, открытость, уважительность к чужому мнению, умение достойно оппонировать, подмечая не только слабости, но и рациональное зерно в позиции других коммуникантов, - способны изменить ситуацию в более благоприятном и для государства и для гражданского общества направлении.

Зайцев Александр Владимирович - кандидат философских наук, докторант, доцент кафедры философии и политологии Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова.

Zaitzev Alexandr Vladimirovich es Dctor en Ciencias Filosofica (Ph. D.), Dcente de la catedra de Filosofia y Politologia de la Universidad Estatal de Kostroma de N.A Nekrasov

3.10. Политический дискурс «тандема» и механизмы публичного продвижения «тандемократии» в России (Побединский Игорь Михайлович)

ЗЛО. **El discurso politico del "tandem" y los mecanismos de la promocion pubtica de "tandemodemocracia" en Rusia** (Pobedinski Igor Mijailovich)

Резюме. Даётся анализ нового для российского политического пространства феномена «тандемного» управления государством как разновидности персоналистского политического режима. Дискурс тандема является важным элементом оценки эффективности российской «тандемократии». В работе представлены результаты анализа коммуникации внутри «тандема» в 2008-2011 гг.

Resumen. Se analiza un fenomeno nuevo para el espacio politico ruso que se le ha llamado "administracion del tandem" como una especie de regimen politico personalista. El discurso del tandem es un elemento principal para la evolution de la eficacia de la "tandemodemocracia". En el trabajo se presentan los resultados del analisis comunicativo al interior del "tandem" durante los afios 2008-2011.

На протяжении целого электорального цикла 2008-2012 гг. в России система государственного управления страной характеризуется емким словом «тандемократия»*. Две ключевые должности президента и премьер-министра страны занимают Дмитрий Медведев и Владимир Путин, и все важнейшие политические решения озвучиваются ими (хотя в процессе принятия этих решений, безусловно, участвует более существенная по количеству участников группа политических элит). Формально такое положение дел должно сохраниться и в следующие шесть лет, то есть до 2018 года.

Формирование «тандемной» власти в России, то есть разновидности «персоналистского политического режима»[530] или механизма управления государством двумя лицами в равной степени, стало возможным тогда, когда экс-президент РФ В. Путин принял решение не выставлять свою кандидатуру на пост главы страны в третий раз под-

* М.В. Ильин указывает, что слово «тандемократия» впервые в прессе было использовано Дмитрием Камышевым в статье «Тандемократия» (журнал «Власть», 10 марта 2008 г.). При этом он считает, что использование понятия «тандемократия» не совсем верно, так как следует говорить об управленческом триумвирате: президент, правительство, партия «Единая Россия». Однако с нашей точки зрения в сложившейся политической системе партия «Единая Россия» выполняет скорее вспомогательные для «тандема» функции, чем функции управления государством наравне с президентом и главой правительства. Особенно это стало очевидно после создания Объединенного народного фронта (ОНФ), призванного на замену теряющей популярность в обществе «партии власти».

[530] Рябов А.В. «Тандемократия». URL: http://www.Tegional-science.ru/2009/03/16/ryabov-tandemokratia/.

ряд. Назначив в качестве своего преемника в 2008 году Д. Медведева «национальный лидер» обеспечил себе продолжение политической карьеры и пост премьер-министра. Очевидно, что такая рокировка стала результатом договоренностей на высшем уровне: в процессе принятия этого решения важнейшую роль сыграл сам В. Путин, не пожелавший покидать публичную политику, имея достаточно высокий рейтинг общественного мнения. С вступлением В. Путина в новую должность политический вес российского правительства существенно возрос, а выработанные методы государственного управления позволили говорить о закреплении механизма «тандемной» власти или «тандемократии» в стране. Д. Медведев получил официальный статус «преемника» в обмен на существенное изменение роли института президентства в новом электоральном цикле. Если в течение 8 лет вся власть в стране была сконцентрирована в руках главы государства, то теперь В. Путин был вынужден пойти на распределение властных полномочий между президентом и главой правительства. Поэтому формально модель «тандемократии» оказалась более демократичной с точки зрения теории разделения властей.

В новых политических реалиях возникла необходимость закрепить в сознании не только россиян, но и международного сообщества идею о «тандеме» В. Путин-Д. Медведев, для чего потребовалось, во-первых, разделить их функции таким образом, чтобы о них в равной степени смогли сообщать федеральные СМИ (прежде всего, телевизионные), во-вторых, выстроить особенным образом их публичные взаимоотношения, чтобы о них также рассказывали каналы федерального телевидения. Именно федеральные телевизионные каналы, благодаря своему широкому охвату российского населения стали основным средством продвижения идеи «тандема». Основными акторами коммуникационного процесса является государство, общество и СМИ, которые выполняют роль проводника между ними. Особый интерес представляет то, как СМИ преподносят обществу процесс коммуникации на высшем государственном уровне, то есть между руководителями страны. Ведь от того, насколько эффективна эта коммуникация, зависит эффективность и своевременность принимаемых политических решений. Государство как основной коммуникатор в лице публичных политиков, а также многочисленной команды специалистов в качестве внешнегосударственных коммуникационных связей традиционно использует работу со СМИ, работу с обществом (которое получает информацию через СМИ) и работу, направленную на преодоление коммуникативных барьеров (в данном случае, например, слухов о расколе в «тандеме»).

В данной работе мы представляем результаты анализа коммуникации внутри «тандема» и того, каким образом имидж «тандема» преподносится общественному мнению, а также выступлений и высказываний Д. Медведева и В. Путина, посвященных их совместному взаимодействию по управлению государством. Оценка «тандемократии» и коммуникации внутри «тандема» с точки зрения дискурса высшего руководства страны является важным элементом осмысления данного феномена, прежде всего потому, что политические дискурсы - «это мощный властный ресурс, посредством которого государственные и общественные институты осуществляют свою самопрезентацию и легитимацию, конструируют и продвигают те или иные образы реальности, позиционируют социальных субъектов в политическом пространстве»[531].

Важной составляющей публичного продвижения идеи «тандема» стало формирования его имиджа, который с нашей точки зрения наиболее ярко проявляется в коммуникации между участниками «тандема». Положительный имидж «тандема» транслируется посредством демонстрации эффективной и своевременной коммуникации между Д. Медведевым и В. Путиным. При этом публичное общение между двумя лидерами - это явление не столь частое, особенно в последние два года (за исключением октября-ноября 2011 года - периода активной избирательной кампании в Государственную думу, когда вновь потребовалось частая демонстрация единства участников «тандема»). «В период выборов и легитимации «тандема» для Дмитрия Медведева и Владимира Путина было характерно имиджевое единство - при относительно несущественных стилистических отличиях. С завершением избирательного цикла 2007-2008 годов в публичном пространстве заработал формат их автономного и параллельного политического позиционирования. Одним из очевидных факторов, предопределивших появление этого формата, было стремление продемонстрировать политическую самостоятельность деятелей «тандема»[532], - отмечает в своем докладе директор агентства политических и экономических коммуникаций Д.Орлов, Однако такое параллельное существование характерно скорее для повседневной политики, когда каждый занимается принятием решений в рамках своих полномочий. Для этого полномочия и были распределены на первом этапе «тандемократии». Такой же метод па-

[531] Русакова О.Ф. Политическая дискурсология: актуальность исследования и теоретико-методологические основания // Известия Уральского государственного университета. Общественные науки, №61. Выпуск 6, 2008. URL: http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0061%2804_06-2008%29&xsln=showArtic1e.xslt&id=al2&doc=../content.jsp.

[532] Орлов Д. Старт выборов и эволюция тандема (аналитический доклад) URI,: http://www.iarex.ru/articles/I5442.html.

раллельного продвижения имиджа президента и премьера был выбран федеральными телеканалами с учетом формального главенства президента (ему посвящается первая часть новостного выпуска) и премьера (соответственно, вторая часть). Но, тем не менее, такой «отчет» о проделанной за день работе конструируется в единое целое. С одной стороны, в общественном сознании закрепляется идея о том, что Д. Медведев и В. Путин занимаются решением проблем россиян автономно друг от друга, что называется «в рабочем режиме». Причем один день Д. Медведев может посвятить, например, решению проблем образования, а В. Путин - военной реформе и др. С другой стороны, прослеживается взаимосвязь между принимаемыми участниками «тандема» решениями, работа одного неразрывно связывается с работой другого, механизм принятия решений отлажен. И в этом также есть характерная черта «тандема» - в слаженности механизма решения государственных проблем и появлении больших возможностей для этого. Очевидно, что двое руководителей могут принять вдвое больше решений, а значит охватить большую часть населения. Кроме того, за счет этого происходит легитимация самих политических институтов - президента и премьер-министра, которые в предыдущий период были, во-первых, неравнозначны, во-вторых, один ассоциировался с конкретным политиком, а второй был обезличен.

О пересмотре сложившейся роли институтов президента и премьер-министра страны в управлении государством (когда де-факто все ключевые полномочия были в руках у главы государства) В. Путин заявил еще до президентских выборов 2008 года в ходе итоговой пресс-конференции 14 февраля. По его словам «теперь нужно не плакать по поводу того, что прошло время работы в таком качестве, а нужно порадоваться тому, что есть возможность поработать в другом качестве»[533]. Он очертил круг обязанностей главы правительства и президента, где существенная роль отводилась именно правительству: «Это формирование бюджета, представление бюджета в парламент, отчет за этот бюджет, формирование основ денежно-кредитной политики... Это решение вопросов в социальной сфере, здравоохранении, образовании, экологии. Это создание условий для обеспечения обороноспособности и безопасности страны, проведение внешнеэкономического курса... Высшая исполнительная власть в стране - это правительство Российской Федерации во главе с председателем правительства»[534]. Кроме того, В. Путин подчеркнул, что «тандемное» управле-

[533] Владимир Путин наговорил на четыре года вперед // Коммерсантъ №25 (3842) от 15.02.2008.
[534] Там же.

ние государством будет также строиться на личных договоренностях: «Полномочий достаточно, и мы распределим с Дмитрием Анатольевичем <...> как выстроить наши личные отношения. Уверяю вас, здесь не будет никаких проблем»[535]. Таким образом, именно неформальные договоренности являются основой сложившегося политического режима[536]. При этом Д. Медведев на пресс-конференции после президентских выборов фактически заявил, что полномочия и роль обоих институтов подлежат совместному обсуждению: «Мне бы, естественно, хотелось прежде всего заняться формированием будущих контуров исполнительной власти в нашей стране... Я буду над этим работать совместно с Владимиром Владимировичем Путиным как с будущим председателем правительства» [547].

Посредством построения коммуникации между участниками «тандема» реализуется задача продвижения идеи «тандемного» управления государством в глазах народа. Основным каналом продвижения выступают средства массовой информации, подконтрольные государству. Их основная задача - донести до народных масс представление о максимальной эффективности выбранной формы управления государством. А для этого необходимо показать, насколько эффективно вступают в коммуникацию друг с другом участники «тандема». В июне 2009 года Д. Медведев дал оценку эффективности «тандемократии»: «Мы, мне кажется <...> вполне эффективно работаем: я в должности Президента, а господин Путин - в должности Председателя Правительства. Причём, надо признаться откровенно, на этот период нашей совместной работы пришёлся довольно драматический ряд событий - и в том числе тот кризис, о котором мы говорим, некоторые другие события регионального порядка. Как мне представляется, в результате такой согласованной работы, нашей с ним работы, всё-таки многие задачи нами решаются, и решаются в достаточно эффективном ключе. Ещё раз подчеркиваю, опять же не дело - самим политикам давать оценку самим себе, но мне представляется, что всё-таки это довольно эффективный механизм и работающий механизм»[538]. В ноябре 2009 года Д. Медведев продолжил размышления на тему механизма «тандемной» власти в интервью немецкому журналу «Шпигель»: «То, что

[535] Владимир Пугин наговорил на четыре года вперед // Коммерсантъ №25 (3842) от 15.02.2008.

[536] см. Рябов А.В. «Тандемократии». URL: http://www.regional-science.ru/2009/03/16/ryabov-tandemokratia/,

[537] Цит. по Граждане запутались в ветвях власти // Коммерсантъ Ха38 (3855) от 07.03.2008.

[538] Интервью центральному телевидению Китайской Народной Республики 15 июня 2009 rOflaURL: http://kremlin.ru/news/4443.

наш «тандем», как принято говорить, достаточно слаженно работает, сегодня не должно вызывать ни у кого сомнений. Несмотря на все предсказания, что вот-вот они разругаются, пока эти прогнозы, как видите, не оправдываются. Что касается личных предпочтений, то у каждого человека есть свои представления о том, чьи взгляды, стиль поведения, манера изложения материала ему ближе. Это касается и нас с Владимиром Путиным»[539]. Не изменил Д. Медведев оценку совместной работы с премьер-министром и в начале 2010 года: «Наш тандем хорошо работает. Очевидно, что, когда президент и премьер-министр понимают друг друга, это всегда лучше»[40]. При этом именно в 2010 году после некоторых критических замечаний со стороны Д. Медведева в адрес российского правительства в средствах массовой информации стала обсуждаться маловероятная версия о расколе внутри «тандема». Сам премьер-министр еще в 2009 году заявлял о своей оценке подобной критики, давая понять, что подобные выпады со стороны президента не могут стать причиной распада «тандема»: «Что же касается действий правительства, то критический взгляд на действия правительства является абсолютно нормальной вещью. Я и сам не всегда доволен тем, что делают отдельные министерства и ведомства. А в условиях кризиса сегодняшняя деятельность должна подвергаться особо внимательному и тщательному анализу. И только так мы можем находить наиболее эффективные и верные решения. Так оно было. Уверен - так /- будет и дальше»[541].

Необходимость в прямом контакте между Д. Медведевым и В. Путиным возникает, прежде всего, в кризисных ситуациях, когда особую важность приобретает оперативность и координация совместных действий. Поэтому эффективность «тандема» особенно проявляется в случае возникновения непредвиденных обстоятельств (например, военный конфликт с Грузией в 2008 году, пожары в Центральной России в 2010 году и др.). Решение же повседневных задач возможно и без непосредственного контакта президента и премьера. В кризисных ситуациях от представителей государственной власти требуется оперативная реакция на события: они должны действовать с опережением, чтобы не позволить большей части общества сделать собственные выводы о причинах происходящего. Очевидно, что понимание причин того или ино-

[539] Интервью немецкому журналу «Шпигель» 7 ноября 2009 года URL: http://kremlin.ru /news/5929.

[540] Интервью французскому журналу «Пари-матч» 25 февраля 2010 года URL: http://kremlin.ru/news/6964

[541] Интервью японскому информационному агентству «Киодо Цусин», телерадио корпорации «Эн-Эйч-Кей» и газете «Нихон кэйдзай» («Никкэй») 10 мая 2009 года URL: пп.р://правительство.рф/сюс8/4094/.

го ключевого для развития страны события, а также методов разрешения кризисной ситуации не должно быть различным в «тандеме». А чтобы транслировать единую позицию необходима оперативная коммуникация как самих участников «тандема», так и многочисленных специалистов в области PR, помощников, спичрайтеров и др., работающих с президентом и премьером. Но следует отметить и то, что, начиная с 2010 года, главным образом президент страны начал проявлять некоторую самостоятельность в оценках тех или иных событий, напрямую не затрагивающих внутреннюю политику страны. Это позволило некоторым комментаторам заговорить о наметившемся расколе «тандема», однако ключевые решения по-прежнему принимались согласованно. Резонанс вызвала, например, разная оценка событий в Ливии, данная Д. Медведевым и В. Путиным. Однако премьер своевременно подчеркнул, что такая разноголосица из уст «тандема» их обоих не удивила. «Если вас интересует, отличаются ли наши подходы с господином Медведевым к этим событиям, уверяю вас: мы очень близкие люди, и мы понимаем друг друга»[542], - подчеркнул глава правительства. Похожая ситуация произошла с оценкой, данной Д. Медведевым инициативе своего коллеги по созданию Объединенного народного фронта в 2011 году. По мнению Д. Медведева «если считать, что вот, уже всё решили, и всё будет по определенному сценарию развиваться, то тогда у нас, у нашей политической системы, нет будущего»[543]. Но в тот же день премьер успокоил общественность, сообщив, что идея Объединенного народного фронта обсуждалась с главой государства. «Мы достаточно подробно поговорили на этот счёт с Дмитрием Анатольевичем Медведевым, обсудили эти вопросы. Он поддерживает то, что мы делаем»[544], - заявил В. Путин.

Кроме того, наиболее ярко идея «тандема» продвигается за счет проведения специальных мероприятий с участием участников «тандема». Д. Медведев и В. Путин появляются вместе на крупных мероприятиях, общаются друг с другом в дружеской обстановке, что должно показывать отсутствие между ними существенных разногласий и способность приходить к единому мнению относительно того или иного вопроса, касающегося жизни россиян. Имидж существенно облегча-

[542] По итогам российско-словенских переговоров В.В.Путин и Б.Пахор провели совместную пресс-конференцию, 22 марта 2011. URL: http://premier.gov.ru/visits/world/14561/events/14568/.

[543] Выдержки из встречи с сотрудниками Всероссийской государственной телевизионной и радиовещательной компании, 12 мая 2011 года. URL: http://kremlin.ru/transcripts/l 1228.

[544] Председатель Правительства России В.В. Путин встретился в Сочи с представителями актива Общероссийского народного фронта, 12 мая 2011 года. URL: http://premier.gov.ru/events/news/15150/.

ет для аудитории процесс восприятия информации. Сами участники «тандема» каждый раз используют возможности для закрепления в сознании россиян идеи о «тандеме»: в многочисленных интервью и Д. Медведев, и В. Путин неоднократно употребляют само это слово применительно к системе государственного управления, обосновывают его целесообразность и эффективность. Одно из первых таких мероприятий состоялось спустя месяц после вступления Д. Медведева в должность президента. 11 июня 2008 президент и премьер министр с супругами поужинали с четой экс-президента Франции Жака Ширака в честь присуждения ему Государственной премии РФ за гуманитарную деятельность. В ужине приняли участие и президент, и премьер со своими супругами. Задачи таких мероприятий - продемонстрировать равнозначность участников «тандема». В конце 2010 года президент и председатель правительства совместно с главой правительства Италии С. Берлускони осмотрели новый среднемагистральный российский самолет «Сухой Суперджет 100». Федеральные СМИ особо подчеркнули, что перед этим политики приняли участие в неформальном обеде.

Подобные мероприятия стали происходить достаточно часто: в плотном графике решения государственных задач президент и премьер должны находить время для дружеских встреч, чтобы периодически подтверждать многочисленные утверждения о товарищеских отношениях друг с другом. Чаще всего рабочие встречи «тандема» плавно перетекали в неформальное общение. Но были и встречи вне рабочего графика. Так, в январе 2010 года президент проводил отпуск вместе с семьей в Сочи, а 3 января состоялась неформальная встреча с В. Путиным на горнолыжном курорте «Красная Поляна». Федеральные каналы показали кадры как Д. Медведев и В. Путин катаются на лыжах и снегоходах, беседуют с отдыхающими и общаются в кафе за чашкой чая. В феврале 2011 года Д. Медведев и В. Путин вновь катались на горных лыжах, осмотрев до этого горнолыжную базу.

К специальным мероприятиям следует отнести и съезды партии «Единая Россия», которая до последнего времени выполняла роль опоры для действующей власти. Д. Медведев принял участие в нескольких съездах партии, главой которой является премьер В. Путин. 20 ноября 2008 года Д. Медведев вместе с В. Путным встретились на X съезде «Единой России» в Москве, а год спустя на XI съезде в Санкт-Петербурге. Президент, не являясь членной партии, счел необходимым выступить на съезде партии своего напарника по «тандему». «Рассчитываю также на вашу активную поддержку действий Правительства Российской Федерации. Сейчас здесь с большим докладом выступит председатель «Единой России», Председатель Правительства Владимир Вла-

димирович Путин. Наша общая задача - не только сохранить достигнутые социальные стандарты жизни граждан, но и обеспечить условия для их дальнейшего роста»[545], - заявил ДМедведев на первом съезде.

Для демонстрации тесного взаимодействия президента и премьера Д. Медведев принимает участие в последнем в году заседании правительства. В 2008 году президент сделал ремарку о том, что высшие органы власти в стране должны быть неразделимы. «Конечно, у нас могут быть разные точки зрения на различные проблемы, но в условиях таких глобальных вызовов очень важно сохранить единство власти. И, на мой взгляд, сегодня это нам удается, и Президент Российской Федерации, и Правительство Российской Федерации, и Федеральное Собрание Российской Федерации работают, по сути, в очень консолидированном, в очень близком соприкосновении, решая те задачи, которые стоят сегодня перед нашим обществом»[546], - подчеркнул Д. Медведев. Год спустя президент уже благодарил старшего коллегу за проделанную работу в части решению проблем россиян. *«Я* хотел бы отдельно поблагодарить Председателя Правительства Владимира Владимировича Путина за ту огромную работу, которая Владимиром Владимировичем велась на протяжении этого года. Потому что без такого повышенного внимания к деятельности самых разных отраслей, без регулярных мероприятий, рутинных иногда мероприятий, мероприятий, связанных с выездом на место и решением этих очень сложных задач прямо, что называется, в поле, может быть, ситуация была бы другой»[547], - заявил Д. Медведев.

Одним из характерных примеров государственного PR, демонстрирующих населению эффективность и оперативность коммуникации внутри «тандема» стал телефонный разговор между президентом и премьером 30 июля 2010 года во время разгоревшихся в центральной России лесных пожаров. Президент здесь выступил в качестве контролирующей инстанции и человека, отдающего окончательные распоряжения, а премьер - человека, непосредственно решающего государственные и народные проблемы, находящегося в гуще событий. Разговор был показан по главным федеральным каналам, и его можно отнести к одному из самых запоминающихся приемов публичного продвижения идеи об эффективности «тандемной» власти. Президент из своего кабинета в Кремле связался с премьером, который на момент связи ока-

[545] X съезд партии «Единая Россия», 20 ноября 2008. URL: http://krem1in.ni/news/2134.
[546] Дмитрий Медведев принял участие в последнем в 2008 году заседании Правительства, 29 декабря 2008 года. URL: http://kremlin.ru/news/2674.
[547] Президент принял участие в заключительном в 2009 году заседании Правительства, 30 декабря 2009 года. URL: http://kremlin.ru/news/6551.

зался в лесу Нижегородской области в самый разгар тушения лесных пожаров. В ходе разговора[548]* Путин несколько раз просит Д. Медведева принять определенные решения, что моментально находит положительный отклик у президента. А указание президента оказать материальное содействие погорельцам оказывается уже выполненным. Такой диалог политиков заставляет поверить аудиторию в то, что руководители государств понимают друг друга с полуслова и способные в кратчайшие сроки решить любую государственную проблему.

Кроме того, коммуникация внутри «тандема» происходит посредством двусторонних встреч, когда премьер «отчитывается» перед президентом по какому-либо вопросу и совещаний с постоянными членами Совета Безопасности РФ. Уже 12 мая 2008 года состоялась рабочая встреча Д. Медведева и В. Путина, на которой последний представил главе государства структуру и состав нового правительства: «Прошу Вас их рассмотреть и, если есть необходимость, ещё раз пройтись вместе главным образом, конечно, по структуре, но и по персоналиям, потому что здесь, как Вы знаете, мы с Вами это давно обсуждаем, есть и новые имена»[549]. О совместном обсуждении состава правительства заявил и Д. Медведев: «Практически в течение двух месяцев мы с Вами в тесном взаимодействии эти вопросы рассматривали. Поэтому сейчас мы ещё раз к ним обратимся и примем все необходимые решения»[550]. В первые два года президентства Д. Медведева официальные рабочие встречи лидеров государства происходили 3-5 раз в месяц, на большинстве из которых обсуждалась социально-экономическая ситуация в стране (всего по 18 встреч в 2008 и 2009 годах). Но некоторые встречи выходили за рамки привычного обсуждения экономических вопросов. Так, встреча 10 и 13 августа 2008 года касалась первоочередных мер по оказанию помощи пострадавшим в результате грузинской агрессии жителям Южной Осетии. Единство мнения двух руководителей государства по вопросам, касающимся безопасности государственных границ и каких-либо военных операций стало важнейшим условием целесообразности «тандемократии». Реакция обоих была жесткой. На августовских встречах Д. Медведев дал распоряжение правительству заниматься последствиями конфликта. «Владимир Владимирович, мы с Вами договаривались, что правительство будет заниматься решением

[548] Пострадавшие от пожаров регионы получат в общей сложности 5 миллиардов рублей //] канал. URL: http://www.ltv.ru/news/economic/158585.
[549] Рабочая встреча с Председателем Правительства Владимиром Путиным, 12 мая 2008 года. URL: http://kremlin.ru/news/41.
[550] Там же.

проблем, связанных с преодолением последствий агрессии Грузии против Южной Осетии»[551], - заявил глава государства.

Встречи в 2009 году проходили не менее часто, чем в предыдущем. Наиболее запоминающиеся встречи прошли 12 и 14 августа в Сочи, и больше походили на специальные мероприятия по продвижение идеи «тандема». Президент и премьер не ограничились обсуждением социально-экономических вопросов: федеральные телеканалы показали и неформальную сторону коммуникации между руководителями государства. 12 августа президент и премьер прогулялись по Сочи, пообщались на набережной с отдыхающими, зашли в одно из кафе и вместе смотрели товарищеский матч сборной России с аргентинцами. Один из федеральных телеканалов особенно отметил, что после встречи руководители государства «вместе вышли на улицу и тепло попрощались»[552]. 14 августа Д. Медведев и В. Путин совершили прогулку по территории резиденции «Бочаров Ручей», спустились к морю, продолжили беседу за чашкой чая, проехались на электромобиле до физкультурно-оздоровительного комплекса, сыграли там партию в бадминтон. До аудитории доносят информацию еще и об общих интересах президента и премьера, любви к спорту и даже к собакам (на одной из августовских встреч к «тандему» присоединился ретривер Д. Медведева)

Таким образом, особую роль Д. Медведев и В. Путин отводят своим личным дружеским отношениям. С их точки зрения это является важным фактором успешной коммуникации друг с другом. Отношения, имеющие межличностный, неформальный, частный характер в политологии называют клиентскими. Суть таких отношений заключается в «неравенстве ресурсов власти и, соответственно, - социальных статусов, с одной стороны, и одновременно - наличии взаимных обязательств и множественной заинтересованности, с другой; сложной и в большей или меньшей мере жёсткой личной зависимости, с одной стороны, и межперсональной (или узкокорпоративной) солидарности, с другой»[553]. Неформальная коммуникация в «тандеме» показывает клиентарность отношений между Д. Медведевым и В. Путиным. Очевидно, что президент находится в личной зависимости от премьера, ведь именно последний дал ему возможность сделать карьеру на самом высоком уровне. На пресс-конференции в 2011 году Медведев подчерк-

[551] Начало рабочей встречи с Председателем Правительства Владимиром Путиным, 10 августа 2008 года URL: http://kremlin.ru/transcripts/1052.

[552] Д. Медведев и В. Путин в ходе рабочей встречи обсудили итоги поездки премьера в Сухум //1 канал. URL: http://www.ltv.ru/news/polit/14613.

[553] Соколова Г.В. Клиентарность как механизм политической коммуникации // II Всероссийская научная конференция Сорокинские чтения-2005. Будущее России: стратегии развития. 14—15 декабря 2005 г.

нул, что у них единое понимание стратегии развития страны. Оба подчеркивают, что «тандем» - это не только профессиональное сотрудничество двух политиков, а это совместная дружба.

Стабильность личных отношений (что является важным условием продуцирования личных договоренностей, на которых строится «тандемократия») также была оценена В. Путиным с положительной стороны как в начале 2009 гола, так и в конце: «У нас очень хорошие отношения с президентом Д.А. Медведевым. Каждый из нас занимается своей работой. У каждого есть своя ниша. Но, разумеется, на таком уровне, конечно, достаточно часто возникают вопросы, которые пересекаются между собой. Но у нас за многие годы совместной работы - за более чем 17 лет совместной работы - давно уже сложился механизм консультаций и выработки единой позиции. Всё то, о чем мы договаривались в начале совместного пути, всё реализуется сейчас и работает эффективно»[554]. На вопрос о том, каковы взаимоотношения внутри «тандема» В. Путин в декабре 2009 года ответил: «Хорошие. *Я* уже много раз говорил, мы с Дмитрием Анатольевичем знакомы многомного лет. И не просто знакомы - мы много вместе работали. Мы вместе закончили один университет, учились у одних и тех же преподавателей, которые закладывали в нас не только знания, но и отношение к жизни. Вот эти общие принципы позволяют нам эффективно работать и сегодня»[555]. Президент в свою очередь подчеркивал клиентарность отношений с премьером неоднократно. В основном Д. Медведев ссылался на совместную работу в течение долго периода жизни, а также образование, полученное в одном вузе. Постоянно называя отношения с В. Путиным товарищескими и дружескими, президент объяснял необходимость столь частых личных контактов и обсуждения государственных проблем. Не являясь в полной мере самостоятельным, Д. Медведев вынужден объяснять необходимость согласования многих решение со старшим коллегой. Наиболее понятное объяснение этому было найдено в частой демонстрации дружеских отношений и закрепления соответствующей идеи в массовом сознании. Все свои предыдущие высказывания об особых отношениях с премьер-министром Д. Медведев резюмировал в ходе пресс-конференции в мае 2011 год: «Наши отношения с моим коллегой и моим политическим партнёром Владимиром Путиным - это не просто то, что принято называть «тандемом»,

[5 4] Интервью японскому информационному агентству «Киодо Цусин», телерадио корпорации «Эн-Эйч-Кей» и газете «Нихон кэйдзай» («Никкэй»), 10 мая 2009 года. URL: пир://правительство.рф/(к>С8/4094/.

[555] Специальная программа «Разговор с Владимиром Путиным. Продолжение» 3 декабря 2009 года URL: пИр://правительство.рф/с1ос5/8412/.

это на самом деле отношения, которые длятся уже более 20 лет. Мы друг друга очень неплохо знаем и хорошо чувствуем. Мы действительно с ним единомышленники. Что бы там иногда ни говорили на эту тему, но у нас очень близкие подходы к ключевым вопросам развития страны. Но это не значит, что мы совпадаем с ним во всём, так не должно быть. Это было бы очень скучно, да и просто неправильно. Каждый человек имеет право на собственные ощущения и на собственные подходы. Но в стратегии мы близки, иначе бы мы просто не смогли работать. А если бы мы не смогли работать, то вот это политическое партнёрство бы распалось, и сегодня у нас был бы другой политический ландшафт»[556].

Ключевым вопросом, связанным с функционированием «тандемократии» в 2011 году стали выборы президента страны, назначенные на 2012 год. Вследствие того, что проблема-2012 являлась важнейшей для развития страны на ближайшие несколько лет, в «тандеме» было выработано консолидированное мнение на этот счет. Очевидно, что участники «тандема» находятся в постоянном контакте друг с другом, в том числе и для выработки стратегий поведения. Определенные государственные решения принимаются путем личного обсуждения участниками «тандема», а потом транслируются обществу. Одним из таких решений, в частности, стало решение относительно кандидатуры от действующей власти на президентских выборах 2012 года. Участники «тандема» напрямую заявляли, что фактически будущий президент России будет объявлен после того, как они «сядут и договорятся». В конце декабря 2010 года В. Путин заявил, что они с президентом договорились о принятии согласованного решения по выборам 2012 года. «Мы давно, как вы знаете, договорились с Президентом Медведевым. Во-первых, мы дружим и вместе работаем. И мы с ним решим, кто какое место займёт, и будем решать это в интересах страны. Придёт время, и мы примем согласованное решение»[557], - заявил премьер в ходе пресс-конференции в Цюрихе. В тот же день он повторил озвученный тезис в интервью Ларри Кингу: «Мы работаем в тесном контакте с Президентом Медведевым. И давно для себя решили, что мы примем согласованное решение по поводу выборов 2012 года в интересах российского

[556] Пресс-конференция Президента России, 18 мая 2011 года. URL: http://kremlin.ru/news/11259.

[557] Председатель Правительства Российской Федерации В.В. Путин провел в Цюрихе пресс-конференцию в связи с победой российской заявки на проведение чемпионата мира по футболу в 2018 году, 2 декабря 2010 года. URL: http://premier.gov.ru/events/news/13186/.

народа» . В начале 2011 года В. Путин еще несколько раз подчеркнул, что ни он, ни действующий президент не собираются принимать самостоятельных решений. Д.Медведев также неоднократно касался темы президентских выборов. Но и он не отошел от выбранной стратегии вплоть до октября 2011 года: окончательное решение еще не принято и будет зависеть от многих факторов. «Я не исключаю того, что я буду баллотироваться на новый срок, должность Президента. Решение будет принято, причём в достаточно уже короткой перспективе, потому что, как Вы правильно сказали, уже меньше года остаётся. Но это решение должно, во-первых, быть зрелым и, во-вторых, оно должно опираться на существующую социальную ситуацию, на существующий расклад политических предпочтений и, самое главное, на отношение людей.»[559], - заявил президент в апреле 2011 года.

С точки зрения политического дискурса важнейшей характеристикой российской «тандемократии» является единая стратегия описания сложившегося режима в стране, которую выработали Д. Медведев и В. Путин. Свое взаимодействие они объясняют в соответствии с этой стратегией. В частности, Д. Медведев, представляя В. Путина российскому парламенту в качестве кандидата на пост главы кабинета министров, описал совместную работу с экс-президентом следующим образом: «Л думаю, что ни у кого нет сомнений, что наш «тандем», наше сотрудничество будет только укрепляться и тем самым обеспечит нужную преемственность и в то же время развитие того курса, который был поддержан российским обществом»[560]. Так же считает и сам В.Путин: «Хочу отметить, что у нас сложился очень эффективный «тандем» с Президентом Медведевым. Мы вместе работали уже много лет, и то, как осуществляется наше взаимодействие сегодня, мне, например, очень нравится с точки зрения эффективности нашей совместной работы»[561]. В самом начале своего президентского срока в интервью информационному агентству Рейтер в июне 2008 года Д.Медведев, отвечая на вопрос о возможной продолжительности работы в «танде-

Стенограмма интервью Председателя Правительства Российской Федерации В.В. Путина ведущему американского телеканала «Си-Эн-Эн» Ларри Кингу. Интервью прошло в режиме телемоста, 2 декабря 2010 года. URL: http://premier.gov.ru /events/news/13147/.

[559] Интервью Дмитрия Медведева Центральному телевидению Китая, 12 апреля 2011 года. URL: http://kremlin.ru/news/10911.

[560] Выступление на заседании Государственной Думы при представлении Владимира Путина на должность Председателя Правительства Российской Федерации, 8 мая 2008 roflaURL: http://kremlin.ru/transcripts/18.

[561] Пресс-конференция по окончании телепрограммы «Разговор с Владимиром Путиным», 4 декабря 2008 года URL: Ьпр://правшельство.рф/(1ос5/4094/.

ме» с В. Путиным, заявил: «Я считаю, что у нас действительно здесь неплохой союз для решения тех сложнейших задач, которые стоят перед Российской Федерацией. И мы будем работать столько, сколько это потребуется для достижения тех целей, которые стоят перед нашей страной - естественно, в рамках, отведенных законом»[562]. Президент дал понять, что в течение ближайших четырех лет смена главы кабинета министров невозможна. О своем желании сохранить «тандем» он заявил напрямую в сентябре 2009 года: «Мне комфортно работать и с правительством, и с Путиным <...> Я не собираюсь этого делать [увольнять правительство]. Если доказательством полномочий президента является его желание тасовать правительство, как это делали некоторые мои коллега в 90-е годы, когда правительство менялось каждые полгода, если это признак полновластности и демократии, то это не мой выбор»[563].

Тогда же В. Путин высказал свое мнение и о целесообразности политического «тандема» в России: «Такие «тандемы» есть везде, где должность главы государства отделена от должности руководителя исполнительной власти. Там, где есть глава государства и глава правительства, там и должен быть «тандем». А если такого «тандема» в той или иной стране нет, то можно только посочувствовать. В нашей стране, действительно, сложились очень добрые отношения между президентом и председателем правительства. И это важный фактор внутриполитической стабильности в России»[564].

Таким образом, активная коммуникация между Д. Медведевым и В. Путиным в первый период «тандемократии» позволила при помощи федеральных СМИ сконструировать в общественном сознании устоявшийся положительный имидж выбранного механизма государственного управления. К окончанию очередного электорального цикла идея «тандема» закрепилась в общественном мнении, а значит, методы продвижения этой идеи можно считать эффективными. Согласно данным Левада-центра большинство россиян уверены в согласованности действий президента и премьера, то есть в «тандемном» управлении государством. Правда, число таких граждан несущественно уменьшается (с 78% в начале 2009 года до 71% в начале 2011) при почти двукратном росте уверенных в том, что внутри «тандема» будут нарастать разногласия. Характерно и мнение россиян относительно будущего прези-

[562] Интервью информационному агентству Рейтер 25 июня 2008 года URL: http://kremlin.ru/news/542.
[363] Интервью телекомпании «Си-Эн-Эн» 20 сентября 2009 года URL: http://kremlin.ru/news/5516.
[564] Там же.

дента страны. Только 27% считали, что судьба президентского кресла решится на избирательных участках, а 43% населения были уверены, что президентом станет тот, кого выберут между собой Д. Медведев и В. Путин[565]. Итогом стало оглашения ожидаемого решения: во-первых, кандидатом в президенты от «тандема» стал один его участник, во-вторых, «тандемократия» сохраняется как минимум на первый период следующего электорального цикла. Единая стратегия оценки «тандемной» власти, характерная для политического дискурса президента и премьер-министра страны, во-первых, остается неизменной с момента заявления о «тандеме»; во-вторых, основывается на особых личных отношениях внутри «тандема»; в-третьих, основывается на эффективном (с точки зрения участников «тандема») разделении полномочий между президентом и премьером, которое, в свою очередь, стало возможном благодаря особым личным отношениям.

Побединский Игорь Михайлович - кандидат политических наук, старший преподаватель кафедры теории коммуникации факультета прикладных коммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета

Pobedinsldi Igor Mijailovich es Doctor en Gencias Politicas (Ph. D), Profesor de la catedra de Teoria de Comunicacion de la Facultad de Comunicaciones Aplicadas de la Universidad Estatal de Sankt-Petersburgo

3.11. **Некоторые дискурсивные аспекты анализа права**
(Пономарёв Алексей Михайлович)

3.11. **Algunos aspectos discursivos del analisis de derecho**
(Ponomorev Alexei Mijailovich)

Резюме. Современное право, считает автор, требует в своей интерпретации поиска новых методологических подходов. Для разработки методологии, отличной от сохранившейся советской, необходим анализ распространённых в настоящее время понятий «дискурс» и «право». На этой основе делается попытка создания социально-юридической системы нового типа

Resumen. El autor considera que el derecho contemporaneo exige en su interpretation la busqueda de los nuevos enfoques metodologicos. Para elaborar la metodotogia distinta de la sovietica, que se conserva todavia, se necesita el analisis de los conceptos divulgados hoy en dia como "discurso" y "derecho". En esta base se hace un intento de crear el sistema juridico-social del nuevo tipo.

В российском правоведении всё больше признаков поиска новых методологических подходов к исследованию права. Обусловлено это не только изменением российской юридической практики, но и сис-

[565] Левада-центр. Тандем после 2012 г. URL: http://www.levada.ru/press/2011041304.html.

темным кризисом права в той исторической форме, в которой оно сложилось и развивалось в Европе за последние девять веков[566].

Вряд ли в ближайшем будущем в отечественных исследованиях права новые подходы потеснят вариации теоретического подхода, сформировавшегося в советское время; скорее мы увидим симбиоз, дополнение преобладающего подхода новыми методологическими ходами, формирующимися в иных парадигмах. Без сомнения, одним из претендентов на достойное место в этом симбиозе является дискурсологический подход к изучению социально-правовых явлений. Один из возможных вариантов такого анализа тезисно излагается в данном выступлении.

Во избежание непонимания следует сразу оговорить используемые далее трактовки понятий «дискурс» и «право».

Дискурс в рамках настоящего выступления определяется как совокупность тематически однонаправленных высказываний, организуемых в соответствии с логическими процедурами и представленных в их связанности в качестве текста (семиотической системы), как рациональная, рефлексивная коммуникация, пытающаяся удержать одновременно и предмет своей рациональности, и основания этой самой рациональности; как «... обладающий внутренним единством способ видения мира, выражаемый в самых разнообразных, не только вербальных, практиках, и как способ не только отражения мира, но и его проектирования и со-творения....»[567].

Такая трактовка дискурса в наибольшей мере тяготеет к социо-коммуникативному подходу в интерпретации дискурса, как он выделен и описан наряду с пятью другими подходами О.Ф. Русаковой[568]. Однако это не означает, что остальные интерпретирующие подходы отвергаются. Подходы в понимании дискурса «... соотносятся между собой не по принципу оппозиции и альтернативности … Их парадигмальные установки не столько конкурируют друг с другом, сколько предлагают ту или иную методологическую оптику, заставляющую фокусировать внимание на определённых аспектах и свойствах». Каждый подход к дискурсу содержит «... элементы других его теорий»[569]. Соответственно, наряду социо-коммуникативным «фокусом» обозначенная позиция требует актуализации семиотической трактовки дискурса и организацию

[566] Берман Г.Дж. Западая традиция права: эпоха формирования. - М., 1998. - С. 48-55.
[567] Миллер А.И. Национализм как теоретическая проблема (Ориентация в новой исследовательской парадигме) // Политические исследования. -1995. - № 6. - С. 55-56.
[568] Русакова О.Ф. Основные теоретико-методологические подходы к интерпретации дискурса // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. - 2007. - Вып.7.-С.20-24.
[569] Там же, с. 5-6.

«диалога» с иными методологическими позициями при решении тех или иных проблем, вопросов[570].

При обсуждении в ходе выступления правовых явлений, последние анализируются исходя из концепций, различающих «право в его сущности и явлении». При этом под сущностью права понимается принцип формального равенства **(всеобщая равная мера** социальной регуляции, свободы и справедливости), а под явлением - позитивные, т.е. официально-властно установленные «нормативные явления, имеющие законную силу принудительно-обязательного правила (нормы)». Согласно такой точке зрения закон (позитивное право) становится правовым явлением (правовым законом) «только при его соответствии сущности права (принципу формального равенства)». Если же закон, положение того или иного источника позитивного права не соответствует правовой сущности, противоречат ей, то речь идёт о неправовом, противоправном, правонарушающем законе, о противоправной норме ...»[571].

Иными словами, «... закон наделяется общеобязательностью только потому, что он выступает именно как право...»[572] (а, например, не потому, что он является официально-властным установлением). Если спроецировать на правовую онтологию сартровский анализ феноменологического подхода к решению философских вопросов, согласно которому сущее сводится в серию обнаруживающих его явлений, то в каждом законе как явлении, феномене, отсылающем к бесконечному ряду других феноменов-законов, право в качестве сущности «... управляет последовательностью своих явлений, ... [есть] логическое основание данного ряда», и в этом смысле «... есть не что иное, как связь явлений», «синтетическое единство его проявлений», «... есть не что иное, как ряд связанных между собой его проявлений»[573].

Поэтому закон, истолкованный в качестве относительного абсолюта, феномена, в качестве «кажимости», в которой право как сущность показывается и которая есть его мера, может быть интерпретирован как способ самоописания права, способ, в котором сопрягаются логическая формальность и ценностная содержательность. Иными словами, право может быть представлено как дискурсивно развёртываю-

В частности, при определении правового дискурса в его отличии от иных социальных видов дискурса: политического, морального и т.п., - особое значение приобретает употребление термина «дискурс» гак системы ограничений. - см.: там же, с. 9.

"'Основные концепции права и государства в современной России (По материалам «круглого стола» в Центре теории и истории права и государства ИГЛ РАН) // Государство и право. - 2003. - №5. - С. 6-9.

[572] Нерсесянц В.С. Философия права. - М., 1997. - С. 37.

[573] Сартр Ж-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. - М, 2009. - С. 31,33.

щийся ряд феноменов-законов. Такого рода истолкование права позволяет применить к его исследованию современную версию трансцендентализма. В частности, реализованные варианты применения этой версии в анализируемой сфере рассмотрены под названием постнеклассическая философия права в работе З.Д. Деникиной[574]. Это - трансцендентальная прагматика (К.-0. Апель, Ю. Хабермас), наряду с которой в постнеклассические философии права названым автором включён неофункционализм (Н. Луман).

С нашей точки зрения, именно трансцендентальная прагматика в качестве методологической позиции открывает возможность реализации наиболее продуктивной исследовательской программы, ориентированной на вывод и теории, и практики права из кризиса. Основными векторами реализации этой программы являются, как минимум:

- анализ социальной коммуникации, в которой реализуется право,
- изучение логической формы, в которой осуществлялось право в своём конкретно-историческом развитии,
- описание аксиологической размерности права, обеспечивающей его содержательную отграниченность от других видов актуальной социальной коммуникации и его историческую устойчивость.

Синтез этого минимума позволит, с нашей точки зрения, не только сохранить право, но и укрепить социальные условия воспроизводства социальной рациональности в её новоевропейской (модернистской) версии[575]. Последнее крайне важно с точки зрения философии права. Во-первых, рациональность является одним из существенных признаков права. Во-вторых, на протяжении всей европейской истории право является одним из «драйверов» становления и развития рациональности.

С точки зрения обеспечения желаемого синтеза в качестве его методологической основы должна быть выбрана модель трансцендентализма, сформировавшаяся в результате лингвистического поворота. Данная модель переводит «... трансцендентальный анализ ... в сферу продуктивного диалога, ... в котором всегда возможно согласие по поводу спорных притязаний на значимость», а в фокусе этого анализа оказывается «...экспликация условий возможности нетавтологического рационального мышления в структуре коммуникативных процессов»[576].

В рамках этой модели рациональность полагается производной от речевых практик, а комплекс языковых практик может трактоваться в

[574] Деникина З.Д. Неклассическая и постнеклассическая философия права. - М, 2008. - Гл.2.

[515] С учётом постмодернистской критики проекта «модерна» это положение может читаться как снятие этой критики в проекте «высокого модерна».

[576] Шуман А.Н. Трансцендентальная философия. - Мн., 2002. - С. 16-17.

качестве условия экспликации рационально мыслящего и действующего социального субъекта, объективирующего себя в функционально-дифференцированных системах. В конечном счёте, именно «лексическое оформление институтов свидетельствует об общественном признании их роли»[577].

Соответственно, открывается возможность трактовать право в качестве принципа равной меры по модели трансцендентального субъекта, объективируемого в ходе рационально организованных герменевтических и аргументационных речевых практик в юридической системе. Согласно этой трактовке в качестве принципа формальной меры право отвечает за логическую форму коммуникации в юридической сфере, приобретает статус оператора юридического дискурса. В последнем качестве право приобретает аксиологические характеристики, являясь ценностным обоснованием системы юридических норм, конкретное содержание которых есть результат аргументированного предъявления и интерпретации интересов участников рационально организованного диалога. Как результат, право приобретает статус онтологического основания нормативного согласия в обществах, основной знаковой реалией кодирования которых выступает понятие[578].

Как результат, право приобретает статус онтологического основания нормативного согласия в обществах, основной знаковой реалией кодирования которых выступает понятие - т.е., обществ европейского пула со времён античности до современности позднего модерна. Будучи схожими по типу социокультурного кода, эти общества отличаются - среди прочего, - «логикой» признания онтологического статуса права.

В качестве основных исторических типов обществ с универсально-понятийным социокультурным кодом обычно указывают на античное общество, общество европейского средневековья и Новоевропейское общество (модернистское). С точки зрения способов рефлексивного самообоснования, к которым сводится обоснование принципа права, эти общества принято назвать, соответственно, космоцентричным, теоцентричным и антропоцентричным.

Эксплицировано принцип права выражен только на зрелых стадиях Новоевропейского общества (зрелый и поздний модерн). В более ранних обществах принцип права выводится из метафизического принципа - из Абсолюта, трактуемого как Космос в античности или как Абсолютная номететическая Личность Бога в христианском средневековье. Т.е., способы обоснования права в перечисленных общест-

Валадес Д. Язык права и право языка. - М., 2008. - С. 31.
Петров М.К. Язык, знак, культура. - М., 1991. - С. 145-152.

вах могут быть объединены в один тип «дедуктивно-метафизического права».

Способы обоснования юридически оформленного нормативного согласия в этих обществах имеет ряд схожих черт с обществами именного кодирования[579]. Они сохраняют трансцендентный характер обоснования юридичности социальных отношений, что проявляется в опосредовании позитивного (человеческого) закона «естественным законом». Но в технике опосредования уже проявляются характеристики обществ с универсально-понятийным способом кодирования. Эта техника основывается на рациональной логической аргументации.

И.Б. Фан характеризует применение этих техник следующим образом. «Фактором гомогенности входящих в этот цикл эпох (античной, средневековой и, с оговорками, Ренессанса, барокко и классицизма) и господствующих в них форм культуры, является принцип риторического рационализма (принцип "общего места"). ... Гносеологическая предпосылка риторической культуры - признание познаваемым (приматом) общего перед частным. Правила риторики требуют идти от логического рода к логическому виду и от него к конкретному случаю как случайной акциденции этого вида. ... "Общее место" для ... риторического взгляда ... было чем-то абсолютно необходимым и положительно оцениваемым»[580]. «Общее место» - инструмент абстрагирования, средство упорядочивания и систематизации.

Рационалистическая риторическая установка, будучи длительной стадией дедуктивного, силлогистического мышления, проявляется как «... рубрикация, исчерпание предмета через вычленение и систематизацию его логических аспектов»[581]. Конкретность предмета, ситуации понимается как комбинация перечисляемых по пунктам их абстрактных свойств. Риторическая схема в своей зрелой форме - это систематизированный и логически упорядоченный перебор и описание возможностей, присоединение схемы к основному мотиву.

Сам же «естественный закон» трактуется в Античности как космический закон, а в средневековой Европе - как установление номотетической Божественной Личности. Субъектный характер утверждения «естественного права» в христианском учении о праве может в исторической перспективе оцениваться как предпосылка субъектности права в качестве трансцендентального принципа, т.е. сводимого к трансцендентальному субъекту. Трансцендентальный субъект, в свою очередь,

[579] Об обществах именного кодирования см.: Петров МК. Указ. соч., с. 97-113.
[580] Фан И.Б. От героя до статиста: метаморфозы западноевропейского гражданина. - Екатеринбург, 2006. - С. 85-87.
[581] Там же, с. 87-88.

может трактоваться как «субъект логический; логическая форма, определяющая направленность потока синтетического умозаключения; форма любого интеллектуального опосредования»[582], без чего невозможно раскрытие включённого в него суждения. Соответственно, античное и христианско-средневековое понимание природы права могут пониматься как исторические этапы перехода от мифологически трактуемого закона как данного извне объекта сознания к понятийно утверждаемому правовому закону как одной из собственных форм активного сознания[583], его самоданность, данность самому себе.

Ситуация меняется при переходе к модернистскому обществу в Новое время. Развитие европейского общества после эпохи Возрождения характеризуется вытеснением позиции Абсолюта при его - общества, - рефлексивном самообосновании. Для политико-правовой мысли такое изменение означает поиск иных, не дедуктивно-метафизических способов обоснования права.

В рамках данного раздела будет достаточно выделить два исторических этапа не дедуктивно-метафизического обоснования права. Более ранний период можно обозначить как морально-политический, более поздний - как трансцендентальный. Первый из этих периодов предлагается рассматривать как переходный от метафизического к трансцендентальному способу обоснования права. Переходный характер проявляется в обосновании права из внешнего для него принципа. В обществе раннего модерна - это мораль, которая в силу её антропоразмерности, антропоцентричности не может претендовать на статус трансцендентной абсолютности. В этот же период закладываются основания обоснования права из политического как сферы универсальности. При переходе к зрелому модерну, когда ядро политической системы займёт государство, это направление в качестве одного из «побегов» даст юридический позитивизм как осмысление юридико-государственных практик. Второй период - это период самообоснования права по модели трансцендентального субъекта, развёртывания модернистских юридически оформленных нормативных систем на принципе права как имманентного им. Следует указать, что этот тип обоснования права не является единственным в данный период. Одновременно формируется и развивается юридический позитивизм, предпринимаются попытки обоснования права исходя из иных философских

[582] Шуман А.Н. Указ. соч., с. 39.

[583] Природа этого сознания описывается в различных парадигмах по-разному. Оно может быть охарактеризовано как общественное, как дивидуалыюе, как коммуникативное, как абсолютных дух, тотальность … В контексте данной работы важен его надындивидуальный характер, что раскрывается в последующем изложении через категорию <арансиендентальный субъект».

позиций и даже исходя из методологических посылок частных наук - например, психологии, социологии.

Результатом развёртывания принципа права стала возможность создания социально-юридической системы нового типа, которая может быть обозначена как правовая. Новизна заключается в трёх принципиальных моментах. Первый момент — эта система автономна, принцип её самоорганизации и функционирования не редуцируем к внешним (политическим, экономическим, морально-этическим, религиозным и т.п.) принципам и требованиям. Второй - эта система опирается на собственный имманентный ей принцип - право как формальная равная мера. Третий - она является дискурсивно-сконструированной.

Первый момент является результатом функциональной отдифференциации правовой социально-юридической системы от других систем. Второй момент также связан с общей логикой развития новоевропейского (модернистского) общества. Развитие этого общества может быть реконструировано через понятия «рационализация» и «автономизация» социальных систем большой размерности. Процесс был положен автономизацией и рационализацией тех видов деятельности, которые в их совокупности описываются терминами «экономика» и «политика». Причинно-следственные взаимосвязи этого процесса, как и перехода от средневекового общества к новоевропейскому, являются одной из дискутируемых тем в обществоведении. В рамках выступления достаточно признания комплексной детерминации этих процессов, взаимоусиления изменений, происходящих в различных сферах общественной жизни[517].

Возрастание автономности и ускорение «разбегания» обеих систем разорвало предыдущий тип общества, уничтожило его, открыв пространство для нового типа социетальности и личности. Новое общество для понимания себя, для самоописания и самоконструирования нуждалось в новом базовом внутреннем различении. Таковым стало различие, с одной стороны, государства - точнее, политического, - и, с другой стороны, общества. Последнее в этом противопоставлении нередко выражалось через понятие «гражданского общества», трактуемого как сфера возможностей « ... не имея власти, и не имея дела с властями»[51] реализовывать частные интересы личности. Усиливающаяся

[517] Влияние этих процессов на автономизацию и рационализацию правовой социально-юридической системы, история этого процесса достаточно подробно проанализированы в монографии: Бусова Н.А. Модернизация, рациональность и право. - Харьков, 2004.

[518] Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. - М, 1995. - С. 83.

автономизация обеих сфер в ситуации секуляризации сопровождалась актуализацией морально-политического дискурса.

Дальнейшее развитие описанных процессов вело к ослаблению морального контроля над механизмами властвования. В политической сфере начинают действовать имманентные ей принципы эффективности. Их действие создаёт запрос на инструменты контроля над публичной властью и измерения политического действия. В силу того, что политическая сфера в качестве абстрактного всеобщего интереса, в качестве сферы универсальности становится формальной, инструмент исчисления размерности политической сферы должен быть изоморфен ей, должен быть таким же формализмом, обладающим универсальной природой.

Другими словами, юридическая система как ключевой элемент социального контроля в условиях обезличенной письменной коммуникации с неизбежностью должна была приобретать таковые характеристики. Механизмом, который обеспечил этой системе востребованные свойства, стало формирование и развитие правового дискурса. Право как принцип равной меры выступило в качестве предметной ценности организации дискурса. А оформление дискурсивности юридических отношений шло по общей модели рационализации и автономизации социальных систем, отрефлексированной философией в категории «трансцендентальный субъект».

Говоря о дискурсивности общества модерна, его систем следует учитывать следующие характеристики дискурса. Одним из аспектов трактовки дискурса является его трактовка как рефлексивной формы коммуникации, эксплицирующей рациональность[519]. Таким образом трактуемая дискурсивность есть механизм организации современных социальных систем. Право как принцип универсальной «равной меры» есть универсальное «социальное исчисление» таких автономных систем, является их взаимным отражением друг на друга. Соответственно, чтобы быть представленной и в коммуникации, и в общественном сознании любая социальная система должна быть дискурсивно «исчислена» правовым образом.

Следует также учитывать, что «... смысл дискурсивного выражения создаётся через интерпретацию отдельных составляющих его фрагментов, но к ней отнюдь не сводится. Существенное значение имеет также их специфическая связь. Именно благодаря специфике связи, т.е. типу синтеза, дискурс становится семантической системой и обретает свою действительность в качестве конкретного выражения

"[9] Бусова Н.А. Указ. соч, с. 91.

того или иного смысла. Такую синтезирующую роль играют не только связи непосредственно внутри самого дискурса, но также и внешние связи дискурса с его окружением, т.е. контекст»[520]. Эти контексты могут быть классифицированы, в частности, на специализационный и диспозиционный. В первом случае речь идёт о тематической специализации, во втором - об опосредованном отношении к субъекту дискурса и отношении к самому дискурсу. Т.е., речь идёт о том, что в контекстное поле помещены в качестве проникающих друг в друга и сам дискурс, и «ментальный субъект» - некоторое актуализированное сознание[521].

Специализированный контекст позволяет трактовать дискурс как совокупность тематически однонаправленных рассуждений, а его отношение к самому себе - как тематизированное самоописание. Если тематизацию дискурса представить в виде ценности (значимости), то последнюю удаётся ввести в дискурс как его оператор, а генерализованным кодам социальных систем приписать аксиологическую размерность.

Следует также уточнить, что «ментальный субъект» в этой ситуации не может пониматься как психологический субъект или как индивид. На это обращает в полемике с К.О. Аппелем Ю. Хабермас. Вместо рефлексии индивида, соотносящего себя с сообществом, он предлагает более сильную, по его мнению, онтологическую посылку: «Место этой рефлексии теперь занимает встроенный в коммуникативное действие пласт, соединяющий дискурс и действие ... *На самом деле дискурс никогда не будет очищен от* неясных мотивов и факторов принуждения к действию»[522].

В качестве дискурсивное™ - третий принципиальный момент новизны правовой социально-юридической системы, - она получает способность, во-первых, выступать инструментом контроля и измерения значимых в политическом пространстве действий, событий. Право придаёт одномерной политической сфере размерность, вносит в него мерные отметки, тем самым делая её измеримой, подверженной социальному контролю. Во-вторых, благодаря перечисленным свойствам - абстрактность, формальность, дискурсивность - правовая социально-юридическая система приобретает функцию социального медиума во взаимодействии самоописывающихся систем; она приобретает свойство восприниматься как «своё чужое» в их внутренней коммуникации.

[520] Карпов А.О. Дискурс: классификация контекстов // Вопросы философии. - 2008ю. - № 2 - С. 74.
[521] Там же. - С. 75. В анализируемом случае «ментальный субъект» понимается как логический субъект, т.е. как актуализированное трансцендентальное сознание.
[522] Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. - М.:, 2003. - С. 333.

Способность к перекодировке правовая социально-юридическая система приобретает через «воплощение» права в юридических нормах по ценностно-нормативной модели. Тем самым она приобретает способность проводить частные социальные интересы в сферу политического; образно говоря, она приобретает способность кодировать их в информационном коде, понятном политической системе.

Исходя из всего сказанного, «правовой дискурс» в контексте выступления может быть определён как совокупность тематически однонаправленных высказываний, кодируемых различением «правовое/неправовое», содержанием которых являются отношения с характеристикой «обладающие свойством юридичности». Эти высказывания строятся по модели логических определений, высказываний и суждений, а система в целом способна рефлексировать основания дискурсивных высказываний. Рефлексия осуществляется в форме операционализации понятия «права» в метатеории, каковой - с нашей точки зрения, - выступает содержательный анализ категории «трансцендентальный субъект». В силу последнего обстоятельства этап функционирования права на дискурсивной основе может быть обозначен как трансцендентальный.

Пономарёв Алексей Михайлович - кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права УрО РАН (Удмуртский филиал)

Ponomoriov Alexei Mijailovich es Doctor en Ciencias Filosoficas (Ph. D). Investigador Mayor del Instituto de Filosofia y Derecho del Departamento de los Montes Urales de la Academia de las Ciencias Rusa (filial de la Republica de Udmurtia)

3.12, **Пенитенциарный** дискурс в **России** (Евсеев Иван Валентинович)

3.12. **Discurso penitenciario en Rusia** (Evseev Ivan Valentinovich)

Резюме. Рассматривается вопрос о направлении развития уголовно-исполнительной системы России до 1917г. Автор делает акцент на тот факт, что система развивалась в русле карательного направления, стремясь наказать осужденного трудом, но не исправить его. Поворот к пенитенциарному направлению осуществлялся медленно и не последовательно.

Resumen. EI autor analiza el problema de la direction en el desarrollo del sistema correccional-penal de Rusia antes del afto 1917. Se subraya que el sistema se desarrollaba en el cauce de la direction punitiva, tratando de castigar al reo con el trabajo, pero no reeducarlo. El viraje a la direction penitenciaria se realiza lenta, pero no consecuentemente.

Исследователи уголовно-исполнительной системы России пока не пришли к единому мнению, что считать пенитенциарным, а что считать карательным элементом системы. Так же отмечается тенденция считать пенитенциарным направлением привлечение осужденных к тяжелому ручному труду. Некоторые утверждают, что пенитенциарная система появилась еще при Иване Грозном, когда виновных пытали, содержали в земляных срубах и т.д.

Но если обратиться к содержанию пенитенциарного направления и его сущность соотнести с Российской действительность, то можно сделать вывод была ли система России пенитенциарной.

На начальном этапе пенитенциарного воздействия, как считали исследователи, осужденных необходимо содержать в тюрьмах, где есть одиночные изолированные помещения - камеры, которые способствуют раскаянию. В этих учреждениях особый режим содержания, и ввиду этого осужденные во многом находятся в изоляции друг от друга, они лишены возможности влиять друг на друга, т. е. лишены возможности передавать преступный опыт. Все свободное время заключенных должно быть занято обучением и воспитательными мероприятиями, имеющими четкое социальное направление, которое должно включать возобновление родственных связей и помощь со стороны родственников в процессе перевоспитания.

За период отбывания наказания у осужденного при помощи пенитенциарных мер формируются навыки трудовой деятельности, востребованной в социуме, что позволяет ему найти свое место в обществе, а укрепленные родственные связи закрепляют полученный результат.

При выходе на свободу пенитенциарное воздействие не прекращается: специальные органы помогают гражданину после отбытия наказания в виде лишения свободы устроиться на работу, получить жилье, восстановить отношения с родственниками и т.д.

В целом можно указать, что под пенитенциарной системой понимается совокупность мер государственного воздействия и мер по организации и функционированию исправительных учреждений. При этом деятельность учреждений сфокусирована на точном и неуклонном исполнении наказания ради ограждения общества от преступников и ориентирована на перевоспитание на основе комплекса мер, направленных на снижение риска для общества после их освобождения и приучение оступившихся граждан жить в обществе согласно законам. Из всего сказанного можно выделить основную цель этого воздействия - перевоспитание преступника при использовании соответствующих методов и способов, которые направлены на возвращение в общество гражданина после отбытия наказания.

Основные принципы пенитенциарного воздействия сформировались еще в конце XVIII в. в Англии, в их число включались такие ключевые принципы, как:

- исправление и социальная реабилитация в условиях тюремного заключения путем изменения поведения заключенного;
- дифференциация осужденных с учетом тяжести совершенных ими преступлений, возраста, криминальных наклонностей, а также применяемых в отношении их исправительно-воспитательных методов;
- индивидуализация исполнения наказания в зависимости от особенностей поведения конкретного заключенного с возможностью сокращения определенного приговором или административным распоряжением срока или досрочного освобождения от дальнейшего отбывания наказания;
- привлечение к труду как один из главных элементов ресоциализации осужденного, причем труд должен выступать мерой смягчения наказания и обретения профессиональных навыков, необходимых после освобождения;
- обязательность постпенитенциарного контроля за поведением освобожденного из мест заключения лица, а также оказание ему в первое время реадаптационной поддержки[523].

В России же осужденного закрывали в тюрьму или острог без всякого пенитенциарного воздействия. Основными учреждениями испол-

Представленные взгляды нашли свое отражение в книге Дж. Говардона «Состояние тюрем в Англии и Уэльсе» (1777 г.) и оформленные парламентским актом «О пенитенциарных учреждениях». См. Кузьмин К.В., Сутырин Б. А. История социальной работы за рубежом и в России (с древности до начала XX в.). - Екатеринбург, 2003. - С. 334-336.

нения наказания в царской России считались: тюрьмы, остроги, арестантские комнаты и т.д.

Рассмотрим эти учреждения и быт в них на протяжении веков и сделаем вывод можно - ли их назвать пенитенциарными, а систему пенитенциарной по сущности?

Заключение осужденного в земляную тюрьму, а также в тесные тюремные «чуланы» считалось самым суровым наказанием в России. Один из указов об упорствующем раскольнике гласил: «Бить кнутом нещадно и сослать в Соловецкий монастырь в земляную тюрьму для покаяния, и быть ему там до кончины жизни его неисходно»[524]. Земляные тюрьмы представляли собой глубокие ямы, где стены представлялись в виде сруба из бревен, и здесь же размещалось отхожее место для нечистот. Похожими по своему устройству были заводские земляные тюрьмы. Они обкладывались изнутри и по дну кирпичом или камнем, а потолки представлялись кирпичными сводами. Именно в потолке было отверстие, через которое для заключенных опускали еду. И это отверстие было источником света, которое открывалось на момент приема пищи. Над тюрьмой как правило располагалась башня, как на Кыштымском заводе. Узник жил в яме на гнилой соломе в полной темноте, одолеваемый полчищами паразитов и крыс и вечной темноте и сырости и воспитательную работу с ним вели, так как он находился в кромешной темноте.

Если узникам земляных тюрем больше всего досаждали вши, крысы, холод и сырость, то сидевшие в «уединенной тюрьме» монастыря - каменных «чуланах» вдоль внутренних стен, страдали от тесноты: ни встать, ни лечь, ни вытянуть ноги они не могли. В среднем величина каменного мешка была 2,15 на 2,2 метра. Окна камер были очень узки и почти не пропускали света, воздуха и находились они под потолком.

Монастырские тюрьмы считались самыми суровыми. В XVIII в. существовало несколько категорий колодников, которых отсылали в монастырь. Это были расстриженные священники и монахи, нераскаявшиеся старообрядцы («раскольники»), отпавшие от православия миряне, богохульники (среди них было немало сумасшедших), убийцы, приговоренные не просто к тюремному заключению, но и к покаянию и смирению в тяжелых монастырских работах, и, наконец, политические преступники.

[524] См. Иванов А.И..Соловецкая монастырская тюрьма. Соловки, 1927. Описанию Соловецкой тюрьмы посвящены следующие работы: М. Колчин Ссыльные и заточенные в Соловецком остроге в XVI-XIX в. - М., 1908; В.И. Немирович-Данченко. Соловки. - СПб., 1875; А.С. Пругавин. В казематах. - СПб., 1909; М.Н. Гернет. История царской тюрьмы, т. 1-5.-М, 1951-1956; Д. Венедиктов. Палачи в рясах. - М., 1923.

Наряду с монастырскими тюрьмами существовали и государственные учреждения изоляции и содержания преступников. К таким можно отнести: гауптвахты, «колодничьи палаты», остроги и тюрьмы.

Гауптвахта представлялась довольно простым сооружением. Изнутри она выглядела примерно так. Деревянная казарма без внутренних перегородок, в ней на голых нарах спали заключенные. Дверь была одна и была она довольно массивной. Она запиралась снаружи двумя засовами на навесном замке. Сооружение отапливалась каменными печами, которых как правило было две. Но были случае, когда печей не было и такое сооружение называли «холодной». В некоторых крепостях Южного Урала были остроги, где вместо одной большой казармы стояли несколько изб поменьше, внутри каждой находились одна-две камеры - «колодничьи палаты». Именно в этих палатах могли содержаться арестованные из числа военных, горожан или степняков. Местные судебные и административно-полицейские учреждения имели, как правило, свои или совместные тюремные и арестантские заведения: «колодничьи избы» и «палаты», «чуланы»[525].

В губернском городе находилась центральная тюрьма - острог. Сохранилось одно описание типичного центрально острога сделанное еще в середине 1770 гг.. Именно из таких острогах (централов в будущем) во все стороны расходились этапные тракты. Внутренняя часть строения была разделена внутренними стенами на несколько секторов, внутри которых стояли по четыре восемь изб, в каждой из них была одна общая камера на 25-30 человек. Всего же острог был рассчитан на 800 заключенных. На сектора острог делился для того, чтобы изолировать подследственных от осужденных и ссыльных, мужчин от женщин. В других тюрьмах такое деление соблюдалось не так тщательно, и часто разные категории заключенных, а также мужчины и женщины жили вместе, о чем мы узнаем из документов о доносах и драках в тюрьме с участием женщин и даже детей.

Администрации учреждений занималась только охраной. Жизнь осужденных в нутрии тюрьмы регламентировалось законами старосты, который отвечал пред администрацией за порядок и обеспечение заключенных. Воспитательная работа сводилась к проповедям и службам местных священников, которые иногда посещали остроги и тюрьмы, но это было скорее исключением, чем правилом.

В 1775 г. губернаторы получили предписание помимо тюремного замка организовать «работные» дома для содержания неимущих в доб-

[525] Сизиков М.И. История государства и права России с конца XVII до начала XIX века - М., 199S.-С.25

ровольном и принудительном порядке для прокормления . Тогда же появились и «смирительные» дома для лиц, ведущих недостойный образ жизни - пьяниц, проституток, бродяг и т.п. (в т.ч. и для несовершеннолетних). Законом 1775 г. предусматривались также телесные наказания заключенных за нарушение установленных в месте заключения правил.

Ссылка на каторгу, как установленную законом меру наказания, впервые в России стали применять при Петре I[527]. Каторжан использовали в качестве гребцов на галерах, отправляли в рудники, солеварни, на фабрики и заводы, использовали на строительство гаваней, крепостей (на Южном Урале они участвовали в постройке крепостей Яицкой линии). Нехватка рабочей силы и тяжесть работы на горных уральских заводах способствовали широкому применению принудительного труда. Практически на каждом казенном заводе имелась своя заводская тюрьма. Так как в основном строились преимущественно частные заводы, то и тюрьмы были частными. Заводы строились в лесистых районах, на небольших речках недалеко от месторождений руд и это определяло, что местная власть не всегда знала о существовании таких тюрьм. Охрана таких тюрьм была представлена из работников завода. Это было связано с тем, что численность охраны была невелика и ее функции частично перекладывались на вольных мастеровых. Инструкция управляющего уральскими казенными заводами Видима Геннина обязывала кузнецов одновременно, и работать, и сторожить арестантов, которых приводили в кузницу для работы. Исполнять функции сторожей рабочим навязали «за скудостью» солдат. В случае бегства арестанта рабочему угрожала каторжная работа. «А ежели, которой кузнец, - говорилось в инструкции, - от своего горна арестанта поте-

[326] Яковлев СП. Вопросы трудоиспользования заключенных по Своду учреждений и уставов содержащихся под стражею 1890 года // Сборник научных статей преподавателей и аспирантов. Выпуск XV. - Ч. 2. - Чебоксары: Салика, 2001. - С. 318-323.

[527] Максимович полагает, что название их происходит от венецианских катарг, или галер (суда в три ряда весел - triremis), и перенесено к нам Петром Великим после путешествия по Европе, так как в его журнале («Отечественные записки» 1848 г., №4) говорится: «Как приедет корабль или катарга»; но что такое название было известно ранее путешествия Петра, это видно из приведенного выше предложения Винниуса и из памятников более ранних. Ср. Сергеевский. Слово «катарга», во всяком случае, тождественно со словом «галера», и в указах оба выражения употреблялись безразлично. Из указаний Елагина «История русского флота» (приведены у Филиппова), видно, что первая 32-весельная галера была заказана в Голландии и доставлена в Архангельск в 1695 г., что первые преступники, употреблявшиесз на галерные работы, были стрельцы, после стрелецкого бунта 1698 г., которые отбывали службу на галерах «Периная тягота» и «Заячий бег» во время плавания в Керчи.

ряет, то ему быть самому каторжной работе, покамест тот арестант сыскан будет».

Само же помещение заводской тюрьмы казенного завода, было не типичным для заводских тюрьмы имения Демидовых. Демидовы как правило старались спрятать тюрьму под землей и это сооружение представляло собой широко распространенную в то время земляную тюрьму.

Иногда тюрьмой становился и сам рудник, в котором каторжане и жили и работали. На Кыштымском заводе сохранилась такая тюрьма.

В государственных тюрьмах осужденные жили более свободнее. Днем заключенным разрешалось гулять по тюремному двору. Часть из них, скованные общей цепью («на связке») и под охраной солдат, могли покидать острог для сбора милостыни «Христа ради». Арестанты «на связке» встречались на улицах каждого русского города, сбор милостыни был видом заработка, причем приносил немала. Зрелище заунывно поющих колодников оставляло тяжелое впечатление у прохожих. В указе Сената 1736 г. с упреком говорится, что арестанты «отпускаются на связке для прошения милостыни, без одежды, в одних верхних рубахах, а другие пытаны, прикрывая одни спины кровавыми рубашками, а у иных от ветхости рубах и раны битые видны»[528]. Выставлять раны и язвы напоказ было одним из приемов профессионального нищенства. Вернувшись в острог, арестанты делили милостыню на всех колодников. В тюрьмах существовала своя организация во главе с выборным старостой - типичный для преступного мира «общак». Старосты ведали «общаком», получали и распределяли передачи. Тюремное начальство делало им всевозможные поблажки, сговор («стачка») между тюремными сторожами и тогдашними «авторитетами» был делом обычным.

Допускались и случаи когда во двор тюрьмы допускались торговцы вразнос, у них арестанты покупали еду, одежду, из под полы - водку. Весь день тюрьма была открыта для посетителей. Родственники и знакомые приносили еду, одежду, лекарства. Женщины варили тут же тюремным сидельцам еду, стирали им белье. На ночь железные двери тюрьмы тщательно запирали, а снаружи выставляли охрану. За попытки побега, нарушения режима, оскорбление стражи следовали телесные наказания кнутом, плетьми, батогами. В случае поимки беглеца проводилось расследование по выяснению личности беглеца. Чтобы запутать следователей беглецы называли себя Иванами без родовой принадлежности, что позволяло скрыть место, откуда был совершен побег. В силу этого обстоятельства бежавших называли «БЕЗРОДНОВЫ».

[528] Таганцев Н.С. Уголовное право. - Ч. 2. - М., 2003. - С. 221.

Побеги не были редкостью при таком достаточно свободном режиме. У преступников было немало способов бежать. Несмотря на неизбежное расследование с пытками и суровое наказание соучастников побега, сговор преступников и охраны был делом обычным. Нередко солдаты охраны, получив деньги и боясь наказания за «слабое смотрение», бежали вместе с преступниками. Е. И. Пугачев на допросе в 1774 г. рассказывал, что он с сообщником бежал из Казанской тюрьмы благодаря тому, что «в остроге из караульных приметили мы в одном солдате малороссиянине наклонность к неудовольствию в его жизни, то при случае сказали ему о нашем намерении, а солдат и согласился. И все трое начали отыскивать удобный случай, дабы из острога бежать». Это им вскоре и удалось, когда они вышли из острога под охраной солдата сообщника якобы собирать милостыню.

Для предотвращения побегов и наказания провинившихся использовали различные оковы - цепи, кандалы, стулья, рогатки, колодки[529]. Чаще всего арестантов заковывали в колодки. «Колодка», или «колода», представляла собой две половинки дубового обрубка длиной до аршина с вырезанным в них овальным отверстием для ноги. Обе половинки замыкали замком или заклепывали с помощью штырей. Передвигаться в колодках было трудно, и люди в них «непрестанно падали и ушибались».

Цепные оковы - это кованая железная цепь с двумя широкими, размыкающимися браслетами на концах. Были цепи трех основных видов: для рук, для ног и для руки, ноги и шеи одновременно. Существовали «цепи», которые закрепляли на металлическом поясе вокруг талии преступника. В 1774 г. любопытствующие из дворян видели Пугачева в симбирской тюрьме «скованного по рукам и ногам железами, а сверх того около поясницы его положен был железный обруч с железной же цепью, которая вверху прибита была в стену». Из других источников известно, что один конец цепи вбивался в стену, лавку или в пол, а на другом конце укреплялся ошейник, ножной браслет или железный пояс с запирающимся на ключ навесным «цепным замком». Такая цепь называлась «настенной», а жизнь заключенного в таком положении называлась «цепным содержанием». Пугачева в московском Монетном дворе содержали так же, как и в Симбирске: «Злодей посажен в уготованное для его весьма надежное место на Манетном дворе, где сверх того, что он в ручных и ножных кандалах, прикован к стене». Кроме того, Пугачев сидел за специальной решеткой. Она ныне хранится в Государственном историческом музее в Москве.

[19]ГернетМН. История царской тюрьмы /М.Н. Гернет.-Т. 1.-М, 1941-С. 74.

Индивидуальные кандалы, в отличие от общих цепей, которые закрывались замками, были «замочные» и «глухие», которые кузнецы заклепывали наглухо. Упоминаются два вида оков: «тесные железа» и «готовые железа». Различие оков - в их индивидуальной подгонке к рукам и ногам колодника. Тесные делали для того, чтобы суровее наказать арестанта за непослушание, причинить ему боль, страдания. Освобождение от тесных оков нужно понимать как льготу. «Тесные железа» имели и другие названия: «твердые кандалы», «крепкие кандалы».

В 1830-е гг. тяжелые неудобные казенные кандалы начинают заменятся на облегченные «гаазовские», изобретенные доктором Федором Гаазом[530]. Их вес не превышал трех фунтов, они не стесняли арестантов при движении, не натирали рук.

Наряду с кандалами самым распространенным «противопобеговым устройством» для каторжан являлись индивидуальные цепи, которые в отличие от общих цепей, закрывались замками. Ни узость - «теснота» кандалов, ни их вес не регламентировались. Так, в 1827 г. один разбойник носил оковы весом 2 пуда 30 фунтов (44 килограмма). Кроме веса важным считалось и число звеньев цепи, соединявшей браслеты. Дело в том, что меньший вес оков достигался за счет укорачивания цепи. Но если в ней оставалось всего одно-два звена, это не позволяло арестанту делать широкий шаг. От этого браслеты вскоре страшно натирали ноги.

На начало XIX в. во всех городках, крепостях, заводах Южного Урала существовали тюрьмы государственные, монастырские и заводские. Государственные в зависимости от масштабов населенного пункта назывались арестными или тюремными избами, дворами, острогами, гауптвахтами и подчинялись местной администрации в лице воевод, путных бояр, городовых приказчиков, губных старост и т.д..

Заводские тюрьмы отличались от государственных своим устройством и подчиненностью. Эти тюрьмы зависели от заводской администрации и в силу этого обстоятельства были срубами (холодными, так называли рубленные тюрьмы без отопления) и земляными. О монастырских тюрьмах уже говорилось.

В связи с выше указным разделением тюрем разделялись и осужденные. Указом 1797 г. (№ 18140), все осужденные были разделены на три разряда: первый велено отсылать в Нерчинск и в Екатеринбург на работу в рудники на добычу золотых и серебряных руд и драгоценных камней; второй разряд - в Иркутск на тамошнюю суконную фабрику, а за неимением места - на поселение, а третий разряд - осужденных в

[530] Феофанов Ю. Тюремный доктор Федор Петрович Гааз. // Журнал «Российская Федерация сегодня». - №22. - 2007.

смирительные и рабочие дома и другие казенные работы, отсылать к крепостным строениям; но это различие не представляло чего-либо точно определенного; так, в следующем же году было разъяснено, что в крепостные работы можно направлять только мужчин, осужденных в рабочие дома на большие сроки[5] \

Все способствовало тому, что на Урал из центральных губерний страны потянулись этапы с каторжанами. В силу этого обстоятельства по всему маршруту следования этапов строились пересыльные тюрьмы на расстоянии 30-40 км друг от друга. Потребовались и конвоиры для этапов.

Этапы тянулись по дорогам в Сибирь и на Урал. Одной из таких дорог был будущий «Большой Сибирский тракт». Использовали Старую Казанскую дорогу (причем именно под таким названием) как ориентир и геодезисты, составлявшие планы и описания участков, отводимых под разработку рудников для назначенных к строительству Златоустовского и Саткинского заводов в 1751-1765 гг.: «...до речки Уряк с левой стороны и до дороги старой Казанской, а вершина оной речки Уряка влеве с 4 версты... от той дороги Старой Казанской поворотя влево до речки Куваши впадшей в речку Ай вниз с левой стороны... пошли по инструменту от Саткинского заводу подле дорогу по которой ездят из города Казани в Новотроицкую крепость»[532].

Известная дорога в народе получила несколько названий: «великий кандальный путь», «государева дорога», «Екатерининский тракт». На всем протяжении дороги указом Александра I предписывалось в местах расположения почтовых станций учредить этапы - пункты для дневок и ночёвок арестантов с постройкой специальных тюремных зданий. Самым известным этапным местом Южного Урала являлся Златоустовский этап, который находился на окраине заводского поселка и в близи тракта.

Местное население относилось к осужденным властью доброжелательно. Узнав, что на подходе к заводу идут ссыльные, крестьяне собирались в конце села и делали передачи - бутылки с молоком, пироги, шаньги, яйца, мед, табак.

Многие каторжане оставались в ведении местной власти и распределялись по строящимися заводами в местные тюрьмы - отроги.

Жизнь каторжных подробно описывает Болотов: «Собственное жилище их... состоит в превеликом и толстом остроге, посредине которого построена превеликая и огромная связь, разделенная внутри на разныя казармы или светлицы. Сии набиты были полны сими злодея-

[11] Таганцев Н.С. Уголовное право. - Ч. 2. - М.,2003. С. 217.
[2] ОГАЧО, Ф. И-227, Оп. 1, Д. 1, ЛЛ. 215,447.

ми, которых в мою бытность было около тысячи; некоторые жили внизу на нарах нижних или верхних, но большая часть спала на привешенных к потолку койках». Как и везде, политических и уголовных преступников держали вместе. Не делали различий по социальному положению и происхождению каторжан. Болотов писал: «Были тут знатные, были дворяне, были купцы, мастеровые, духовные и всякаго рода подлость... кроме русских, были тут люди и других народов, были французы, немцы, татары, черемисы и тому подобные».

Командиры назначенных к охране острога гарнизонных и армейских полков стремились скрасить себе тяжелую жизнь на каторге тем, что набивали карманы за счет заключенных. Взятки позволяли некоторым узникам избежать общих работ на каменоломнях и вообще годами не выходить из казармы с кайлом или тачкой. Власть командиров над заключенными была велика, а наказания и побои являлись обычной картиной. Молодой офицер Болотов, заметив, что сидевший на верхних нарах каторжный сбрасывал на него вшей, приказал «дать ему за то слишком более ста ударов, ибо бить их состояло в моей власти».

Охрана такого большого числа преступников была делом сложным и опасным, несмотря на предосторожности - всех каторжных держали в кандалах, а некоторые, как пишет Болотов, «имели двойныя и тройныя железа, для безопасности, чтоб не могли уйти с работы». Против побегов использовали, как и в тюрьме, цепи, колодки, различные стреноживающие узника снаряды.

Важно заметить, что при отправке человека на каторгу (особенно - вечную) жены и дети освобождались от обязанности следовать за наказанным мужем и отцом не только потому, что древний закон родовой ответственности перестал действовать, но главным образом потому, что на каторге преступники не жили вместе с семьями, как ссыльные. Их труд требовал для них тюремного содержания. Тюрьмой и являлся каторжный двор на территории завода. Если работы были в стороне от каторжного двора, то все переходы скованных каторжных усиленно охранялись. Как пишет Болотов, в Рогервике «каторжных водили на работу окруженных со всех сторон безпрерывным рядом солдат с заряженными ружьями. А чтоб они во время работы не ушли, то из того же камня сделана при начале мули маленькая, но не отделанная еще крепостца, в которую впустив, расставливаются кругом по валу очень часто часовые, а в нужных местах пикеты и команды. И сии-то бедные люди мучаются еще более, нежели каторжные. Те, по крайней мере, работая во время стужи, тем греются, а сии должны стоять на ветре, дожде, снеге и морозе, без всякой

защиты и одним своим плащом прикрыту быть, а сверх того ежеминутно опасаться, чтоб не ушел кто из злодеев».

Наказания солдат за ротозейство или соучастие побегам каторжников отличались суровостью. Проштрафившихся охранников ждали допросы, пытки, шпицрутены или кнут, а также ссылка. Два раза в день, утром и вечером, устраивалась перекличка каторжан по списку. Несмотря на всевозможные предосторожности и строгую охрану, как писал Болотов, «выдумки, хитрости и пронырства их так велики, что на все строгости находят они средства уходить как из острога, так и во время работы и чрез то приводить караульных в несчастье. Почему стояние тут на карауле соединено с чрезвычайной опасностию, и редкий месяц проходит без проказы».

О том же писал М.М. Щербатов: «Военные люди, почитающие себе в наказание быть определенными к сей страже, следственно за вину тех безвинно претерпевающие. Не взирая на строгую дисциплину, на частые дозоры, на поставление стражей повсюду и на цепь, когда несчастные ходили на работу, случалось, что некоторые уходили и бывали заговоры и злоумышления от собранных в единое место злодеев».

С 1807 г. конвоирование этапов к местам каторги и ссылки российское правительство по инициативе первого министра внутренних дел В.П. Кочубея возложило на башкир и мещеряков, записанных в воинское сословие по образцу казачьих подразделении. Мещеры для этой цели по своим качествам больше подходили. По этому на территории башкирии были организованы мещерские станицы. Мещеры хорошо взаимодействовали расположенными рядом гарнизонами регулярных войск и стражи.

Для оперативности управления и необходимости концентрации сил внутренней стражи в чрезвычайных ситуациях (бунты, восстания и т.п.) все губернские батальоны и сотни казаков и команды инвалидов сводились в бригады, бригады - в округа, которыми командовали генеральские чины.

Как видим из представленного обзора об исправлении осужденного в это время не думали.

Под влиянием идей просвещения, европейских исследователей Кокса и Говарда в 1787 г. Екатерина II собственноручно написала проект общего тюремного устава - «Положение о тюрьмах»[533]. Положение предусматривало такие прогрессивные для того времени меры, как раздельное содержание подследственных от других категорий арестантов, мужчин от женщин, а также разобщение лиц, оказывавших вред-

Анисимов Е. Русская пытка. Политический сыск в России XVIII века. - СПб., 2004.

ное влияние друг на друга. Допустимым наполнением арестантских камер признавалось содержание вместе не более 2-3 человек.

Императрица хотела внести в законодательство больше мягкости и уважения к человеку. В документе Екатерина II требовала смягчения наказаний: «любовь к отечеству, стыд и страх поношения суть средства укротительные и могущие воздержать множество преступлений». Также она потребовала отменить наказания, могущие изуродовать человеческое тело. Екатерина II выступала против применения пыток. Она считала пытку вредной, так как слабый может не выдержать пытки и сознаться в том, чего не совершал, а крепкий, даже совершив преступление, сможет перенести пытку и избежит наказания. Особенно большой осторожности она требовала от судей. «Лучше оправдать 10 виноватых, чем обвинить одного невиновного». Еще одно мудрое изречение: «гораздо лучше предупреждать преступления, нежели их наказывать». Но как это сделать? Надо, чтобы люди чтили законы и стремились к добродетели. «Самое надежное, но и самое труднейшее средство сделать людей лучше есть приведение в совершенство воспитания». Хотите предупредить преступления - сделайте, чтобы просвещение распространялось между людьми.

Екатерина II первой попыталась изменить существующую практику исполнения наказания. В ее воззвании просматривалась возможность исправления осужденного.

Следующий шаг был сделан Александром I. Царь оказал поддержку английскому филантропу Вальтеру Венингу. Для улучшения положения в местах лишения свободы В. Венинг предложил следующие меры: установить бдительный надзор за арестантами; разделить их по полу, возрасту и роду преступления; наставлять их в религии и нравственности; заставлять их заниматься разными ремеслами, рукоделиями и не позволять быть в праздности; в виде дисциплинарных взысканий подвергать их заключению в уединенном месте, а за важные проступки переводить на хлеб и воду с отменой одновременно всяких телесных наказаний; к этой системе приспособить и тюремные здания.

Наблюдение за выполнением этих пунктов В. Венинг предложил возложить на членов попечительного общества, проект которого был им разработан и представлен Александру I. 19 июля 1819 г. проект «Общества, попечительного о тюрьмах» был утвержден[534].

Общество формировалось как самостоятельное учреждение, подчиненное самому императору и назначенному им президенту Общест-

[534] См. Забровская Л.Ю.Организационно-управленческие особенности формирования тюремной системы Российской империи в XIX веке / Л.Ю. Забровская. - Тамбов : Изд-во Тамб. гос. техн. ун-та, 2006. - 16 с.

ва. Членами и благотворителями могли быть представители дворянского сословия, духовенства и купечества. Пользуясь высочайшим покровительством, Общество быстро расширило свое влияние и к 1838 г. имело 100 комитетов и отделений в различных городах империи, а к 1855 г. - 355 комитетов и отделений действующих и на Урале.

Комитеты Общества снабжали арестантов пищей, одеждой, бельем, обувью, книгами, устраивали при тюрьмах больницы, церкви, оплачивали работу священников организовывали обучение малолетних, создавали мастерские для обучения арестантов работам. Общество добилось, чтобы заключенных регулярно водили в баню; приобретало им постельное белье; добилось также выделения кормовых денег на детей арестантов, содержавшихся вместе с родителями; организовало огороды при тюрьмах, собранные на которых овощи шли на стол арестантов.

Основанное с благотворительными целями, Общество постепенно получило в заведование казенные суммы. При таком положении дел оно уже не могло сохранять частный характер и в 1851 г. было причислено к Министерству внутренних дел, а в состав его местных комитетов и отделений в качестве обязательных членов были введены губернатор, епархиальный архиерей, председатели губернских присутственных мест и другие чины.

Благодаря членам «Общества, попечительного о тюрьмах», уголовно-исправительная система стала более открытой и обрела общественную значимость. Ее проблемы обсуждались на самом высоком уровне. Общество вносило в поддержание и развитие тюремной системы огромные деньги (за 60 лет более 21 миллиона рублей). Однако условия содержания под стражей, оставались неудовлетворительными. Благотворительных средств не хватало, а казна не жаловала места лишения свободы.

Отмена крепостного права в России (1861 г.), судебная и многие другие реформы, носившие безусловно прогрессивный характер, в тоже время имели для тюремной системы страны критические последствия.

Во-первых, резко возросло количество осужденных. Бывшие крепостные крестьяне, которых прежде за различные проступки наказывали на месте, не прибегая к помощи государства, их помещики, теперь представали перед судом и оказывались в тюрьмах.

Отмена телесных наказаний за преступления привела к тому, что взамен виновных стали приговаривать к тюремному заключению. Места лишения свободы оказались не готовы к такому наплыву арестованных и осужденных. К 1880 г. все имеющиеся места лишения свободы были переполнены на 20 процентов. В отдельных учреждениях переполнение достигало пятикратного уровня.

Во-вторых, финансовые затруднения, испытываемые в тот период казной, не давали возможности не только расширять, но и поддерживать в надлежащем состоянии места лишения свободы. С 1855 по 1881 гг. Министерство внутренних дел ни разу не получило кредита на ремонт и расширение тюремных зданий в полном объеме. Так, в 1879 г. по заявкам с мест потребность на эти цели составила 737 тыс. рублей, а ассигновано было всего 177,5 тыс. рублей. Тюрьмы приходили в антисанитарное состояние, ветшали, некоторые разрушались. Мастерские при местах закрывались и переоборудовались в камерные помещения. При этом во многих тюрьмах не было женских отделений.

С 1869 г. в европейской части страны приговоренные к каторге эпатировались в специальные тюрьмы, получивших в народе название «централов», откуда организованным этапом отправлялись в Сибирь через Уральские пересыльные тюрьмы. Но в середине XIX в. имеющиеся на Урале учреждения не могли справиться с потоком каторжан.

Назревала тюремная реформа. Одной из основных задач которой стало совершенствование системы управления местами заключения, повышение роли центрального органа тюремного ведомства в осуществлении контрольных функций, обеспечении единства карательной практики на всей территории империи. Образованное в марте 1879 г. в составе Министерства внутренних дел Главное тюремное управление стало высшей контролирующей и распорядительной инстанцией, осуществляющей непосредственное руководство подчиненными ему местными органами тюремного ведомства. Первое, за что взялось новое подразделение министерства - надлежащее устройство тюремных помещений. Так как сооружение новых тюремных зданий требовало крупных затрат, их строительство было ограничено крайней необходимостью. Главный упор был сделан на приспособление под тюремные помещения уже существующих строений. За время с 1879 по 1889 г.г. на новые постройки было потрачено более 3 млн. рублей, а на приспособление и переустройство существующих зданий - до 4,4 млн. рублей. Для экономии подрядная система во многих случаях заменялась хозяйственной и там, где представлялось возможным, применялся труд арестантов. Все это требовалось сделать в кратчайшие сроки по всем губерниям империи.

Уральские тюрьмы Уфимской и Оренбургской губернии не стали исключением из общего правила.

В Уфимской губернии было 5 тюремных замков, один рабочий дом со смирительным отделением в г. Уфе и два этапа в Мензелинском и Златоустовском уездах. Тюремные замки находятся в довольно удовлетворительном состоянии. Необходимо заметить, что этапы на тот момент были не тюрьмами. Скорее всего это были огороженные по-

мещения временного пребывания этапников. Это объясняет тот факт, что в отчете Уфимский губернатора за 1874 год сообщалось об отсутствии тюрьмы в златоусте.

«... Тюрьмы, хотя и ремонтируются ежегодно, но лишь настолько, чтобы поддержать их от окончательного разрушения и совершенной неспособности к содержанию в них арестантов.

В случае же, если ожидаемое в губернии введение судебной реформы будет отложено на неопределенный срок, то дальнейшее поддержание Бирской, Стерлитамакской и Мензелинской тюрем в сколько-нибудь соответствующем назначению их виде представит весьма серьезные затруднения, а в г. Златоусте совсем нет тюрьмы...».

В Оренбургской губернии в этот период действовало 5 тюремных замков - в Оренбурге (губернском городе) и во всех четырех уездных городах - в Орске, Верхнеуральске, Троицке и Челябинске[535]. Необходимо сказать, что в этот период состояние тюрьм по всему Уралу было одинаковым. Большинство из ни были деревянными. В первую очередь, обращает на себя внимание теснота помещений. Количество спецконтингента превышало все допустимые нормы. В циркулярном письме Главное тюремное управление России от 25 сентября 1879 г. устанавливало нормы, согласно которым в камере на одного арестанта должно было иметься по 2 кубических сажени воздуха[536].

Но эти нормативы оставались только на бумаге. Действительность была другой. Статистика архивных материалов указывает, что в Оренбургской тюрьме и ее двух отделениях размещенных в двух снятых для этой цели помещениях должно было содержаться 265 человек, а в действительности содержалось в них 452 человек[537]. В другом уездном городе Троицке тюрьма была рассчитана на 90 человек, а содержалось в ней до 200 человек[538]. В других городах губернии Орске, Верхнеуральске и Челябинске тюрьмы требовали ремонта из-за своей ветхости .

Во второй половине XIX в. по подсчетам Б. Н. Миронова, фактическое наполнение тюрем в стране превосходило лимитное в 1,4 раза и увеличивалось с заметной прогрессией.[540].

[535] Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 134. Оп. 1. Д. 35. Л. 13.
[536] Сборник циркуляров, изданных по Главному Тюремному Управлению в 1879—1910 гг. 4.1.1879-1895 гг.-СПб., 1911.-С. 100.-№2677.
[537] ГАОО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 35. Л. 25., 33.
[538] Там же. Л. 25-25 об.
[539] ГАОО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 49. Л. 17-18.
[540] Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII-начало XX в.). Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства / Б.Н. Миронов. - 2-е изд., испр. - Т. 2. - СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 2000. - С. 36.

Чтобы справиться с нарастающим количеством осужденных правительство было вынуждено нанимать у частников помещения для размещения спецконтингента. Так, в Челябинском уезде в исследуемый период было нанято два здания - одно под тюремную больницу у купца Михаила Крашенинникова сроком на 6 лет за 500 р. в год, другое у купца Соломона Бренна сроком на 6 лет за 400 р. в год[541], а в Верхнеуральском уезде под тюремную больницу был нанят дом у вдовы коллежского советника Копочинской[542]. В другом городе губернии Троицке под тюремное помещение было приспособлено здание городской больницы[543]. Наряду с наймом помещений местная власть пыталась провести возможные ремонты помещении. На эти цели собирались деньги. Даже центральные власти пошли на это. Так в одном из циркуляров указывалось:

«Прошу гг. начальников губерний доставить во вверенное мне министерство к 15 января 1860 гг., на прилагаемой на обороте сего форме, подробные сведения о состоянии капитала, собранного на устройство присутственных мест и тюрем».

Подписал данный документ министр внутренних дел С. Ланской[544].

Собранные деньги шли на обустройство тюрьм. В отчете за 1886 г. указывается, что в Оренбургском замке был произведён обыкновенный ремонт на 230 р., в Орском замке - на 266 р., в Верхнеуральском - на 150 р., в Челябинском - на 747 р. В Троицком уезде на приспособление здания городской больницы под тюремное помещение было потрачено 3700 р.[545].

Кроме сбора средств для ремонта центральная власть разработала правовую норму для постройки новых зданий. В приложении к циркуляру от 13 апреля 1882 г. предлагались общие правила для составления проектов на постройку, переустройство и расширение мест заключения. Тюрьма должна была состоять из жилых квартир чинов управления и надзора, из помещений, предназначенных для потребностей администрации тюрьмы, и из собственно арестантских камер и хозяйственных помещений[546]. Это предопределило общее направление строительства

[541] ГАОО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 35. Л. 9.
[542] Там же. Л. 12.
[543] Там же. Л. 25.
[544] Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (ГИА РБ), ф. И-9, оп. 1, д. 383, л. 58, л. 121.
[545] ГАОО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 49. Л. 3-3 об.
[546] Сборник циркуляров, изданных по Главному Тюремному Управлению в 18791910 гг. -4.1. 1879_1895гг.-СПб,, 1911.С. 190-193.

тюрьм в государстве. В последующие годы в соответствии с этими требованиями были построены тюрьмы в Верхнеуральске и Златоусте.

Как уже указывалось выше, скучность в тюрьмах была высокой. Нехватка необходимых помещений и их плохое техническое состояние приводили к дезорганизации быта заключенных. В Уральских тюрьмах отмечались случай, когда арестанты не были распределены по категориям и по видам преступлений, а иногда малолетние преступники и дети арестантов содержались совместно в общих камерах с взрослыми арестантами. Там они играли и проходили свои первые «учебные классы». Примером такого положения может служить тот факт, что в Челябинском тюремном замке, не предназначенном для содержания малолетних, в течение одного только 1886 г. было зарегистрировано 70 детей[547]. Взрослые иногда для пропитания себя и формирования «общека» отправляли детей на рынки для прокорма вместе со старостами. Это во многом было вызвано тем, что на питание арестантов в каждой тюрьме казной выделялась сумма из расчета 7 коп. в сутки на здорового заключенного и 59 коп. - на больного[548].

В циркуляре Главного тюремного управления от 17 марта 1882 г. описывался случай, когда в одной из уездных тюрем арестанты питались не из общего котла. Местным отделением попечительного общества о тюрьмах были собраны кормовые деньги. Эти деньги получали на руки арестантские старосты для приобретения пищи. Они сами ходили в лавки и на базар за продуктами и сами готовили пищу. Неизбежно образующиеся при такой системе остатки от кормовых денег распределялись между арестантами, а это противоречило правилу, при котором арестанты не должны были иметь при себе денег[549]. На основе этого циркуляра в Верхнеуральской тюрьме Оренбургской губернии продовольственное обслуживание арестантов осуществлялось так называемым хозяйственным способом, то есть путём избрания экономов, которые следили за составлением рациона. Для улучшения пищи отпускались мясо, рыба, сало, горох, капуста, картофель, а также овощи из тюремного огорода[550].

В оренбургском замке пища арестантов состояла из завтрака (хлеба с квасом), обеда и вечернего чая. Для приготовления пищи из среды арестантов выбирались кашевары, хлебопёки и квасники. В губернской

[347] ГАОО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 35. Л. 10.
[S4S] Там же. Л. 12 об.
[549] Сборник циркуляров, изданных по Главному Тюремному Управлению в 1879 1910 гг. -4.1. 1879_1895гг.-СПб.. 1911.-С. 185.-№58.
[550] ГАОО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 49. Л. 18 об.

тюрьме была столовая, в других же тюрьмах из-за нехватки помещений столовых не было.

Нельзя не признать, что министерство искало возможности улучшения продовольственного снабжения арестантов за счет внутренних резервов. Циркуляр от 21 августа 1879 г. обращал внимание тюремного начальства на возможность улучшения продовольственной обеспеченности заключенных путем создания собственных огородов, а также устройства хлебопечения в тюрьмах[551]. И действительно, трудом арестантов Оренбургской губернии обрабатывались тюремные огороды. Однако они были не при всех тюрьмах по причине нехватки места и малочисленности караула. Огороды были большим подспорьем для тюремного быта как в обеспечении продовольствием, так и в отношении общего улучшения арестантской жизни.

Региональное руководство мест заключения уделяло определенное внимание организации в тюрьмах церковных служб. Церквей при тюрьмах не было. Лишь при губернском оренбургском тюремном замке существовала церковь св. Великомученицы Варвары, где богослужение совершалось особым причтом из священника и диакона, получавших жалование из сумм Оренбургского попечительского комитета о тюрьмах[552]. Но для богослужения в воскресные и праздничные дни в каждом тюремном замке выделялось отдельное помещение. Как правило, это была обычная арестантская камера[553]. Местные священники также периодически приглашались для бесед с арестантами[554].

Слабой стороной организации арестантского быта являлось их медицинское обслуживание. Циркуляром от 2 мая 1880 г. тюремным администрациям настоятельно советовалось не пересылать больных арестантов из одного места заключения в другое до их полного выздоровления во избежание как подрыва здоровья последнего, так и его «собратьев по несчастью»[555]. Но такая практика, при всей ее предосудительности, была вынужденной, так как обусловливалась слабой здравоохранительной базой тюрем. В Оренбургской губернии формально больницы имелись в большинстве тюрем - Оренбургском, Верхнеуральском и Челябинском тюремных замках (в двух последних они помещались в наёмных помещениях). В Орске заболевшие арестанты за определённую плату направлялись в военный лазарет, в Троицке - в

Сборник циркуляров, изданных по Главному Тюремному Управлению в 1879J910 гг. -СПб., 1911- С. 97-99.- № 1836.

[532] ГАОО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 49. Л. 19.

[553] Там же. Л. 9 об.

[554] Там же. Л. 11,13,32-33.

[toS] Сборник циркуляров, изданных по Главному Тюремному Управлению в 1879-1910 гг. -СПб., 19П.-С. 120-121.-№3572.

городскую больницу. Однако условия в этих медицинских пунктах были неудовлетворительными.

Отдельным направлением регулирования тюремной жизни была организация оплачиваемых и неоплачиваемых хозяйственных работ для арестантов. В циркуляре от 20 мая 1880 г. констатировалось, что не во всех губерниях арестантские работы были организованы[556]. Причинами тому являлись региональные неблагоприятные условия:

во-первых, недостаток спроса на арестантский труд;

во-вторых, малочисленность конвоя во многих городах препятствовала выходу арестантов на внешние работы;

в-третьих, внутренние работы не всегда могли быть осуществимы из-за тесноты тюремных помещений. Взаимосвязь существовавших проблем усложняла борьбу с ними. В упомянутом циркуляре анализировалась практика бесплатных казенных работ арестантов по очистке площадей, улиц, дворов. Был сделан однозначный вывод о неправомерности такой практики, поскольку, согласно букве закона, бесплатно арестанты могли работать только на внутренних работах либо во время эпидемий и других экстремальных ситуаций. Незаплаченные суммы официально взыскивались с соответствующих «начальствующих лиц».

В Оренбургской губернии исследуемого периода важнейшим элементом внутренней организации мест заключения являлись мастерские. Но их количество было недостаточным. Так, в Оренбургском тюремном замке под мастерскую была приспособлена только одна из камер. Мастеровые арестанты занимались починкою обуви, одежды, белья. Остальные арестанты занимались уборкой двора, камер, возили воду; эта работа, естественно, не оплачивалась.

Арестанты выполняли работы в тюремном хозяйстве, шили обмундирование для заключенных и надзирателей, исполняли разнообразные частные заказы - плотничие, кузнечные, слесарные, сапожные, столярные, картонажные... Особое место в производстве занимали кирпичные заводы, имеющиеся при трех тюрьмах - уфимской, мензелинской и стерлитамакской. В 1910 году они изготовили более 1,2 млн. штук цельных кирпичей и 10,5 куб. м. - половинок. Эти производственные мощности позволили, в кротчайший срок, возвести новую тюрьму в Златоусте около железнодорожного вокзала. Это позволило отказаться от пересылки в этом городе.

Общий годовой доход от производственной деятельности превысил 52 000 рублей. Из них более 18 000 рублей поступило в пользу арестантов.

[556] Сборник циркуляров, изданных по Главному Тюремному Управлению в 1879-1910 гг. -СПб.,1911.-С. 126-127.-№4364.

Необходимо отметить, что в то время внутренние арестантские работы в тюрьмах были направлены главным образом на удовлетворение различных хозяйственных потребностей самого учреждения. Исключением являлись переплётные мастерские по изготовлению коробов под уголь, изготовление из бумаги папиросных гильз, плетение кружев и т. п. - эти виды деятельности были направлены на извлечение дополнительного дохода. Однако главными источниками дохода были земляные и каменные работы, пилка дров, очистка площадей и улиц, плотничные и столярные работы, сбор овощей с огородов, сенокошение, обжигание алебастра на основе контрагентных отношении. Немалую долю доходов составляли сапожные и портняжные ремёсла, которыми успешно занимались арестанты Оренбургской губернской тюрьмы - они производили одежду и обувь для всех остальных тюрем губернии. Часть вырученных денег шла в пользу тех кто непосредственно работал, а часть сдавалась в казну[557]. Циркуляр Главного тюремного управления от 30 ноября 1882 г. жестко регламентировал сумму такого отчисления: на счета государственного казначейства должно было поступать 2/3 всех сумм, зарабатываемых арестантами, содержащимися в исправительных арестантских отделениях[558].

Иногда местные жители нанимали арестантов для частных работ, в основном, для пилки дров. Часть вырученных денег шла в пользу арестантов-рабочих, но 2/3 заработанного сдавалось в Оренбургское казначейство[559].

В стране назрела необходимость коренного реформирования системы исполнения наказаний, которая предусматривала строительство новых здании учреждений. К 1890 г. построили 11 тюремных зданий, перестроили и капитально отремонтировали 57 зданий.

К концу века более чем на четверть увеличилось количество тюремных надзирателей (с 4478 человек в 1879 г. до 5684 в 1899 г.). В 1888 г. на одного надзирателя приходилось 13,7 арестантов. Улучшилось материальное положение тюремных служащих. Среднегодовой оклад надзирателя, например, увеличился до 151 руб.

Позитивным шагом по дальнейшей гуманизации тюремной системы явилась передача Главного тюремного управления в ведение Министерства юстиции. В XX век Главное тюремное управление вступило с 895 тюрьмами и большим штатом тюремной администрации, чи-

[557] ГАОО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 49. Л. 21.
[558] Сборник циркуляров, изданных по Главному Тюремному Управлению в 1879-1910 гг. -• СПб.,1911,-С. 222. - № 34.
[559] ГАОО. Ф. 134. Оп. 1. Д. 35. Л. 15.

новников и стражников, которые не могли организовать изменение системы по пенитенциарному направлению.

Впрочем, новый век ознаменовался ростом преступности. Тюрьмы снова оказались переполнены.

Губернское начальство констатировало, что размеры тюрем уже не соответствуют нормативам, а их санитарно-гигиеническое состояние оставляет желать лучшего. Златоустовская тюрьма пришла в ветхость. Для исправления положения предпринимались определенные шаги.

Так Главное тюремное управление разрешило приступить к постройке новой тюрьмы в Златоусте, и в Верхнеуралсьске, Челябинске.

Но надо отметить, что на Южном Урале в начале XX века имелось более 20 тюремных замков, но только 4 из них - в Уфе, Челябинске, Златоусте и Саткинском заводе - представляли собой специально построенные для этой цели здания. Остальные размещались в наемных квартирах, как в Верхнеуральске. Необходимо отметить, что строительство и содержание арестных домов относилось к сфере деятельности земства. Всего в течение 1910 года в арестных домах содержалось 9453 человека.

К началу XX в. система уголовно-исправительных учреждений имела ряд серьезных проблем.

Во-первых это проблема нехватки помещении из-за увеличившегося потока осужденных к наказанию в виде лишения свободы.

Во-вторых имеющиеся учреждения к началу века технически устарели, так как в основе своей были деревянными.

В-третьих требовалось всю систему привести к единому стандарту отвечающему требованиям гуманизма и истинной пенитенциарной направленности.

В-четвертых требовалось увеличить штаты сотрудников и уровень их материального вознаграждения.

Правительство решило начать с постройки новых тюремных зданий из камня и кирпича. А проблема пенитенциарной направленности свелась к использованию труда осужденных.

Евсеев Иван Валентинович - кандидат юридических наук, стерший преподаватель кафедры «Экономики отраслей и рынков» Челябинского государственного университета.

Evseev Ivan Valentinovick es Doctor en Ciencias Juridicas (Ph. D.), Profesor de la catedra "Economia de Ramas de Industria y Mercados "dela Universidad Estatal de Cheliabinsk.

3.13. **Террористические акты** в **России в конце XX в. на страницах школьных учебников: проблемы нового дискурса** (Сибиряков Игорь Вячеславович)[560]

3.13. **Los actos terroristas en Rusia a finales del siglo XX** y **su reflejo en las paginas de los manuales escolares: el problema del nuevo discurso** (Sibiriakov Igor Viacheslavovich)

Резюме. Проанализированы некоторые важные особенности тех дискурсивных практик, которые используются в современных российских школьных учебниках по истории, для освещения сюжетов, связанных с крупными террористическими актами, произошедшими в России на рубеже XX-XXI вв. особое внимание в статье уделено проблеме формирования в России нового образа «врага» и роли дискурсивных практик, используемых в школе, в этом процессе.

Resumen. Se analizan algunos rasgos particulares de las practicas discursivas, que se utilizan ел los manuales escolares de historia rusa en nuestros dias. La autora explora las interpretaciones de los actos mas signiflcativos del terrorismo sucedidos en los confines de los siglos XX-XXI; dedica una atencion especial al problema de la formacion en Rusia de una nueva imagen del "enemigo" y el papel de las practicas discursivas, utilizadas en escuela

Школьные учебники всегда играли и играют важную роль в формировании исторической памяти социума. Они создают ту систему исторических образов, на которую опирается большинство молодых людей в процессе дальнейшей социализации. Для многих юношей и девушек нашей страны именно школьные учебники по истории России являются первоисточником исторической информации по целому ряду разделов отечественной истории. От того, в рамках какого дискурса осуществляется изложение этой информации во многом зависит ее восприятие и интерпретация. Не случайно вопросам преподавания истории в школе традиционно уделяется особое внимание, как со стороны государства, так и со стороны интеллектуальной элиты общества.

В конце XX в. террор вновь стал важнейшим элементом политической жизни России. Многочисленные террористические акты, произошедшие в различных регионах страны, существенно повлияли на многие процессы в жизни государства и стали фактом его истории. Постепенно тема нового политического террора пришла и на страницы школьных учебников. Анализ некоторых из них дает возможность обнаружить очень важные с нравственной, социальной и политической точек зрения тренды восприятия террористических актов, про-

[60] Работа выполнена в рамках аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы (2010-2011гг.). Мероприятие 1.

изошедших в России в конце XX начале XXI вв., предлагаемые авторами учебников учащимся 11-х классов общеобразовательных учреждений. Для проведения такого анализа использовались следующие учебники: История России. XX-начало XXI века: учебник для 11 класса общеобразовательных учреждений / Н.В. Загладин (отв. ред.), СИ. Козленко, СТ. Минаков, Ю.А. Петров. - 10-е изд. - М.: ООО «ТИД «Русское слово - РС», 2010; История России, XX - начало XXI века. 11 класс: учеб. для общеобразоват. учреждений: базовый уровень / А.А. Левандовский, Ю.А. Щетинов, СВ. Мироненко, под ред. СП. Карпова. - 4-е изд. - М: Просвещение, 2010; История России, XX - начало XXI века. 11 класс: учеб. для общеобразоват. учреждений: профил. и базовый уровни / [А.О. Чубарьян, А.А. Данилов, Е.И. Пивовар и др.]; под ред. А.О. Чубарьяна; Рос.акад. наук, Рос. Акад. Образования, изд-во «Просвещение». - 5-е изд., дораб. и доп. - М.: Просвещение, 2011.

Эти учебники были выбраны в силу нескольких основных причин. Во-первых, авторами данных учебников являются известные специалисты историки, чья научная компетентность и профессионализм признаны научным сообществом историков, как в России, так и за рубежом. Во-вторых, эти учебники были рекомендованы министерством образования и науки Российской Федерации, то есть прошли государственную экспертизу. Учебник под редакцией А.О. Чубарьяна вышел в свет в рамках проекта «Академический школьный учебник», но тоже был «допущен» соответствующим министерством. В-третьих, количество переизданий данных учебников свидетельствует о широком распространении этих книг в образовательном пространстве современной России.

Показательно, что термины «террор», «террористический акт», «террорист», «терроризм» применительно к событиям рубежа XX-XXI вв. в учебниках впервые используется для характеристики событий, произошедших в рамках т.н. «чеченских событий». Так в учебнике «История России. XX-начало XXI вв.» ответственным редактором, которого был Н.В. Загладин, в параграфе «Общественно - политические проблемы России во второй половине 1990-х годов» в разделе «Начало конфликта в Чечне» было сказано: «В 1993 г. Дудаев распустил парламент Чечни, в республике утвердился диктаторский режим.

В отношении русских и других национальностей, живших в Чечне, проводилась политика террора и запугивания»[561]. А в следующем

[561] История России. XX-начало XXI века: учебник для 11 класса общеобразовательных учреждений / Н.В. Загладин (отв. ред.), СИ. Козленко, СТ. Минаков, Ю.А. Петров. - 10-е изд. - М.: ООО «ТИД «Русское слово- РС», 2010. - С. 353.

параграфе «Россия на рубеже веков: по пути стабилизации» констатировалось: «В августе 1999 г. отряды боевиков вторглись на территорию Дагестана. В сентябре 1999 г. в Москве, Буйнакске, Волгодонске были совершены террористические акты, унесшие жизни нескольких сотен человек. Ответные меры нового Правительства России носили жесткий характер»[562].

В учебнике «История России, XX-начало XXI вв.» под редакцией СП. Карпова, слово «террорист», применительно к событиям конца XX в., впервые было применено в разделе «Ситуация в стране в конце XX в.» в следующем контексте: «Нелегальным путем в субъект Российской Федерации начали просачиваться наемные боевики-террористы из некоторых мусульманских государств. Стянув свои силы в боевой кулак, несколько тысяч чеченских боевиков и иностранных наемников напали в начале августа 1999г. на Республику Дагестан. На российской земле завязались тяжелые бои»[563]. До этого сюжета для описания сторонников Д.М. Дудаева авторы учебника использовали термин «сепаратисты».

В учебнике под редакцией А.О. Чубарьяна первое упоминание термина «терроризм» в связи с историей современной России дано в параграфе «Война в Чечне» в следующем контексте: «В Чечню прибыло значительное число наемников из других стран, и республика постепенно превращалась в одну из баз международного терроризма»[564].

Очень важно подчеркнуть, что в учебнике под редакцией А.О. Чубарьяна и в учебнике, ответственным редактором которого был Н.В. Загладин, упоминания терминов «террористический акт» и «терроризм» совпадают с первым появлением на страницах учебников и портретов В.В. Путина, в первом случае в цветном исполнении, во втором в черно-белом.

Авторы учебника под редакцией А.О. Чубарьяна, в отличие от авторов других учебников большое внимание уделили событиям в Буденновске и Кизляре. В учебнике, в частности, сказано: «В июне 1995

[562] История России. XX-начало XXI века: учебник для 11 класса общеобразовательных учреждений/ Н.В. Загладин (отв. ред.), СИ. Козленке, СТ. Минаков, Ю.А. Петров. - 10-е изд. - М.: ООО «ТИД «Русское слово - РС», 2010. - С. 359.

[563] История России, XX-начало XXI века. 11 класс: учеб. для общеобразоват. учреждений: базовый уровень / А.А. Левандовсюй, Ю.А. Щетинов, СВ. Мироненко, под ред. СП. Карпова. - 4-е изд. - М.: Просвещение, 2010. - С. 343.

[564] История России, XX-начало XXI века. 11 класс: учеб. для общеобразоват. учреждений: профил. и базовый уровни / [А.О. Чубарьян, А.А. Данилов, Е.И. Пивовар и др.]; под ред. А.О. Чубарьяна; Рос.акад. наук, Рос. Акад. Образования, изд-во «Просвещение».-5-е изд., дораб. идоп.-М: Просвещение,2011.-С. 269.

г. группа чеченских террористов сумела скрытно проникнуть в город Буденновск в Ставропольском крае и захватить там больницу. Прикрываясь больными людьми и беременными женщинами, террористы смогли сорвать штурм здания. Было решено выпустить отряд Ш. Басаева назад в Чечню и заключить перемирие с Дудаевым. Это перемирие было использовано террористами для того, что бы получить перерыв в боевых действиях, добыть оружие и боеприпасы (в том числе от экстремистских исламских организаций из-за рубежа). В январе 1996г. новый отряд чеченских боевиков повторил террористические действия в дагестанском городе Кизляре. На этот раз противодействие террористам было более жестким, они были атакованы по пути в Чечню и понесли большие потери. Часть заложников была освобождена, но война возобновилась с новой силой»[631].

В учебнике, где ответственным редактором выступал Н.В. Загладин, в параграфе, посвященном общественно-политическим проблемам России во второй половине 1990-х гг. есть небольшой сюжет, посвященный событиям в Буденновске. Однако термин «террористы» в нем не используется. В учебнике, в частности, сказано: «В Чечне Россия столкнулась с исламским фундаментализмом - силой, враждебной всякой демократии. В июне 1995 г. группа боевиков захватила больницу в городе Буденновске (Ставропольский край) и превратила более 1,5 тыс. человек в заложников. Федеральные власти вступили в переговоры с лидерами боевиков. Одновременно продолжались боевые действия...»[632]. В учебнике помещена очень небольшая нечеткая черно-белая фотография здания, подпись к которой гласит: «Больница в Буденновске, где в качестве заложников боевики задержали пациентов и медицинский персонал. 1995 г.».

Последний раз термин «террористический» применительно к событиям конца XX в. в России в школьных учебниках, проанализированных нами, был использован авторами учебника под редакцией СП. Карпова для характеристики событий сентября 1999 г. В учебнике дословно было сказано следующее: «Неся большие потери в Дагестане от действий федеральных войск, чеченские боевики провели серию небывалых по жестокости и цинизму террористических актов. В сентябре 1999 г. они взорвали несколько жилых домов в Буйнакске, Москве и

[631] История России, XX-начало XXI века. 11 класс: учеб. для общеобразоват. учреждений: профил. и базовый уровни / [А.О. Чубарьян, А.А. Данилов, Е.И. Пивовар и др.]; под ред. А.О. Чубарьяна; Рос.акад. наук, Рос. Акад. Образования, изд-во «Просвещение». - 5-е изд., дораб. и доп.-М.: Просвещение,2011.-С. 269.

[632] История России. XX - начало XXI века: учебник для 11 класса общеобразовательных учреждений / Н.В. Загладин (отв. ред.), СИ. Козленке, СТ. Минаков, Ю.А. Петров. - 10-е изд. - М: ООО «ТИД «Русское слово- РС», 2010. - С. 354.

Волгодонске. Жертвами этих терактов стали сотни мирных людей: детей, женщин, стариков. Терпение российского руководства иссякло, и в том же месяце силами регулярной армии и частей МВД началось проведение антитеррористической операции на чеченской земле. Ее целью являлось очищение республики от местных боевиков и иностранных наемников. К концу 1999 года федеральные войска взяли под свой контроль большую часть территории Чечни. Антитеррористическая операция быстро привела к радикальному изменению политической ситуации в России. Впервые после распада СССР стало формироваться общенациональное согласие на основе защиты целостности и безопасности страны»[633].

В учебнике под редакцией А.О. Чубарьяна «сентябрьские события» описаны без применения термина «террористы». «...Тогда экстремисты взорвали мощные бомбы в Москве, Каспийске, Волгодонске. К этому времени в России изменилось отношение к проблеме Чечни. Большинство политиков и граждан осознало, что мирное сосуществование с ней себя не оправдало. В октябре 1999г. российские войска вошли в Чечню»[634].

Следует заметить, что только авторы учебника под редакцией А.О. Чубарьяна в рамках одного учебного раздела четкого обозначили связь террористических актов, произошедших в России в конце XX в., с новой «волной» террора, которая «захлестнула» страну уже в начале XXI в.

В учебнике, в частности, было сказано, что «большинство населения Чечни, уставшее от войны, включилось в мирную жизнь. В течение 2001-2002 гг. в республике шло восстановление государственных структур, открывались школы, больницы. Но боевики, оставшиеся в горах, продолжали проводить террористические акты, пытаясь помешать нормальному течению жизни. ... Однако руководители международного терроризма продолжали строить планы о распространении террора на другие регионы страны. В 2004 г. террористы захватили школу в городе Беслан в Северной Осетии. Погибло более 300 человек, в большинстве своем дети. Это беспрецедентное преступление объединило российское общество во всех регионах в стремлении покончить с террористическими организациями. После гибели ряда лидеров терро-

[633] История России, XX-начало XXI века. 11 класс: учеб. для общеобразоват. учреждений: базовый уровень / А.А. Левандовсюй, Ю.А. Щетинов, С.В. Мироненко, под ред. С.П. Карпова. - 4-е изд. - М: Просвещение, 2010. - С. 344.

[634] История России, XX - начало XXI века. 11 класс: учеб. для общеобразоват. учреждений: профил. и базовый уровни / [А.О. Чубарьян, А.А. Данилов, Е.И. Пивовар и др.]; под ред. А.О.Чубарьяна; Рос.акад. наук, Рос. Акад. Образования, изд-во «Просвещение». - 5-е изд., дораб. и доп. - М: Просвещение, 2011. - С. 270.

ристов в 2005-2006 гг.: террористическая активность на Северном Кавказе пошла на спад»[635].

Авторы учебника, в котором ответственным редактором был Н.В. Загладин, при описании событий, произошедших в России в начале XXI в. использовали термины «боевики» и «террор». В параграфе «Россия на рубеже веков: по пути стабилизации» этого учебника было сказано: «Боевики не оставляли попыток дестабилизировать положение в регионе, в стране в целом. 23 октября 2002 г. в Москве были захвачены в заложники зрители мюзикла «Норд Ост», 130 из них погибли. В июле 2003 г. произошел взрыв на рок фестивале в тушине, в феврале - взорван поезд московского метро, в августе 2004 г. - два пассажирских самолета. Не прекращался террор на Северном Кавказе. Потрясением для страны стал захват террористами 1 сентября 2004г. школы в Беслан (Республика Северная Осетия - Алания). Погибло 330 человек, большинство из них дети»[636].

Еще более эмоционально описан этот сюжет в учебнике под редакцией СП. Карпова. Его авторы, характеризуя ситуацию в стране в начале XXI в., подчеркивали особо, что в это время «...не прекращались и подрывные действия разрозненных групп боевиков, затаившихся в труднодоступных горных районах Северного Кавказа и попрежнему получавших материальную и кадровую подпитку от международных террористических организаций. С конца 2003 г. прошла серия новых масштабных терактов (захват заложников в театральном центре на Дубровке в Москве, взрывы в столичном метрополитене и др.) Погибли сотни мирных граждан. 1 сентября 2004г. террористы захватили более тысячи учеников, их родителей и учителей в школе Беслана (Северная Осетия). Спустя два дня удалось спасти жизнь лишь части заложников. Это чудовищное злодеяние, направленное против беззащитных детей, потрясло Россию и весь мир».

Авторы учебника привели в тексте этого параграфа большой фрагмент обращения тогдашнего Президента Российской Федерации В.В. Путина от 4 сентября 2004 г., в котором было сказано: «...Мы имеем дело не просто с отдельными акциями устрашения, не с обособленными вылазками террористов. Мы имеем дело с прямой интервенцией международного террора против России... В этих условиях мы

[635] История России, XX - начало XXI века. 11 класс: учеб. для общеобразоват. учреждений: профил. и базовый уровни / [АО. Чубарьян, А.А. Данилов, Е.И. Пивовар и др.]; под ред. А.О.Чубарьяна; Рос.акад. наук, Рос. Акад. Образования, изд-во «Просвещение».- 5-е изд., дораб. и доп. - М : Просвещение, 2011. - С. 270.

[636] История России. XX - начало XXI века: учебник для 11 класса общеобразовательных учреждений / Н.В. Загладин (отв. ред.), СИ. Козленке, СТ. Минаков, Ю.А. Петров. -10-е изд. - М: ООО «ТИД «Русское слово- РС», 2010. - С. 364.

просто не можем, не должны жить так беспечно, как раньше». Уже в конце 2004г. по инициативе Президента РФ, утверждают авторы учебника, был подготовлен пакет неотложных мер по укреплению единства страны, обеспечению реального взаимодействия власти и общества в борьбе с террором[637]. Больше к теме террора авторы этого учебника не возвращались.

Даже беглый анализ учебников по истории России для 11-х классов общеобразовательных школ, проведенный в рамках данной публикации, позволяет, на наш взгляд, сделать ряд важных выводов.

Во-первых, авторы учебников при изложении сюжетов современной политической истории России не проводят четкой границы между понятиями «террорист», «боевик», «сепаратист», «экстремист». Эти понятия используются как синонимы с одинаково негативными коннотациями, что создает отрицательный эмоциональный фон для школьников, работающих с любым из этих понятий.

Во-вторых, проблемы политического терроризма в тексте учебников очень жестко связаны с проблемами Северного Кавказа, что придает им вполне определенную религиозную и этническую ориентацию. Это может способствовать формированию в сознании и подсознании многих выпускников школы образа террориста с вполне определенными антропологическими и социальными характеристиками.

В-третьих, практически все авторы учебников в той или иной степени подчеркивают связь террористических актов, произошедших в России в конце XX в. с деятельностью международных террористических организаций, что позволяет интегрировать образы внутреннего и внешнего «врага» в целостную конструкцию, объясняющую школьникам большинство вопросов так или иначе связанных с историей террористических актов в России.

В-четвертых, обращает на себя внимание деперсонификации всех сюжетов, связанных с историей террористических актов в России на рубеже XX-XXI вв. При прочтении соответствующих разделов учебников школьники не могут узнать как фамилии тех, кто причастен к подготовке и проведению крупнейших терактов (чаще всего в учебниках упоминается фамилия Д.М. Дудаева и лишь в учебнике под редакцией А.О. Чубарьяна встречаются упоминания об А. Масхадове и Ш. Басаеве), так и фамилии тех, кто вел активную борьбу с терроризмом в России в этот период (чаще всего в учебниках упоминается фамилия В.В. Путина, который с началом «второй чеченской войны» своими

История России, XX - начало XXI века. 11 класс: учеб. для общеобразоват. учреждений: базовый уровень / А. А. Левандовсюй, Ю.А. Щетинов, СВ. Мироненко, под ред. СП. Карпова. - 4-е изд. - М.: Просвещение, 2010. - С. 354-355.

«решительными действиями завоевал симпатии большинства россиян»[538]).

В-пятых, эмоциональный стиль описания событий, связанных с проведением контртеррористических операций в России, безусловно, способствует формированию негативного отношения к террору со стороны многих школьников, но является недостаточным аргументом для той части школьной аудитории, которая относится к проблемам политического терроризма максимально серьезно.

Отсутствие в тексте учебников суждений об иных вариантах объяснения феномена политического терроризма в современной истории России может ослабить доверие к этим учебникам со стороны тех школьников, которые активно используют в образовательном процессе интернет-ресурсы и другие источники информации.

Конечно, школьные учебники по истории России являются только одним из инструментов формирования исторической памяти россиян. Но, будучи очень эффективным инструментом, он, на наш взгляд, должен применяться крайне осторожно в интересах всего общества и государства.

Сибиряков Игорь Вячеславович - доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории России Южно-Уральского государственного университета

Sibiriakov Igor Vasilievich es Doctor en Ciencias Historicas, Jefe de cdtedra de la Historia de Rusia de la Universidad Estatal de los Monies Urates del Sur

[638] История России. XX - начало XXI века: учебник для 11 класса общеобразовательных учреждений / Н.В. Загладин (отв. ред.), СИ. Козленко, СТ. Минаков, Ю.А. Петров. - 10-е изд. - М.: ООО «ТИД «Русское слово- РС», 2010. - С. 359.

4. Антропологический дискурс
4. Discurso antropologico

4.1. Discurso sobre el "reconocimiento" (Mijail Malishev, Sepulveda Garza, Manola)
4.1. Дискурс по поводу «признания» (Малышев Михаил Алексеевич, Манола Сепульведа Гарса)

Resumen. El reconocimiento es un atributo antropologico esencial que se constituye en la relacion de un ser humano con los otros; esta relation es necesaria no solo en el piano de la convivencia social, sino para que cada individuo pueda confirmar su propia significancia.

Резюме. Признание - это существенный антропологический атрибут, который конституируется отношением человека к человеку; это отношение является необходимым не только в плане общественного бытия, но для плдтверждения каждым индивидом своей собственной значимости.

£1 reconocimiento como sentido de la existencia humana

Сото se sabe, el termino "reconocimiento" (Anerkermung en aleman) fiie acufiado como categoria filosofica en la *Fenomenologia del espiritu* de Hegel. Desde su punto de vista, la fuente de lo verdaderamente humano en el hombre se encuentra ahi donde el impulso biologico, dirigido a la autoconservaci6n, se somete al reconocimiento, el cual se constituye a partir de la relacion de un ser humano con otro a quien se necesita no solo para el intercambio de bienes y servicios o para la cooperation en el proceso de trabajo, sino para la confirmation de su propia significancia. Es un hecho elemental que el ser humano no existe antes de la sociedad y que lo humano esta fundando en lo interhumano. En el afan de obtener reconocimiento se esconde la negation a la indiferencia y a la apatia, porque precisamente la distincion, que constituye la base del merito aprobado por los otros, es lo que el reconocimiento presupone, afirrna y sostiene. Para el deseo de alcanzar reconocimiento, nada da igual, siempre se busca la distincion hasta en el anhelo de identificarse con el grupo, una causa o un ideal. Un objeto o un animal no sufre escision en su ser y, por tanto, sin poseer otras posibilidades, es lo que es. Si el hombre se abandonara a la mera existencia, dejaria de ser el mismo, ya que sin una idea que resalte el significado de su ser la vida propiamente humana careceria de sentido. Y esto es la razon por la cual elevamos al estates de sentido a alguna meta y nos esmeramos a conseguirla a cambio del reconocimiento que nos otorguen los demas. Nos parece que lo que queremos ser o hacer vale mas que el mero hecho de existir, y es por eso que preferimos y hacemos que nuestra vida quede subordinada a un objerivo o a un ideal. Para el ser humano es dificil simplemente vivir sin el deseo de ser reconocido, sin poseer alguna

importancia, sin dejar una huella en la memoria colectiva de sus contemporaneos o de las generaciones venideras. Quiza la aspiracion a ser alguien, no justifica la vida en su totalidad, pero, indudablemente forma una parte importante de ella.

El deseo de ser reconocido puede presentarse bajo la forma de un deber bien cumplido o de la conciencia de ser util para los otros, de merecer notoriedad o reafirmar que simplemente existe un fulano tal como ser singular. Este ultimo caso, de manera comica, lo expreso Nikolai Gogol, en su pieza "El Inspector". En esta se describe como la "elite" de una pequefla ciudad confimdio a un foraneo, por su manera de vestir, con un inspector enviado por el Zar para evaluar su trabajo. El foraneo, Clestakov, gustosamente acepto el rol que le adscribieron y organize una reception en la que, con diferentes pretextos, acepto sobornos de los invitados. Tras recibir una modesta "compensation" de dos pequenos terratenientes, el estafador jactancioso les pregunto: ^que favor podria hacerles en el corte del Zar? Y estos personajes insignificantes contestaron que no querian nada, salvo que el Emperador se entere de su existencia y conozca sus nombres: Petr Ivanovich Dobchinsky y Petr Ivanovich Bobchinsky.

El hombre no simplemente vive, sino se concientiza como un ser significante y se resiste a la tendencia de ser olvidado; y aun cuando no viva, sino solamente exista, no significa que sea un "cero a la izquierda"..., hay quienes tratan de persuadirse de que son nada, pero algo dentro de ellos rechaza esta autohurnillacion; incluso, son capaces de anticipar su morir, de pensar que los olvidaran, pero no pueden imaginarse como si nunca hubieran existido.

Por otra parte, cada uno de nosotros, asumiendo nuestros propios desafios, tratamos de afirmarnos a "cualquier precio", obtener notoriedad entre nuestros congeneres, ante el tiempo implacable que se inclina a sumergimos en el abismo del olvido y, frecuentemente, esta aspiracion de sobresalir nos conduce a un estado lamentable de lucha de todos contra todos. Hegel hizo un enfasis especial en el concepto de reconocimiento tratandolo como fundamento del proceso historico, entendido este como un antagonismo entre los seres humanos cuyo origen radica no tanto en su naturaleza salvaje, sino en su espiritu. Para el filosofo aleman, la vida del espiritu es una victoria sobre la muerte y, al mismo tiempo, constituye una "tentacion por la muerte". Frecuentemente, el ser humano esta dispuesto a perder su vida, pero ganar renombre. Al absolutizar el conflicto inherente a la relation del hombre con el hombre para lograr reconocimiento, Alexander Kojeve, en su famoso "Comentario" a la *Fenomenologia del espiritu* declare que el final de la historia llegara cuando esta lucha se afloje en aras de un bienestar falsamente comprendido, cuando el instinto de autoconservacion

desaloje por complete la "voluntad de distincion" en la vida en comun.

La interpretacion hegeliana, desarrollada por Kojeve, tiene una serie de aciertos y de deficiencias. En primer lugar, tanto Hegel como Kojeve redujeron la necesidad del reconocimiento solo a la lucha, y, ya que para el ser humano la pretension a la propia significancia es un valor supremo, entonces no puede vivir sin la conciencia de su propia importancia, lo que, segun esta logica, conlleva obligatoriamente a relaciones antagonicas, porque, al elevar su propia persona, el individuo inevitablemente pretende someter al otro. Asi que la idea del reconocimiento resulta estrechamente vinculada con la de la lucha por el poder, con la cual se limita el espectro de una gama mas amplia de sus significados.

En segundo lugar, la lucha por el reconocimiento, en los casos en que el vencedor le concede la vida al vencido, inevitablemente se transforma en una relation de domination y sometimiento representada en la *Fenomenologia del espiritu* con dos figures: el "amo" y el "esclavo". A causa de su sometimiento incondicional a la voluntad del amo, el esclavo se exchrye de las condiciones especificamente humanas, pero el amo, que por medio de la fuetza adquirio el derecho al reconocimiento, no lo obtiene de un hombre igual a el en su dignidad, sino de alguien que rue forzado a la obediencia y que carece de derecho para ser reconocido como persona. Asi que el amo tampoco alcanza su objetivo, dirigido a la satisfaction de sus pretensiones sobre su significancia, ya que este reconocimiento proviene de un ser inferior por su estatus. En este caso, la voluntad del amo es reconocida por quien el amo le arrebato el derecho al reconocimiento en calidad de ser humano libre e independiente y, por consiguiente, la pretension del esclavista a su propia significancia resulta, en cierto sentido, mermada.

De lo anterior se desprende que la regulation del deseo del hombre de alcanzar la autoafirmacion a cuenta de la esclavitud del otro y los conflictos que esto conlleva, suele darse a una instancia sobreindividual, al monopolio de un poder estatal. Este poder tiene la tendencia a nivelar las pretensiones de sus integrantes a la autonomia individual y a la soberania personal, porque expresa un interes colectivo, dirigido a asegurar la vida y la conservation de sus integrantes. Pero esta misma tendencia conduce al choque con otra necesidad elemental que radica en la misma premisa, a saber: el hombre es un animal dotado de conciencia, la cual incluye, como ingrediente inexorable, la autoconciencia, cuya funcion consiste en que su portador se compara con los otros, acentua sus diferencias para comprender mas profundamente el sentido de su identidad. "Me distingo de los demas, por consiguiente, existo". La formula acuriada por Descartes - "pienso, luego existo"- no expresa plenamente la exigencia del sujeto del pensar a tener soberania. En mi pensamiento, yo, por supuesto, puedo ser convencido

de la evidencia de mi propio existir, pero lo que en realidad represento, puedo concientizarlo solo por medio de la comparacion de mi mismo con los otros. Y en esta, no solo me doy cuenta de mi distincion espacio-temporal, sino tambien me concientizo de mi diferencia esencial y radical de los demas, y esto constiruye mi fundamento como una persona unica e irrepetible. La autoconciencia de mi propia singularidad es la base del deseo de superar los logros anteriores y aportar algo a la sociedad- Pero de esta misma "pasion" tambien brota la amenaza contra la paz y la vida tranquila de los otros, ya que la pretension a la distincion de mis congeneres frecuentemente esta de orgullo y soberbia, lo cual puede ocasionar una indignation por parte de los otros.

La aspiracion prenada apasionada del hombre hacia la afirmacion de su distinci6n del otro (que puede superar limites), Platon la Uamo "thymos", el cual suscita nuestras fuerzas animicas y nos estimula a establecer nuestra supremacia sobre las voluntades de los otros, azuzando nuestro orgullo a convertirse en su amo. Desde el punto de vista de Platon, el "thymos" no aspira a la autoconservacion, sino a la superioridad del individuo sobre sus congeneres, lo cual engendra una lucha por el reconocimiento, que tambien somete a riesgo mortal a los mismos portadores de esta "pasion a la distincion". Por lo tanto, el problema radica en como canalizar la energia de "thymos", que, siendo organizado y gobernado, es capaz de dar un impulso al desarrollo social, pero ingobernable, provoca anarquia, siembra pugnas e incendia conflictos y emociones irracionales. Los partidarios de la "religion civil", tales como Thomas Hobbes, consideraban que el antidoto necesario contra "guerra de todos contra todos", engendrada por el "thymos", radica en el poder de Dios que tiene que elevarse sobre el poder del "dios mortal" -el Estado- para otorgar a sus ciudadanos una "legitimidad espiritual".

Zvetan Todorov esta en desacuerdo con el planteamiento de Platon, Hobbes y Hegel, entre otros, que consideran que en el reconocimiento y en la aspiracion a la distincion radica una fuente de conflictos sociales. Para Todorov, el reconocimiento es tambien el surgimiento de lo humano en el hombre, pero no solo se expresa en una lucha mortal, sino en una relation social primaria, pues, "el Hombre no nace a causa de una lucha, sino de un amor. Y el resultado de este nacimiento no es la pareja amo-esclavo sino, mas prosaicamente, la pareja progenitor-niflo"[639]. Auxiliandose en los trabajos de los psicoanalistas modernos, demuestra que el germen del reconocimiento surge de las interrelaciones entre la madre y su hijo, lo que confirma una hipotesis que se remonta a Jean-Jaques Rousseau y Adam Smith quienes sostuvieron que la necesidad en la mirada del otro constiruye

Todorov, Tzvetan. La vida en comun. Madrid, Taurus, 1995, p. 47.

la condition para el surgimiento de lo humano en el hombre. Aunque ni Rousseau ni Adam Smith usaron el termino "reconocimiento", hablaron sobre la necesidad del hombre de ser tornado en consideration por parte de sus congeneres con el objetivo de superar su *incomplitude* original, y justamente este atributo antropologico *es* lo que yace en el fundamento del reconocimiento y tiene raices mas profundas que la aspiration a la superioridad, la fama o el poder.

Como bien sabemos, Aristoteles ya habia planteado la idea de que a diferencia de los dioses y de los animales, como seres autosuficientes, el hombre, segun su constitution biologica, es un ser insuficiente y se forma y se autoafirma en la relation con sus semejantes. En pos del filosofo griego podemos decir que casi todas las acciones, por automaticas que parezcan, en realidad son adquiridas y requieren, en algunos momentos de nuestra vida, de una atencion especial y muchos ejercicios para aprenderlas: caminar, hablar, leer, contar, usar cuchillo y tenedor, andar en bicicleta y hasta decir "gracias", todas estas rutinas, en realidad, son ejercicios que nos costaron esfuerzos y exigieron gran paciencia de nuestros maestros.

Sin embargo, al tratar las relaciones sociales del *Zoon Politicon,* Aristoteles las vinculaba no tanto a la aspiration del ser humano al reconocimiento, sino a la production e intercambio de mercancias y servicios para satisfacer, en primer lugar, sus necesidades economicas. Solo Rousseau, como lo muestra Todorov, resalto que en la relation del hombre con el hombre existe la necesidad de ser tornado en cuenta, la sociabilidad, *sui generis* que va mas alia de un calculo utilitario o interes, y que no se agota en la sed de obtener gloria, honor o reputation. Al contrario, la misma aspiration a satisfacer el amor propio, que se manifiesta en la posesion de la fama o del prestigio, puede ser entendida en la base de ese deseo de ser tornado en cuenta, ser importante ante los ojos de los otros. Rousseau comparte la idea de Aristoteles de que la sociedad nace de la debilidad del individuo, pero su aportacion esencial consiste en la afirmacion de que, siendo autoinsuficiente, el hombre necesita del orro para unir con el su corazon y, por consiguiente, lograr la importancia en su vida, ser reconocido en su dignidad. Adam Smith desarrollo las ideas de Rousseau en su trabajo *Teoria de los sentimientos morales.* En el, el fundador de la economia politica se planted la pregunta: ^cual es nuestra meta principal en la vida? y respondio que consiste en ser tornados en consideration con simpatia, merecer la aprobacion, ser reconocido en nuestro deseo de destacaraos, obtener cierta apreciacion por algunos meritos. Nadie, excepto los heroes perfectos o los vagabundos moralmente degradados, pueden quedarse insensibles a la fuerza atractiva de la aprobacion publica.

El reconocimiento de los demas y el valor que nos otorgamos se conjugan: somos gracias a nuestros meritos aprobados por los otros. El reconocimiento del significado de nuestro ser constituye la premisa de nuestra coexistencia con los demas. Se puede suponer que la mirada del bebe que busca la aprobacion en la mirada de su madre no es algo casual, sino que representa el embrion de la necesidad de reconocimiento al que, de uno u otro modo, recurre, consciente o inconscientemente, cualquier ser humano. Si observamos atentamente la conducta de la gente que nos rodea pronto descubriremos un matiz suplicante en la mirada de todo aquel que ha terminado una empresa o una obra, o que se entrega simplemente a cualquier genero de actividad. £Y que? <Y como?, nos dice su mirada interrogante.

Al hablar, la gente normalmente experimenta una satisfaction en la medida en que se le permite discutir sobre sus planes, logros o acerca de las cosas que esta haciendo: pareciera que esos temas nunca le aburren y le dejan contenta de si misma. De modo semejante, si le pasa algo bueno, se apura a compartirlo con sus proximos, suponiendo que estos tambien se alegraran de sus logros. Por solitario que sea, nadie puede vivir, pensar, razonar sin compartir la ilusion del reconocimiento de otros seres humanos. Por otra parte, la sed del reconocimiento nos encierra en la imagen que los otros tienen de nuestra persona. Podemos rebelamos contra la rigidez de esa imagen, pero nunca podemos escapar, en terminos de Sartre, del "infierno de los otros", cuyas opiniones definen incluso nuestra actitud hacia nosotros mismos.

El reconocimiento es la confirmation de la promesa en las capacidades, habitos, talentos, destrezas de su portador quien esta dispuesto a comprobarlos hoy o mafiana, porque ayer ya los ha realizado. Una persona, a fin de experimentar su identidad y su valor interior, ha de sentir cierta continuidad entre lo que ha llegado a ser durante largos afios de su pasado y aquello que promete convertirse en un futuro anticipado; entre lo que concibe como ser ella misma y aquello que percibe que otros ven en ella y esperan de ella. El *reconocimiento* es un procedimiento que pone etiqueta a las cualidades intrinsecas de alguien; es un esfuerzo mas economico y menos fatigoso que el mismo conocimiento y tambien mucho mis conveniente para renovar nuestras expectativas en el caso de cambio o de modification de las cualidades del sujeto a quien le otorgamos algun valor. Y es por eso que el lugar del reconocimiento es el pasado, pero el pasado que esta prenado de future, y si la promesa por algunas circunstancias no se cumpliera, el reconocimiento se pone en tela de juicio o se retira de su portador.

El reconocimiento trasforma la esperanza en confianza, y en esta nueva circunstancia se adquiere mas posibilidades de obtener su objetivo. Al engendrar confianza, la promesa hace nuestra vida mas predecible, nos

protege de las seducciones del suefio utopico y del desencanto de la desilusion. El future tiene mas posibilidades de las que se pudieran actualizar en el presente, pues, no todas las posibilidades pueden encarnarse en el presente. La funcion principal de la confianza es "domar" la incertidumbre del tiempo, disminuir el riesgo vinculado con lo impredecible de la espera. El hombre esta destinado a vivir en el presente y "coexistir" con el futuro que no es por complete predecible, razon por la cual quisiera hacerlo mas seguro y "obediente". Y es por eso que trata de reducir su complejidad, podar la incertidumbre con las "tijeras" de la confianza, que a su vez se basa en el reconocimiento. Por consiguiente, el papel del reconocimiento es acentuar la capacidad del presente para tratar de reducir la complejidad del futuro y hacer posible vivir y actuar con la incertidumbre del porvenir.

Como regulador importante de la vida en comiin, el reconocimiento constituye el fundamento de todas las relaciones sociales, pues parte de la premisa de que cada hombre cumplira sus obligaciones en correspondencia con los roles que le estin adscritos. El concepto del rol social es el equivalente institucional de la confianza personal y tambien incluye un reconocimiento tacito, pues, en circunstancias similares, cuando ocupamos cargos identicos, a pesar de que somos totalmente distintos, no obstante, nos conducimos en la misma forma, como si nuestra conducta estuviera determinada por ciertos guiones prefijados que los desempenamos en el teatro de nuestra vida. En este sentido, todos somos portadores de varios roles sociales: padres de familia, hijos, clientes, compradores, vendedores, vecinos, maestros... Al desempeflar los diferentes roles, no solo demostramos las cualidades que se exige en cada "escenario", sino, ademas, sometemos nuestros actos a las expectativas de las personas participes en nuestras actividades, quienes esperan que cumplamos con nuestras obligaciones imputadas a nuestros roles.

Cuando alguien llega a la cima de su carrera todos esperan la revelation de sus capacidades sin permitirle relajarse. Esta expectativa es el verdadero "pago" por el reconocimiento de sus meritos. A tal persona algo le debe decir dentro de su conciencia: "trabaja, no te relajes, tienes que confirmar lo alcanzado, ya que existe el riesgo de perder el reconocimiento esperado". En efecto, si por algunas causas la promesa no se cumpliera, se tambalea el reconocimiento y la confianza quedaria en tela de juicio o se perderia. Quizas, es por eso que en la confianza hay una impresion de perplejidad, porque nos sentiriamos avergonzados de descender por debajo de las expectativas engendradas de nuestros actos anteriores, es decir, queremos seguir estando a la altura de lo ya alcanzado. Cuando actuamos por debajo de ese nivel, anticipamos una reprobation escandalosa. Solo

merced a este "capital" del reconocimiento podemos ir mas alia de lo alcanzado o, por lo menos, no perder lo que hemos conquistado.

Frecuentemente, lo que buscan muchos individuos mas alia de la seguridad economica y la libertad politica es un reconocimiento adecuado para que no les ignoren, para que los valoren debidamente y no los consideren como simples tornillos de una maquina anonima, de un "Leviatan" enorme y poderoso, pero indiferente y sordo ante los meritos de sus ciudadanos. Uno de los atributos basicos de las aspiraciones humanas estriba en que el hombre quiere no solo encontrar el placer o evitar el dolor, sino obtener un reconocimiento que le de senudo a su vida, razon por la cual esta dispuesto incluso a sufrir a condition de que ese sufrimiento este supeditado a la elevation del significado de su persona. Nuestro estatus social nos domina a tal punto que pareciera que cambiamos de ser cuando se transforma nuestra position y la actitud de la gente con la que tratamos. A veces el nombramiento o titulo confiere a los individuos identidad acrecentada, razon de su ser social que Uevaran hasta su muerte y quizas grabaran como epitafio en sus tumbas. Al otorgar un titulo, el Estado o su instancia correspondiente frecuentemente doma con la rienda de su investidura el alma anarquica del ciudadano rebelde, y convierte al inconforme en un devoto servidor publico. Pero el reconocimiento otorgado sin suficientes meritos, le hace sentir a su portador como una figura importante, pero no elimina la zozobra de encontrarse en la misma situation que el rey desnudo del famoso cuento de Juan Christian Andersen.

La crisis de identidad, frecuentemente, es una consecuencia de la crisis de reconocimiento y se resuelve mediante nuevas identificaciones con otros valores o roles sociales dentro de los cuales la persona encuentra su prestigio y su estatus estimativo. Pero a veces la quiebra estrepitosa puede conllevar a la caida e incluso al suicidio. <,Que "desgracia" es comparable con el "sufrimiento" de quien ha perdido su poder o su fortuna? La amarga desesperacion, la sensation de verse degradado, el vacio existencial... La fama, el poder y la riqueza parecieron convertirlo en *superhombre.* Pero el *superhombre,* descendido al nivel de un ser comun y corriente, se percibe como *infrahombre,* como una persona que esta al borde de perder el sentido de su propia vida. En efecto, la desesperacion del fracasado no tiene limites. Antes se consideraba un hombre rico y poderoso, pues su riqueza o su poder le elevaban en sus propios ojos y en los ojos de los demas. Antes, todo el mundo le mostraba respeto por su dinero o por su poder, pero ahora el fracasado cree que no merece ningun reconocimiento y se siente humillado: quisiera, en su imagination amarga restablecer su *status quo* perdido o, por lo menos, exige que le devuelven... sus ilusiones que le hacian sentirse tan prospero, seguro e importante. Los argumentos de la razon, al reconocer el

estado real de las cosas, no siempre logran veneer las ambiciones infundadas; como regla, esta "victoria" cuesta muchos esfuerzos y exige algun tiempo mas o menos prolongado para poder "convencer" sus sentimientos en la verdad lamentable y desarraigar la inercia de las falsas ilusiones.

Si no existiera el reconocimiento, se desvanecerian los estimulos que nos motivan a destacar, competir y hacernos mejores. Quiza tambien se. desvanecerian la avidez, los celos, la envidia, el orgullo, la soberbia, pero ^es posible la existencia humana carente de aspiracion a ser valorado y al mismo tiempo viable, posibilitadora y creativa? Quiza en el horizonte de un futuro cercano no puede darse una respuesta positiva a esta pregunta. Pero podemos afirmar que el reconocimiento es lo que hace hombre al hombre.

Reconocimiento y dignidad

Nietzsche dijo alguna vez: quien tiene un *por que* para vivir puede soportar casi cualquier *como.* Y este *por que,* a su vez, busca su justification en el reconocimiento que le otorga al hombre la confianza para superar sus obstaculos y alcanzar su meta. Frecuentemente no solo tratamos de obtener atencion de nuestros proximos, sino que necesitamos el reconocimiento de *otros significativos.* La figura de los otros significativos es basica tanto en sentido de su existencia real como en el aspecto imaginario, como por ejemplo personajes de alguna pelicula que su publico joven quisiera ser como ellos. Lo importante es que determinadas acciones de esos otros significativos se convierten en pautas de reconocimiento y son percibidos por sus aspirantes como ideales que hay que seguir en la vida real. Cuanto mas elevado sea el prestigio del papel desempenado de este otro significativo y mas frecuentemente sus seguidores perciben su importancia, tanto mayores razones tendran quienes lo imitan para aumentar su autoestima. El hombre es simultaneamente aquello que es y lo que aspira a ser.

Toda interpretation del concepto "reconocimiento", por rara que pudiera ser, tiene que incluir un minimo de lo que Uamamos el significado de nuestro yo. Por humilde que sea el estatus social de este "yo", tiene que haber un ambito en el que no sea frustrado. Ningun tipo de sociedad, por estratificada o totalitaria que sea, suprime la concesion del reconocimiento a sus miembros; un individuo al que los demas no le toman absolutamente en consideration no es un agente social, y no se le puede considerar moral ni legalmente como un ser humano, aunque biologicamente pueda clasificarsele como tal. Es verdad que el grupo o las personas por las que el individuo pide ser reconocido tienen que tener, desde su punto de vista, un grado suficiente de valor o importancia, ya que si no, el reconocimiento no le dara el estatus que busca. Asi que, la aspiracion al reconocimiento dentro de un grupo esta estrechamente vinculada con el estatus de este grupo en la

conciencia del aspirante. El deseo de afirmar el valor de un grupo (una clase o una nacion), como algo que mece, o alguien a quien pertenezco, determina el hecho de que en mi lucha contra la opresion nacional o contra la injusticia social exija no solo el reconocimiento de mis derechos individuales a la liberation, sino tambien el de los derechos de aquella entidad social o nacional a que pertenezco. Esto advirtio con tino Isaiah Berlin. "Por regla general, lo que piden las clases o las naciones oprimidas no es solamente libertad de action no coartada para sus miembros, ni, sobre todo, igualdad de oportunidades sociales o economicas, ni menos aim el que se les asigne un lugar en un estado organico carente de fricciones, ideado por un legislador racional. Lo que quieren, por regla general, es simplemente que se les reconozca (su clase, nacion, color, raza) como fuente independiente de actividad humana, como entidad con voluntad propia que intenta obrar de acuerdo con ella"[640]. Se puede deck que mi aspiration al reconocimiento dentro de un grupo (que, por supuesto, esta vinculada con el valor que este grupo me asigna) une la libertad "negativa", cuya esencia consiste en que otros hombres no me impiden decidir como quiera, con la libertad "positiva", segun la cual, soy capaz de ser dueno de mi mismo.

A la conciencia de la dignidad se le contrapone el servilismo cuyo portador renuncia a toda pretension de tener algun valor en si, persuadido de lograr precisamente con ello un valor escondido. El servilismo es, en esencia, el trafico de la independencia moral a cambio de algun provecho. Sus formas mas moderadas son la falsa humildad y la adulation que pueden convertirse en la inclination de la persona servil a venderse al mejor postor. Del servilismo esta liberado quien "se siente obligado a venerar al hombre (moral) en su propia persona", quien "tiene que seguirse a la vez la *elevacion* y la suprema autoestima, como sentimiento del propio valor interno, segun el cual el hombre no puede venderse por ningiin precio y posee una dignidad que no puede perder..."[641]. Esta exception del servilismo se extiende no solo a las relaciones entre los seres humanos, sino tambien a la relation del hombre con Dios. "Arrodillarse o postrarse, aunque sea para manifestar de este modo sensiblemente la veneration por los objetos celestes, es contrario a la dignidad humana..."[642].

El desprecio dirigido a suscitar la verguenza en el hombre servil por su incapacidad de mantener la propia dignidad esta moralmente justfficado. En esta actitud, damos a conocer al sujeto, a quien expresamos nuestro desprecio, de que su conducta no corresponde a las normas morales y quisieramos que se de cuenta de su servilismo para que en adelante pueda

Berlin, Isaiah. Cuatro ensayos sobre la libertad. Madrid, Alianza, 1998, p. 262.
Kant, Immanuel. La metafisica de las costumbres. Madrid, Tecnos, 1994, p. 300.
Ibid, p. 301.

cambiar su conducta y conservar su dignidad. Pero existe otro про de desprecio carente de justificacion moral que se revela en el desden de un "superior" hacia un "inferior" para mostrar su elevado estatus, logros o riqueza. Se trata del "desprecio insolente" de un arrogante que tiene alta opinion de la categoria social a que pertenece y que es incapaz de expresar una actitud condescendiente hacia la gente que tiene un rango inferior al suyo y la trata con escarnio y desaire. El desprecio es un tipo de reconocimiento que reduce al otro a una categoria inferior, de modo que su portador se define necesariamente como superior en algiin aspecto valorativo. Es un complejo vivencial de superioridad que articula y mantiene la jerarquia, el estatus y la autoestima por medio de la humiliation y el rebajamiento. El desprecio que sienten los demas hacia nosotros hara que nos sintamos avergonzados o humillados, si estamos de acuerdo con ese juicio que nos considera despreciables, pero generara indignation e, incluso ira u odio si creemos que es algo injustificado, como es el caso de un jefe presunruoso quien intimida y reprende a sus empleados.

El desprecio "hacia abajo" tiene su contrapartida en el desprecio 'Ъаиа arriba" que se expresa en que las personas inferiores observan que sus jefes tienen cualidades mas bajas que aquellas de las que presumen. A diferencia del desprecio "hacia abajo", el desprecio "hacia arriba" no constituye por si mismo una jerarquia, sino otorga cierta compensation a los inferiores que no se expresa en petulancia o en indiferencia acentuada, sino en ridiculo. Segun William Ian Miller, "existen dos bases diferentes para el desprecio hacia los superiores. Una consistiria en que los inferiores comparten los valores que propugnan los superiores y se sienten ofendidos por la incapacidad y deshonestidad de estos a la hora de respetarlos; la segunda consistiria en que los inferiores consideran que esos valores son ridiculos"[643]. El desden ante la inaptitud e incapacidad de los superiores suele manifestarse en el humor, en la satira, en la risa sardonica, actitudes que normalmente aceptan los valores que profesan los superiores, pero sin respeto. El humor y la risa forjan cohesion dentro de los "inferiores", exaltando a los suyos y empequeneciendo a los "superiores". Una satira inteligente puede desvalorizar el estatus de los rivales reduciendolos a un simple objeto de mofa o de insignificancia social.

Partiendo de la idea de Tzvetan Todorov, podemos destacar dos formas fundamentales de reconocimiento: *el de la existencia* y *el de la confirmation*. El hombre experimenta falta de reconocimiento de su existencia cuando se siente olvidado o ignorado por sus congeneres, cuando se queja de que su persona no es tomada en consideration, como si no

[643] Miller, William Ian. Anatomia del asco. Madrid, Taurus, 1998, p. 310.

existiera. La indiferencia de los otros que experimenta una persona, suele ir acompaiiada por la vivencia de la falta de todo valor, y esto le engendra la amargura de la soledad. Frecuentemente, lo que queiemos evitar es que nos ignoren, que nos traten como cosas inanimadas, y aspiramos a que nos tengan en consideration como personas cuya sola existencia merece ser reconocida. No es que aspiremos a ser queridos, sino que deseamos, en primer lugar, ser reconocidos en nuestra mismidad. No podemos ser indiferentes ante la carencia del reconocimiento de miestro ser ni encerrarnos por interno en nuestro mundo interno sin experimentar soledad. No recibir atencion alguna, para nosotros, quiza es vm mal mas angustiante que el no ser.

El personaje anonimo de *Memorias del subsuelo* de Dostoievski, solitario y pretencioso, no teme ser golpeado o arrojado por la ventana, ya que esto podria, segun su opinion, por lo menos, confirmar su pretension de tener algun significado; lo que le asusta es ser ignorado y olvidado. Se indigna con un oficial que ni siquiera condescendio para pedirle permiso de pasar cuando el le obstaculizaba el camino. "El oficial me cogio por los hombros y, sin decir palabra, sin hacerme la menor advertencia ni darme explication alguna, me quito de en medio, paso adelante como si no me hubiera visto. Yo hubiera podido perdonarle hasta que me pegase; mas no que me hubiese quitado de donde estaba sin siquiera reparar en mi"[644].

Mas adelante cuando el mismo personaje profesa, con cierto desafio, el desden por la fama, no quiere decir que rechaza el deseo de obtenerla; la adora incluso al proclamar su desprecio. Le preocupa no el hecho de ser humillado, sino de serlo por alguien que considera inferior a el. Resulta que el sentimiento de ofensa, proveniente de la dignidad pisoteada, es mas amargo que la humiliation provocada por el dolor fisico. El protagonista anonimo prefiere ser desaprobado mas que ignorado en su existencia miserable; pero el escarnio y las mofas de quienes considera inferiores a el, le provoca una indignation mas amarga que la indiferencia de los que piensa superiores. Se escandaliza ante el escenario de estar carente de cualquier signification y, lo que es peor, de ser humillado por quienes desprecia.

El reconocimiento de confirmation, que tiene como base el reconocimiento de la existencia, es una actitud en que se expresa la preocupacion relacionada con el valor de nuestro ser. Esta inquietud es universal, aunque las vias y formas en que se exprese varien segun una cultura o ëpoca historica determinada. Nuestro significado social nos domina a tal punto que pareciera que cambiamos de ser cuando cambia nuestra position social y la gente con la que tratamos. Pero el

Dostoyevski, Fiodor. Obras completas. T. II, Aguilar, Madrid, 1991, p. 121.

reconocimiento y la importancia de una persona en el presente, a veces no nos habla con claridad de su valor real. Lo que un ser humano ha podido hacer historicamente, los efectos de su accion, su notoriedad, dependen, en buena parte, del futuro. Este representa un censor o, mas bien, un estricto juez: evalua la expresion, califica el esfuerzo, apraeba el resultado y otorga premio o castigo en correspondencia con una escala de valores de perfeccion, excelencia o virtud.

La funcion simbolica de la *perpetuation del signiftcado* de la existencia individual y, por lo tanto, de su reconocimiento, mas alia de la vida, no es solo una prerrogativa de la religion; la cultura laica tambien nos otorga determinados simbolos de "inmortalidad", lo que nos da un cierto consuelo y alivio contra la angustia provocada por el sentimiento de nuestra insignificancia ontologica. Por ello, la perpetuacion cultural, por medio de la actividad creadora, es el lado inverso del terror ante la muerte. En cierto sentido, la cultura es la ereccion de obstaculos y contratiempos simbolicos en el camino que lleva al ser humano a su muerte. Ernest Becker afirma que "la cultura misma es sagrada, ya que esta es una "religion" que asegura de alguna manera la perpetuacion de sus miembros". Por eso, "el hombre realmente no teme tanto su extincion, sino mora siendo insignificante"[645].

Por la historia conocemos muchas personalidades de la cultura universal que, en su epoca, fueron anonimos, que tuvieron un reconocimiento modesto o que, en el mejor de los casos, sofiaron apenas igualarse con algunos de sus contemporaneos mas exitosos, pero que con el paso de tiempo Uegaron a las cimas vertiginosas del reconocimiento y entraron en la pleyade de los grandes clasicos. Empero, mas frecuentemente sucede lo inverso: estamos inclinados a reconocer, sin reflexion critica, los meritos y cualidades de aquellos que dominan la escena politica, intelectual o artistica de nuestra epoca. Desafortunadamente, no todos los clasicos contemporaneos soportan la prueba del tiempo. Frecuentemente, la vejez les baja de rango y la muerte les quita el titulo. Elias Canetti alguna vez dijo que la rivalidad por el reconocimiento, propiamente dicho, comienza a menudo cuando los rivales ya no estan. "El combate que libraran sus obras ni siquiera lo podran presenciar". El tribunal del futuro tomara en consideration, por supuesto, los esraerzos del aspirante a la gloria, pero pondra la calificacion segun criterios propios que podrian reducir a polvo todo trabajo ascetico del candidate a clasico.

La necesidad en el reconocimiento abarca todos las esferas de nuestro ser, y por ello la plenitud de su vivencia en un polo, frecuentemente no puede suplir la carencia en el otro. Cada ser humano tiene un centro de

[645] Becker, Ernest. La lucha contra el mal. Mexico, FCE, 1992, p. 22.

realizacion y autoafirmacion de su persona. Necesita ser reconocido tanto en el piano publico como en sus relaciones privadas, tanto en el amor como en la amistad. Las estrechas relaciones con nuestros proximos solo parcialmente compensan la raptura de una relacion amorosa, asi como la importancia de la vida privada no puede sustituir el fracaso en la vida publica. Se puede afirmar *a priori* que no existe razon alguna para suponer que la mayoria de los seres humanos no serian mas reconfortados y complacidos en un mundo privado a cuenta de su vida publica y viceversa: ningvm paraiso particular, ningun hogar, por hospitalario y acogedor que sea, es capaz de sustituir el reconocimiento que necesitamos en el espacio publico.

La aspiracion a ser reconocido tiene como premisa, implicita o explicita, la pretension al significado insustituible de cada ser humano. El sujeto de la accion es siempre alguien que expresa en comunicacion con otros su *que*. Pero, por original e insustituible que sea este alguien, su *que* debe ser compartido por los demas, pues la alteridad absoluta de su *que* en comparacion con el *que* de los demas lo colocaria fuera de toda comunicacion y, por lo tanto, haria imposible su reconocimiento adecuado por parte de ellos. Cuando uno se realiza en lo que lo distingue, se mantiene en pie de igualdad o se impone a los otros en algun aspecto. Si no pudiera mostrar sus meritos a los demas ni ellos pudiesen evaluar sus cualidades, tampoco podria recibir reconocimiento alguno. Cualquier autor necesita su publico; puede ser que este pertenezca a la posteridad, pero es preciso que exista, por lo menos en su imaginacion.

Doctor en Filosofia Mijail Malishev es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de lo Vniversidad Autonoma del estado de Mexico.

Доктор философии Михаил Малышев - профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико.

Doctora en Antropologia Manola Sepulveda Garza es profesora-investigadora de la Escuela Nacional de Antropologia e Historia.

Доктор антропологии Манола Сепульведа Гарса - профессор-исследователь Национальной Школы Антропологии и Истории.

4.2. El discurso del cuerpo en el contexto del campo de concentration (Sanchez Luque, Victor Eduardo)

4.2. Дискурс тела в контексте концентрационного лагеря (Виктор Эдуардо Санчес Луке)

Resumen. El siguimte escrito tiene сопю objetivo trazar una linea de interpretation acerca de la "experiencia violenta" de la corporalidad de presos de los campos de concentracion nacionalsocialistas y estalinistas. El autor analiza las formas en que los dispositivos disciplinarios de coaccion marcaron violentamente la came humana transfigurando la constitucion medial con el propio cuerpo.

Резюме. Цель настоящей статьи очертить линию интерпретации, исхода из «опыта насилия» над телом заключенных нацистских и сталинских концентрационных лагерей. Автор анализирует формы, в которых дисциплинарные механизмы принуждениия насильственно отпечатывались в плоти человека, обезображивая его телесную конституцию.

La historia de la humanidad presenta multiples experiencias score el destino del cuerpo, las formas en que las diferentes epocas y pueblos pensaron su relation con esta singularidad desde la cual se experimenta la existencia es basta. Dentro de occidente fuimos marcados por cierto desprecio hacia la corporalidad promulgada por la cristiandad institucionalizada, la separation del cuerpo y alma se afianza desde los tiempos de Platon en donde la came, con todos sus fluidos y humores, se conceptualiza como la propia carcel del alma; simultaneamente no faltan formas en que los antiguos encontraron metodos para hacer sentix esta propiedad de la manera mas terrible posible. La horca, la hoguera y el empalamiento son algunos de los ejemplos que ha dado la humanidad para enfocarse en el cuerpo de una manera violenta, creatividad dirigida especificamente hacia la vulnerabilidad de nuestro caracter corporal. Si bien no faltan evidencias de estos fenomenos, el siglo XX se destaco por constituir un genero de existencia en donde el cuerpo solo podia ser experimentado como fractura, como un terrible dolor y una tremenda falta, un espacio politico en donde el sujeto esta ligado totalmente a la violation de su vulnerabilidad a traves de distintos dispositivos ejecutados con el simple proposito de aniquilarlo tratando de aprovechar lo mas posible el lapso de tiempo que se entretejia entre su entrada al campo y su complete extenuation. Las experiencias totaUtarias de la Alemania nazi asi como del stalinismo sovietico erigieron estos espacios en donde la condition corporal del hombre solo se podia experimentar como came desnuda: los campos de concentracion.

Este articulo esta enfocado en los dispositivos y mecanismos que permiten la desintegracion de la constitucion medial con el propio cuerpo; es decir la conception que tiene la persona de su corporeidad y la manera en que se piensa y se relaciona con esta; y al mismo tiempo, como es desplazada por la esfera propia de la condition concentracionaria. A esta tension dialectica entre la desintegracion y el desplazamiento de la

corporeidad la hemos nombrado somatizacion. El desarrollo de la somatizacion contempla una constelacion de practicas y de espacios-habitables (como marcos de existencia pre-establecidos) que modifican y transforman el caracter medial entre el cuerpo y su percepcion, alterando la manera en que un sujeto experimenta su propia came se logra una reestructuracion de las relaciones esfericas. En el sentido de practicas dirigidas esencialmente en el cuerpo del concentracionario hemos identificado cuatro formas generales: masificacion, extenuation laboral, disciplinas de la violencia como castigos y torturas, y el regimen alimenticio al que estaban condenados, estos cuatro procedimientos se encargaban del desprendimiento y encarnacion de la esfera corporal de la condicion concentracionaria.

Repetition y uniformidad: masificacion

La experiencia de llegar al campo es tan extrema que constituye, en el lapso del primer dia, una restructuracion inmediata de las esferas existenciales del sujeto. Al ser despojados en menos de dos horas de todos los objetos personales (ropa, maletas, fotografias, etc.), de sus familiares o conocidos con los que ha realizado el viaje, al sujeto se le arrebata la materialidad que encarnaba su esfera micro-contextual, la posesion de una foto vieja, una medalla o incluso una prenda que este relacionada con ciertos acontecimientos o personas implica toda una signification de la experiencia, el valor de estos objetos es el vincular la bistoria vivida con el presente en el que se recuerda o aparecia el objeto. Esta perdida se instaura materialmente al imponer el uniforme de preso, vestimentas anonimas que no remiten a nada salvo al propio campo de concentration, incluso la falta de proportion entre el tamano del uniforme con el cuerpo del preso indica la nulificacion de la corporeidad individual, se ha transformado en un cuerpo sin medidas. La imagen propuesta de estos seres por la propaganda, la onto-identidad se exterioriza implementando la misma imagen, cada sujeto debe de lucir como el reflejo exacto de la ideologia que lo ha encerrado, enemigo del pueblo o raza inferior. Todo rasgo que sea personal, el cabello, el vello facial, la vestimenta e incluso las relaciones personales, son subsumidas por este modelo.

La relation medial que se da entre las esferas micro-contextual y macro-social permite en la condicion concentracionaria que la masificacion actue inmediatamente tanto en el cuerpo como en la conciencia, asi como en la percepcion del yo como de los otros. Un instrumento que ya habia utilizado la ideologia para movilizar a los futures pobladores de este universo retoma fuerza y termina por aplicarse en plenitud: el lenguaje. La identification de los guardias con sus victimas era practicamente imposible (lo que no implica que no haya sucedido) dada la forma en que eran narradas sus circunstancias; no se golpeaba a los hombres, sino a piezas, a

pedazos, el nacionalsocialismo hablaba de "figuriren" no de humanos, en el Gulag Solzhenitsyn habla de los "vridlo" caballos temporales, es decir personas que arrastraban trineos o carros como trabajo[646]. El lenguaje utilizado por los guardias y por la autoridades del campo ejercia una fuerza brutal sobre sus no-sujetos, de nueva cuenta interiorizandose en sus victimas, Robert Antelme (prisionero en Buchenwald y Gandersheim) menciona que: "Del mismo uniforme a rayas, de la misma cabeza rapada, del enflaquecimiento progresivo, del ritmo de la vida aqui, lo que veiamos de los demas era, en definitiva, una cara casi colectiva y anonima"[647].

Una masa sin rostro, sin personalidad, mientras que en sus guardias, en los sujetos que los golpeaban y torturaban observaban a alguien bien vestido, a alguien al que se referian los demas con companerismo y respeto. El contraste visual que reinaba en el universo concentracionario inclinaba a los presos mas por sus verdugos que por las figuras, enemigos, que se encontraban en la misma situation que ellos. Era tan fuerte esta tension, que muchos pretendian asimilar el caracter de sus guardias, incluso en su trato con los demas presos, otros de alguna u otra forma luchaban por conservar algo, lo que fuera: un pedazo de tela, partes del vello corporal, cierta forma de higiene ante la porqueria o vestigios de su caracter, Varlam Shalamov se refiere a este impulso por conservar algo propio, como uno de las evidencias de lo que constituia esencialmente el universo concentracionario: "Esta claro que la psique trastornada por el deseo de afirmarse, aunque sea en lo mas pequeno, en lo mas nimio, es una muestra mas de la gran alteration de las proporciones que se produce en el campo"[648].

La similitud de los destinos en el trabajo, la elimination azarosa o arbitraria de cualquiera y la contigiiidad de la tragedia suprimian cierta conciencia de lo que le ocurria era personal, mientras uno creia que desfalleceria de cansancio o hambre tras las largas horas de trabajo, la persona de la litera de arriba moria sin mas. Se instauraba una relation de indiferencia en doble sentido: en el primero una masificacion intensa que en palabras de P. Levi desembocaba en el desasosiego: "Somos nosotros, grises e identicos, pequenos como hormigas y grandes hasta las estrellas, apretados el uno contra el otro, innumerables. Ocupando toda la llanura hasta el horizonte; a veces nos fundimos en una sustancia unica, una masa angustiosa en la que nos sentimos apresados y sofocados"[649], esta sustancia unica era producto de una identification total con el otro, pero en el sentido de la perdida del uno, de una ausencia de voluntad y automatismo corporal,

Solzhenitsyn, Alexandr. Archipielago GULAG II. Barcelona, Tusquets, 2005, p.45.
Antelme, Robert. La Especie Humana. Mexico, Era/Trilce, 2002, p.76.
Shalamov, Varlam. Relates de Kolima, III. Barcelona, Minuscula, 2010, p.186.
Ixvi, Primo. Trilogia de Auschwitz. Mexico, Oceano, 2006, p. 89.

y a la vez esta identificacion total traia consigo una desidentificacion ya que el otro no existia, era el mismo reflejo del condenado multiplicado, la exteriorization de la onto-identidad se presentaba como una cara colectiva pero completamente anonima.

La extenuation de la corporeidad

La siguiente practica que pone en movimiento el proceso de somatization involucra la conception y utilization que se le dio al trabajo dentro del universo concentracionario. Tomando en cuenta que la estracturacion social esta centralizada en el trabajo como forma de subsistir, de relacionarse e incluso de constituirse personal, cultural y familiarmente es una action digna, honorable con la que se gana el pan y que promueve la satisfaction humana, los campos de concentration formularan sus mecanismos a partir de esta idiosincrasia:"El papel central del trabajo dentro de la ideologia moderna era compartida tanto por los perpetradores y espectadores como por las victimas y es una de las causas fundamentales de su cooperation en todo el proceso. El sistema de los campos obligaba a pensar a las victimas que su supervivencia dependia de su conducta, que esta era relevante porque existia la fiction del trabajo como nexo con la cultura de las que todos provenian"[650].

Esta ficcion que se comprendia como algo "natural" funcionaba como una suerte de ilusion, ya que si los campos estaban organizados alrededor del trabajo, implicaba cierta garantia de sobrevivencia y de superacion de las circunstancias, una especie de mecanismo de bote salvavidas al ser una de las pocas caracteristicas que el universo concentracionario mantenia intacta e igual que en el "mundo civil". Primo Levi relata la experiencia de como los novatos Uegaban a los kommandos o brigadas aun con esta confianza de que su actividad influia en su destino: *"Pobre Kraus, no es un razonamiento el suyo, es tan solo una absurda honestidad de empleadillo, se la ha traido aqui dentro, y ahora le parece que es como afuera, donde trabajar es decentey logico, ademas de conveniente, porque, segiin dicen todos, cuanto mas trabaja uno, mas gana y come"* [65x]. Pero cada preso (si llegaba a vivir lo suficiente) reconocia tarde o temprano que estos campos no tienen como objetivo la production en el sentido que normalmente tiene.

De esta forma el trabajo dentro del universo concentracionario tomo un caracter totalmente distinto al que ocupaba en la esfera macro social anterior. Al tener como eje del sistema las politicas de exterminio (directas en el nacionalsocialismo, e indirectas en el stalinismo), la estracturacion laboral de los campos deja de ser un medio para convertirse en un fin. Las

Moreno, Paz. En el Corazon de la Zona Gris. Madrid, Trotta, 2010, p.45.
Levi, Primo. Lilit y otros relates. 1998, Barcelona, Muchnik, p. 16.

largas horas de jomada, el caracter fisico del trabajo, la incesante rutina mecanica de los movimientos e inclusive el valor absurdo de algunos de estos, termino por incrastar un ritmo y una secuencia de extenuacion a la corporeidad, consumiendolo rapidamente lo ocupaba y fijaba en la produccion de su propia muerte: "el trabajo *es el limite en que se deshizo todo valor y el <productor> lejos de reproducir al menos su fuerza de trabajo, ni siquiera es aun el reproductor de su vida. El trabajo deja de ser su manera de vivir para ser su modo de morir. Trabajo, muerte: equivalentes"*[652]. Esta liquidation fisica era el fin propio del trabajo dentro de la condition concentracionaria, esta actividad que fungia como una manera de dirigir la vida transmuta en uno de los mecanismos mas brutales del proceso de somatization, que por regla general devenia en la muerte.

Otro elemento que enfatizaba la instauracion del trabajo como mero castigo era la invention de las brigadas dedicadas a tareas completamente absurdas: en Buchenwald se obligaba a los judios a construir muros para que al dia siguiente los derrambaran, cavar fosas para despues rellenarlas, en el campo de mujeres de Ravensbrack se bicieron famosos los circulos de arena, esto es que las condenadas tenian que palear arena hacia su izquierda mientras que otra presa la movia de igual manera con la pala, de tal forma que siempre se movilizaba la misma arena; practica que tambien me aplicada en el extremo norte ruso al "calentar" nieve. En este sentido toda la actividad incesante puesta a ritmo a base de golpes y gritos no tenia ningun resultado visible, sino la produccion de cadaveres vivientes, el cuerpo gastaba sus energias, se entregaba (de forma obligatoria) a esta actividad que lo forjaba en la extenuacion y al final del dia no habia producido nada, una suerte de materialization de la pesadilla de la escalera infinita, por mas que corras la meta nunca es alcanzada.

A traves de esta inversion del trabajo como fin y no como medio se instaura cierta intencionalidad del universo concentracionario: la penetracion de la situacion limite de la extenuacion. La falta de sueno, el hambre, la indiferencia expectativa ante el otro, los golpes se combinaban con el penoso e interminable trabajo. cada hora y cada dia el cuerpo resonaba con el imperativo de detenerse, de poder descansar, la constante agitation, la falta de fuerza para levantar un martillo o una pala, configuraban el cuerpo como un eterno suplicio de los musculos que no se detenia: *"En aquel tiempo yo estaba cansado, con un cansancio antiguo, encarnado, que creia irrevocable, no ese tipo de cansancio de todos conocido, que se sobrepone al bienestar y lo vela como a una paralisis temporal, sino un vacio definitivo, una amputacion"*[653]. Una suerte de

Blanchot, Maurice. La escritura del desastre. Caracas, Monte Avila, 1990 p. 73.
Levi, Primo. Trilogia de Auschwitz, p. 16.

extenuacion metafisica que se filtraba en la conciencia del preso a traves del agotamiento de todas sus energias, una actividad que mutilaba a los sujetos dejandolos invalidos, nunca antes el cuerpo se habia sentido tan pesado; esta sensacion incluso se filtraba en los suefios, los condenados Uegaban a experimentar el descanso como una tarea mas que los preparaba para la ratina del siguiente dia.

Era tal el grado de fuerza que imponia la extenuacion a los condenados que el concepto de situation limite se objetivizaba cradamente: los sujetos que no lograban introducirse a traves de favores, pagos o corrapcion a un mejor puesto de trabajo alcanzaban un punto despues del cual ya no hay regreso, los que podriamos localizar en el centro de la catastrofe, los hundidos: llamados generalmente musulmanes en el Lager y dojodiagi en el Gulag. Sujetos completamente entregados a la dinamica concentracionaria, las sobras y restos de los restos y sobras de las sociedades totalitarias.

El dolor de la carne violada

La dinamica de los tiempos del proceso de somatization varia dependiendo de las caracteristicas de los dispositivos que ernplea, la masificacion ocurre rapidamente al atrapar al no-sujeto en su red de anonimato, mientras que la extenuacion sutilmente se pega al cuerpo hasta que practicamente cubre por completo al individuo como una sustancia viscosa; pero a comparacion del resto de estos dispositivos el universo concentracionario encontro una practica que en su accion instantanea anula toda contemplation de la temporalidad, constituyendose a partir de un solo momenta absolute corroe la sensibilidad corporal, maugurando energias traumaticas que aparecen en la repetition de la accion renovando el dolor y el sufrimiento que trae consigo: el ejercicio de la violencia fisica.

Ya sea bajo la forma cotidiana y comun de los golpes o en verdaderos ritos de violencia con la tortura, el universo concentracionario constituye al cuerpo como algo que sera violentado, un poder crudo que lo objetiviza empujandolo a una absoluta soledad. En el ambito de las relaciones esfericas del mundo "civil" el cuerpo se mantiene como una coraza protectora, el receptaculo y la frontera de la propia personalidad que se encuentra protegida por un sistema legal y de salud, un atentado en contra de este atane una injusticia, un delito y una ofensa, una violation del propio ser ya que altera la estructura personal dafiando lo fisico como lo mental. Nuestro ambito sociocultural ha desplegado un sinfin de politicas y discursos con el objetivo de salvaguardar la dignidad de la corporeidad, al ser la superficie con la que podemos experimentar al mundo como al otro siempre ha existido una "ideologia del cuerpo". El universo concentracionario invierte esta coraza e identifica la corporeidad como la zona que hay que atacar.

Todo golpe es violencia. Pero recibir un golpe el cual no exista la posibilidad de responder de la misma manera dadas las condiciones contextuales en las que es dado, es una violacion, una nulificacion de la existencia del otro a traves de la puesta en escena de su completa vulnerabilidad. La permeabilidad entre las esferas micro-contextuales y macro-sociales en el mundo exterior busca constituir politicamente esta vulnerabilidad social de los cuerpos como inviolable, como el limite ante el cual fimcionan los mecanismos de protection; el universo concentracionario elimina este marco, cualquier preso es una victima en espera de una violencia estratificada y ante la cual su puesta en practica no traera consecuencia alguna. El cuerpo concentracionario abandonado por estas discursividades que lo sustentaban como cuerpo digno de ser respetado se convierte para sus verdugos en una forma integramente espectral. Y con el primer golpe, en este sentido, el dispositivo de la violencia se incrusta en el condenado: *"Solo en la tortura el hombre se transforma en carne: postrado bajo la violencia, sin esperanza de ayuda y sin posibilidad de defensa, el torturado que aulla de dolor es solo cuerpo y nada mas [...J Quien ha sido torturado, permanece tal. La tortura deja un estigma indeleble "*[654], un solo suplicio basta para transformarlo en otro, Amery (sobreviviente de Auschwitz) permanecera torturado a pesar de que la accion ya ha culminado, pero solo bastara otro golpe o incluso una simple amenaza para que el dispositivo recree toda la experiencia agregandole las condiciones actuales; el desprendimiento de la corporeidad dirigido hacia la carne transfigurara la relation del sujeto con su propio cuerpo, con la coraza protectora desecha, Amery pasara de concebir su cuerpo como frontera para sentirlo como herida abierta al universo concentracionario.

Probablemente no haya un solo testimonio que no liable de una u otra forma de los recuentos, ese interminable pasar de las listas configura en una sola practica los dispositivos anteriores. El tener que confirmar su presencia a traves de contestar ante la enunciation de una cifra, que se encontraba en medio de otro ciento de cifras, enfatizaba la sensation de masificacion; el estar parados esperando por horas sin hacer movimiento alguno (sobre todo despues de la Jornada) era la imagen absoluta de la extenuation como control corporal, un eterno paso al descanso que parecia que nunca sucederia; y al nivel de tortura, ademas de ser el espacio y tiempo propicio para que los jefes propagaran golpizas, el cuerpo incrastaba esta inmovilidad como castigo, como violacion a los propios limites de la corporeidad: "Pasa una hora, lenta. La tonnenta crece en la plaza; como un rio helado, corre la nieve entre las piernas de los hombres. El viento pega en los hombros,

[654] Amery, Jean. Mas alia de la culpa y expiation. Valencia, Pre-Textos, 2004, p.98.

golpea en los vientres como una toalla mojada. Los faros parecen grandes ojos turbios en ese espacio blancuzco en el que se entrecruzan los torbellinos. El enfermo, de vez en cuando, deja oir lastimeros gemidos. La Camilla descansa sobre la nieve. Unas hojas lechosas lo recubren y se van borrando una a otra. El alto-parlante, a lo lejos, enronquece. Ya no hay SS. No hay nada. Y los hombres esperan"[655].

Tal era la carga simbolica de esa espera "infernal", en la que los hombres no podian creer por absurda, por cruel y desesperante, que termino constrayendose como representaeion de la condition concentracionaria: exteriormente dominaba una especie de calma, en instantes interrampida por los gritos o golpes de algiin jefe, ya que esta calma esta sostenida por el temor de los presos que se encontraban en una situacion de vulnerabilidad extrema: bastaba con el mas ligero movimiento, con tener la gorra mal colocada o incluso con que algun jefe interpretara tu mirada como retadora para ser golpeado; mientras que en cada preso, el cansancio, el hambre, el frio y la desgracia instauraran la negatividad propia del universo concentracionario. El concepto de tiempo que mantenian las esferas micro-contextuales y macro-sociales estaba integramente relacionado con estos pases de lista, una eterna espera en la que parecia que no sucedia nada, como si el mundo en un instante se hubiera congelado, como si los presos se vieran obligados a representar con sus existencias la nada, un complete vacio que narraba su experiencia mutilada: *"Esperabamos el diaporque hay que esperar algo. No esperabamos la muerte. Contabamos con ella. No esperabamos nada. Esperabamos lo que llega. La noche porque sucede al dia. El dia porque sucede a la noche. Esperabamos el final del recuento"*[eitf].

Sobrevivir con lo minimo: el hambre

La estabilidad como la comodidad de los espacios-habitables en tanto espacios relacionales de ambas esferas, esta directamente enlazada con las discursividades que sustentan las practices de la materialidad del sujeto, es deck su propio cuerpo. Las necesidades biologicas que lo mantienen con vida estan atravesadas por usos y costumbres que corresponden a la simbiosis que se da entre lo micro-contextual y lo macro-social, el mismo proceso fisiologico puede interpretarse y significar distintos contenidos dependiendo de la tradition cultural a la que el sujeto pertenezca, pero en este sentido podemos decir que el papel que ocupa la alimentation dentro de la sociedad se ha definido (por lo menos en la cultura occidental) de una manera similar. La action de comer no solo remite al acto de proveerse de

[655] Rousset, David. Op. cit, p.72.
[656] Delbo, Charlotte. Auschwitz y despues. Ninguno de nosotros volvera. Madrid, Turpial, 2004, p.33.

sustancias necesarias para el desarrollo y buen funcionamiento del cuerpo, sino que implica todo un registro simbolico, una jerarquizacion social que entabla distintas formas de comer. El modo de preparer la mesa, los alimentos escogidos, su estilo de preparacion son indicadores de la vida enfocada como rito que tiene como objetivo mantener la estabilidad biologica del organismo (una buena nutricion) asi como psicologica (el poder llevar la comida a la mesa como simbolo de la capacidad de sustentar a la familia o a uno mismo). Es de esta forma (aunque explicada superficialmente) que el sujeto a traves de la comida y todo lo que rodea a esta puede contemplar un desarrollo mental y corporal sin mayores preocupaciones.

El universo concentracionario utiliza el regimen alimenticio para desestracturar las relaciones esfericas de la condition humana, fijando al sujeto a un cuerpo ya danado implementa una auto-relacion centrada en la idea del vacio, el hombre se entiende como hambre: *"¡Pero como podria pensarse en no tener hambre? El Lager es el hambre: nosotros somos el hambre, un hambre viviente"*[65], eterna necesidad que corroe todo el fundamento del hombre. El universo concentracionario "produce" esta nada vacia cuya unica intencionalidad es ser llenada, un ansia terrible que enclaustra la conciencia al grado de arrastrarla a no concebir mas que procurarse cualquier tipo de alimento; despliega un crudo poder objetivizante al fijar al sujeto dentro de la esfera de lo concreto donde sus entranas no lo dejan olvidar, ni permiten el descanso. El hambre se convierte en una constante perpetua que se incrasta en todo el ser.

Tanto era el grado de desnutricion y desesperacion que habia en los campos que, por lo general, no importaba lo que ocurria en el dia con tal de que al final de la Jornada se pudiera comer la ration, la vulnerabilidad provocada por el hambre centraba toda la atencion del preso a un solo punto: el plato. Facilitando la vigilancia y la disciplina que los campos buscaban conservar; de igual forma introduciendo una indiferencia casi extrema ante las injusticias, los golpes, la desgracia humana, Solzhenitsin escribe que en varias ocasiones un prisionero de Ekibastuz que ocupaba el rol de simplon (una suerte de comediante de los campos que pasaba verdades a traves de jugairetas y tonterias) tomaba mesperadamente las escudillas Uenas de guisantes y ante la mirada sobresaltada del preso le decia deshaciendose en una sonrisa: *"Mientras no os tocan las gachas, no os entereis de nada"*[66].

Conformar las relaciones de convivencia con el otro bajo el contexto del hambre es, por lo menos, bastante complicado. El hambre se infiltra en cada aspecto de la existencia, revelando nuevos patrones de comportamiento

Levi, Primo. Trilogia de Auschwitz, p. 102.
Solzhenitsyn, Alexandr. Op. cit., p. 156.

y relacionales, encierra al sujeto en su corporeidad adentrandose como etema hambruna y al mismo tiempo, extiende todos sus sentidos al exterior para buscar oportunidades de conseguir mas alimento. Va sometiendo al preso en una dinamica de tiempos, cuando aun no es devorado por completo por esta necesidad, emprende relaciones de intercambio, de ayuda (es deck por conveniencia), e inclusive el acto de observar al otro comer se establece con una intencionalidad mas cercana a cierta forma de degustacion visual que a la envidia hostil, pero como recuerda Shalamov: *"Lo maspavoroso en un hombre hambriento es su manera de comportarse. Parece en todo igual a una persona sana y no obstante se trata de un ser al borde de la demencia"*[660]. Limite que muchos crazaran, algunos como musulmanes y dojodiagi, otros como ladrones que robaran comida bajo el riesgo de ser atrapados y asesinados; cuando el hombre ha encamado por completo toda relacion humana esta a un instante de la violencia: *"La gente hambriento no pelea como los humanos "*[661] una batalla donde patadas, rasgunos y mordidas eran dadas con una vitalidad frenetica

La necesidad como forma de ser en el mundo: somatization

La constelacion de dispositivos que utiliza la somatizacion estractura las necesidades fisiologicas como instrumentos que permiten la desconstitucion de la corporeidad de la condicion humana para su desplazamiento. La exposition de la vulnerabilidad a traves del trabajo como extenuation y el regimen alimenticio como perpetuidad del hambre impregna todo el cuerpo con la viscosidad de la necesidad como forma de experimentar al mundo y a uno mismo. Blanchot habla de esta transformation que se observa dentro del universo concentracionario:'Tarnbien existe aquel limite en el cual la necesidad no ayuda mas a vivir, sino que es agresion contra la persona entera, suplicio que despoja, obsesion de ser entero alii donde se ha deshecho el ser entero [...] En ese momento extremo en que morir se intercambia contra la vida del pan, ya no para satisfacer una necesidad, menos aun para hacerla deseable, la necesidad -menesterosa- tambien muere como mera necesidad y exalta, glorifica, convirtiendola en algo inhumano (retirado de cualquier satisfaction) la necesidad de pan hecha un absolute vacio en el que ya no queda mas que perdernos todos"[662].

La necesidad instaurada como agresion contra el sujeto determina el mecanismo de la somatizacion, pero alejandonos un poco de Blanchot, diremos que esta no se convierte en algo inhumano, sino en un rasgo central

[50] Shalamov, Varlam. Op. cit., t. Ill, pp. 22-23.
[51] Shalamov, Varlam. Op. cit., t. II, p. 243.
[i2] Blanchot, Maurice. La Escritura del desastre, pp. 75-76.

de la corporeidad de la condicion concentracionaria como constitucion del hombre a traves de estrocturas de las relaciones esfericas micro-contextuales y macro-sociales. Este suplicio de la necesidad se forja como el discurso sustentador de la came dentro del espacio-habitable del campo, al fijarse este dispositivo en el ciclo del funcionamiento del metabolismo, la repetition de estas practicas ligadas a la necesidad apresaran al cuerpo liquidandolo lentamente.

Cuando esta tension dialectica entre la desintegracion y desplazamiento de la corporeidad de la condicion humana incorpora la negatividad de los dispositivos del universo concentracionario se constituye la "carne desnuda" de la que habla Juan Alberto Sucasas: *"Paradqjica experiencia: a la par, extraneza de un cuerpo que ha dejado de pertenecerle y radicalizacion de la identification con su cuerpo, el concentracionario vive, en tanto que horizonte irrebasable de su existencia, la aporia de la impropiedad del propio cuerpo"*[663]. Esta experiencia de identificacion/distanciamiento corresponde a la manera en que un sujeto experimenta su corporeidad bajo el proceso de la somatization. La constelacion que aglomera los dispositivos de masificacion, extenuacion, violencia fisica y regimen alimenticio constituyen el cuerpo concentracionario como disociacion de si mismo, en el sentido de un mecanismo que jala al hombre en muchas direcciones simultaneamente pero que al mismo tiempo lo mantiene unido.

La identification corporal es un poder crudo y objetivizante que aferra al sujeto a lo concreto, manteniendolo siempre encerrado en la sensation radical de tener-se como carne cuya vulnerabilidad es exteriorizada sin oportunidad de ocultarse. El cansancio como fulminacion de las energias del hombre repercute en este proceso, la extenuacion no permite olvidar por ningun momenta el cuerpo desgastado, cada miembro, cada musculo vibra de dolor para recordar su pertenencia:"Quedo ahi, estupido, tambaleante, jadeante, con todo el cuerpo banado en sudor, Uevando siempre dentro de mi esta incertidumbre que lo desequilibra todo a mi alrededor y me deja invadir por una lasitud brutal, que paraliza los brazos y las piernas, con un abandono tal de los musculos que desea uno tirarse al suelo y quedar ahi, echado boca abajo sobre la hierba y la tierra blanda, respirando fuertemente [...]. Me avergiienzo de mi pobre cuerpo, y si pudiera se lo demostraria claramente, pero somos inseparables"[664].

Esta intention de abandonar el cuerpo es golpeada por todos lados ante la incapacidad de resistir la fuerza, la liquidation fisica impone su mandato a la conciencia. Todo el cuerpo es consumido por el esfuerzo constante de seguir en movimiento, la conciencia solo quiere parar, detenerse por

Reyes, Mate. La Filosofla despues del Holocausto. Barcelona, Riopiedras, 2002, p.57.
Rousset, David. Op. cit, p.94.

complete» ante las dolencias que la acosan; el cuerpo que se transforma en miles de nervios musculares que irradian dolor y extenuation hacia la manera de relacionarse con las esferas micro-contextuales y macro-sociales, cada dia de la Jornada expresa un campo de posibilidades reducida al minimo ante las cuales la potencia de actuar o de participar en otras acciones es mermada por el deseo y la intention de que la linica accion que se realice sea la de descansar.

La sensation de impropiedad del cuerpo resulta de una adaptation e mcorporacion somatica ante el universo concentracionario. Mas cercana al dispositivo de masificacion al centralizarse en una suerte de ritmo de contracciones reflejas, ya sea el marchar ante el sonido de la musica o ante el de las ordenes, hasta evitar los golpes a traves de una exigencia carnal. La aglomeracion de los cuerpos y su insertion en espacios-habitables estracturados a partir de marcos de referencia pre-establecidos generaban patrones de movimiento que los sujetos seguian por inercia: *"Pero no notdbamos el esfuerzo. Nuestros cuerpos caminaban fuera de nosotras. Poseidas, desposeidas. Abstraidas. Eramos insensibles.[...] Eramos automaton, que caminaban. Estatuas de frio que caminaban. Mujeres agotadas que caminaban*[665]. Esta abstraction promovia la association con la corporeidad que constituia la condition concentracionaria; es decir, existian instantes en donde el sujeto tomaba conciencia de que su cuerpo actuaba de una manera automatica, desprendido de su voluutad como en un suefio en donde el hombre puede verse a si mismo sin ser el mismo.

La somatization ha finalizado cuando esta aporia de la impropiedad del propio cuerpo se instaura en el sujeto como la manera en que experimenta su corporeidad: el cuerpo concentracionario. No debemos entender esta estructuracion como un modelo de comportamientos absolutos y univocos, sino como una constelacion de experiencias, relaciones y sensaciones que constituyen las posibilidades corporales dentro de los campos; de la misma forma la encarnacion del cuerpo permite una variation de grados dependiendo de las circunstancias que se presenten. El cuerpo atravesado por la negatividad del universo concentracionario sirve de "vebiculo" entre las esferas micro-contextuales y macro-sociales constituyendo asi un elemento mas de la vida danada de este universo, estos dispositivos reducen drasticamente las posibilidades de accion y de interpretation de las experiencias que se presentan.

Los distintos grados de violencia que emanan los campos afectan de forma distinta a los presos, pero era comiin denominador la mcorporacion y apropiacion de estas experiencias somaticas. El cuerpo no era atacado con la

Delbo, Charlotte. Op. cit., pp.52-53.

finalidad de eliminarlo, sino de debilitarlo para instaurar la nueva came, que modificaba toda la estructura de las relaciones estracturales del sujeto. Un cuerpo y una manera de experimentarlo bajo el estigma de la mas cruel vulnerabilidad, la relacion entre el sujeto y su propia came termina marcandose con una violencia implacable, la came desnuda del universe concentracionario es un simbolo negativo de que no estamos en nuestros cuerpos, sino que somos nuestros cuerpos.

Victor Eduardo Sanchez Luque es alumno de posgrado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico

Виктор Эдуарде Санчес Луке - аспирант Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико.

4.3. **Una aproximacion a la antropologia del agua** (Reza Gonzalez, Francisco)

4.3. **Введение в антропологию водных ресурсов** (Франциско Реса Госалес)

Resumen. El presente articulo analizara ебто la antropologia social en Mexico ha hecho sus aportaciones en el tema del medio ambiente y en especifico del "agua", preocupandose por los problemas no solo del pais; sino del mundo entero, que pueden ir desde la escases, insuficiencia financiera, bajas eficiencias del uso, el no pago, alta politizacion, rezago de tecnologias modernas, etcetera. Estas problematicas han llevado a la antropologia a tomar este campo y crear una "antropologia del agua".

Резюме. Настоящая статья посвящена анализу социальной антропологии Мексики и ее вкладу в исследование окружающей среды и в частности, ее озабоченности спецификой водных ресурсов не 'только своей страны, но и мира в целом; эта озабоченность может включать в себя как острую нехватку воды, так и недостаток финансов, низкую эффективность использования, неплатежы, излишнюю политизацию, отказ от современныз технологий, итд. Эти проблемы привели антропологию к необходимости проведения исследований в этой сфере и к созданию «антропологии водных ресурсов».

Introduction

La antropologia a traves de la linea de investigation "antropologia y cultura" se ha preocupado no solo por analizar las causas, efectos y consecuencias del cambio chmatico en el mundo; sino tambien por proponer nuevas altemativas de solution para lograr aprovechar toda la gama de recursos naturales de manera sustentable de determinado ambiente.

Para el presente articulo tratare una tematica, que desde mi punto de vista es, de vital importancia no solo de mi estado, ni de mi pais; sino del mundo entero ya que va de la mano con el calentamiento global. Pero solo

por esta ocasion dejare de lado todo lo que implica el cambio ciimatico, para asi solo centrarme en lo que se ha denominado antropologia del agua.

De esta manera deseo aproximar valiosas propuestas, para que podamos como sociedad y pais ir alcanzando la posibilidad de lograr que este recurso sea usado de forma mesurada y responsable, encaminada a la estructuracion de un marco de sustentabilidad.

Esto se justifica en virtud de que este recurso se ha convertido en un elemento que socialmente puede generar procesos de cambio significativos en la cultura de una sociedad donde el recurso exista de manera abundante o el acceso sea limitado. Tratare de reconocer como la antropologia ha trabajo con esta tematica pues como sabemos no es su objeto de estudio, tampoco su interes principal ni mucho menos; pero sabremos que es lo que propone como posibles soluciones y de que manera es que lo investiga.

Antropologia del agua

Se ha defimdo a la antropologia como la ciencia del hombre ya que ha comprendido a este como una totalidad compuesto por la intercalation de amoitos como lo son la biologica, social y cultural. La especificidad de la antropologia radica en que su interes principal esta orientado bacia una busqueda constante del conocimiento sistematizado de la cultura, entendida esta, como el medio por el cual los humanos se adaptan a la naturaleza[666].

Siendo la naturaleza un factor que en cierta medida puede determinar algunos rasgos de la cultura de un grupo situado en determinado espacio geografico y en un tiempo determinado, por lo que Steward (1955) afirma que el entorno puede desalentar o propiciar el desarrollo cultural, pero rechaza que ello determine la forma que adquiere una cultura. Este es un proceso creativo y como tal resulta una expresion de la capacidad inventiva del hombre[667].

Tal caso puede ser el recurso del agua potable, pues del 100% del agua que existe en el planeta solo el 3% se considera como dulce, pero solo puede utilizarse poco menos del 1% para el consumo humano, puesto que el otro 2% es hielo; ademas de que si se toma en cuenta que por mas de 4,500 millones de anos, o sea, en toda la vida del planeta siempre ha existido la misma agua. El mundo, no obstante, se esta quedando sin el preciado liquido. El agua permite la vida y determina cosechas, inundaciones, hambrunas y muchas otras cuestiones. Sin embargo, en ocasiones, ademas de inodora, incolora e insipida, parece invisible.

White, en Velasco Orozco. Teoria de la antropologia.Toluca, Estado de Mexico, 2007, p. 85.
Steward, Julian. Theory of culture change. University of Illlinois Press, 1955, p. 38.

El cambio climatico, la desertizacion, las sequias y la contaminacion marina, entre otros fenomenos, deberian alertarnos sobre los petigros de esa indiferencia hacia algo tan fundamental[668].

El liquido (agua) es ahora el "nuevo petroleo", con una diferencia fundamental: se puede sobrevivir sin petroleo, pero no existe la alternativa al agua dulce[669].

A principios de 1900, los estudios hidraulicos se caracterizaban por el optimismo. Las aguas de manantiales, rios y lagos parecian suficientes y en algunas otras regiones muy abundantes para satisfacer las necesidades crecientes de la poblacion. A la disponibilidad fisica del recurso se sumaban, la fe y la esperanza en las oportunidades descubiertas por la tecnologia. Las aguas podrian aprovecharse para generar energia, conducirlas a planicies aridas para levantar cosecha mediante el riego y entubarlas para satisfacer las necesidades de la creciente poblacion urbana.

Sin embargo, durante el transcurso del siglo XX los recursos hidraulicos se tornaron criticos como resultado de procesos como la industrialization, la urbanization, el crecimiento demografico, la revolution verde, la deforestation, el cambio climatico, entre otros.

Tal crisis tuvo como expresion la escasez y contaminacion del agua en numerosas regiones del mundo, y por ser un recurso vital y estrategico, paso a ser un tema de discusion y prioridad de las agendas nacionales e internacionales. La velocidad de estos cambios influyo en el rezago de la comprension de la nueva relation sociedad-agua.A finales del siglo XX, en cambio, diferentes voces expresan su preocupacion por el desequilibrio entre los recursos hidricos disponibles y las necesidades crecientes. Hemos rebasado la cifra de 6000 millones de habitantes en el planeta mientras que el volumen de agua dulce reciclada en la naturaleza permanece relativamente estable.

Muchas fuentes de agua se encuentran hoy sobreexplotadas y peor aun amenazadas por la contaminacion. El avance tecnologico continua, pero lo acompana la cautela y la desconfianza acerca de sus consecuencias futuras. Por lo que evidentemente el agua como campo de estudio abarca una gama de disciplinas que van desde las ciencias naturales y aplicadas hasta las ciencias sociales y humanas no obstante, la ingeniera civil en Mexico y el mundo se ha adjudicado como suyo este campo, debido a que disciplinas afines como la hidrografia, geohidrologia e hidraulica, tienen al agua como objeto central de estudio.

En el caso de las ciencias naturales, sociales y humanas el agua no es el objeto central de estudio en sus disciplinas (ecologia, climatologia,

Camdessus, Michel. "Agua para todos", Mexico, FCE, 2006, passim.
Pearce Fred- Viaje al corazon de la sed. Barcelona, Barrabes, 2007, p. 29.

sociologia, historia, antropologia, filosofia, entre otras) mas bien es un medio para explicar las diferentes relaciones que ocurren en un espacio y tiempo determinado, asi como procesos y dinamicas especificas de la sociedad y la naturaleza.

En este sentido las ciencias sociales y en especifico la antropologia han hecho aportaciones importantes en el analisis del papel del agua como patron de asentamiento de la poblacion, el desarroUo de diferentes civilizaciones, la formacion de Estados, el origen de conflictos sociales y politicos, entre otros.

Por eso el agua debe entenderse tanto como un recurso economico como social, aceptando la capacidad que tiene de satisfacer todo un conjunto de iunciones economicas, sociales, ambientales, tanto de caracter cualitativo como cuantitativo. Asi el agua no es solo esencial para la sobrevivencia biologica, sino que es una condicion necesaria de desarroUo y sostenimiento de la economia y de la estractura social que hacen posible la sociedad.

El agua no solo es una mercancia; es un imperativo central de supervivencia, sostenimiento, continuidad y de vida de la comunidad, por lo que el agua tiene un valor economico y debe ser reconocido como un bien cultural y un bien social.

£1 agua en **Mexico**

Mexico es un pais de grandes contrastes y carencias respecto al agua. La distribution del recurso es muy variable regionalmente, y se encuentra intimamente ligada a la satisfaction de las necesidades sociales mas basicas, puesto que la disponibilidad de agua en cantidad y calidad es una condicion necesaria para hacer viable el desarroUo social, economico y ambiental del pais. En el tema del agua son especialmente visibles las implicaciones que tienen su preservation y cuidado actual respecto de su disponibilidad para las generaciones futuras.

Mexico tiene una superficie de aproximadamente 2, 000,000 km2, y una poblacion del orden de 100,000 de habitantes. La ubicacion de la poblacion y de los principales polos de desarroUo industrial estan inversamente relacionados con la disponibindad del agua. El clima en la parte norte de Mexico es arido a semi-arida, y es en esta zona donde se encuentran las ciudades mas grandes del pais, asi como las principales concentraciones de actividad industrial y agricola. Sin embargo, esta region apenas cuenta con menos de la tercera parte de los recursos hidraulicos del pais. Por lo tanto, el agua subterranea juega un papel esencial en la economia de Mexico, ya que para dos terceras partes de Mexico, el agua subterranea es la principal fuente, y en ocasiones la unica fuente, de agua.

La Constitution politica de los Estados Unidos Mexicanos reconoce desde 1917 a la nation como propietaria del agua y autoriza al Ejecutivo

Federal a adrninistrar estos recursos y a otorgar concesiones para el uso del agua.

Por lo que a inicios de la decada de 1990 el gobierno mexicano emprendio la tarea de transformar la gestion del agua en nuestro pais. En ese momento ya se manifestaban los limites de la gestion centralizada del agua por parte del gobierno federal a traves de numerosas tensiones y crecientes conflictos por el recurso, asi como de las enormes dificultades que tenia la administracion del agua para actuar sistematicamente y coordinadamente.

La decision fue entonces comenzar una profunda reforma a la politica publica del agua desde el mismo gobierno federal, siguiendo ciertos principios de politica que posteriormente se irian depurando y aclarando.

En 1989 se crea la Comision Nacional del Agua (CONAGUA) como un organo desconcentrado de la Secretaria del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), como unica instancia a cargo de los recursos hidricos del pais, con la mision de "Adrninistrar y preservar las aguas nacionales, con la participacion de la sociedad, para lograr el uso sustentable del agua". La CONAGUA esta organizada a nivel nacional y regional mediante los Organismos de Cuenca, los cuales se ocupan de aspectos tecnicos, administrativos y juridicos, y fungen como autoridad en cuencas y regiones hidrologicas.

Y con ello se inicia la reorganization de todo el enrramado institucional. Dejando atras por complete a la Secretaria de Agriculture y Recursos Hidraulicos (SARH), la Secretaria de Asentamientos Humanos y Obras Publicas (SAHOP) y la Secretaria de Desarrollo Urbano y Ecologia (Sedue).

FIGURA 1.1

Mediante 13 regiones hidrologico-administrativas, (fig. 1.1) se lleva a cabo la gestion del agua en el pais cuya division fue realizada por la CONAGUA, con el fin de organizar la administration y preservation de aguas nacionales. Dichas regiones estan formadas por agrapaciones de cuencas, y toman en cuenta los limites municipales para facilitar la integration de la information socioeconomica.

Uno de los grandes cambios de perspectiva lo constituye la incorporation, poco a poco,- junto con las contradicciones propias de los procesos sociales a nivel de estructura de gobierno-, de un enfoque que percibe a la sociedad como un agente activo en la politica publica del agua, y reconoce el valor de su participation en el diseno, implementation y monitorio de la gestion de los recurso hidricos.

Tambien empiezan a reconocerse, poco a poco, los conflictos como algo inherente a la utilization del agua, y se observa que la busqueda de su resolution a traves de procesos de consulta y negotiation debe ser considerada como actividad habitual de la politica del agua, y no solo por las vias administrativa o judicial.

Este cambio de enfoque de gestion del recurso coincide con diversas iniciativas a nivel internacional para enfrentar la creciente complejidad de la problematica del agua, al rrrismo tiempo que se estaban formulando los principios del desarrollo sustentable a principios de la decada de 1990, que tenia como momento esencial la Cumbre de Rio de 1992. (Banco Mundial, 1993)

El crecimiento acelerado de la demanda del agua para cubrir las necesidades humanas en todo el mundo, resultado de la explosion demografica y el crecimiento economico, alcanzan un nivel de afectacion nunca antes visto, respecto al ciclo hidrologico y la conservation de la biodiversidad y contribuyendo al cambio climatico.

Otro de los grandes problemas que se enfrenta denrro del sector es la calidad del agua potable en los sistemas de distribution. Especialistas indican que gran parte de las plantas purificadoras del pais no funcionan adecuadamente y el liquido se contamina en las redes de conduction, cisternas y tinacos. Ademas, el recurso se desperdicia en los sistemas de abastecimiento y en el ambito agricola existe sobreexplotacion en los acuiferos, sustancias contaminantes en las cuencas, al menos de las presas estan azolvadas, las tarificaciones de los servicio son inadecuadas y el alto grado de comercializacion del recurso a provocado que a veces cueste mas un litro de agua embotellada que uno de leche,

Paradojicamente y a pesar de los altos costos de comercializacion del agua purificada, Mexico ocupar el primer lugar entre los paises consumidores de agua embotellada el Latino America, y el segundo a nivel mundial. El mercado es tan grande y rentable que se estima que toda la red

de distribucion del pais podria ser saneada con las ganancias anuales del comercio de agua embotellada, que en Mexico vende 18 millones de litros anuales y recibe 34 mil millones de pesos.

Conforme a la CONAGUA, 104 de los 653 mantos acuiferos del pais estan sobreexplotados, y en ellos se concentra mas del 50% del consumo nacional. Se acusa al Gobiemo de no haber aplicado politicas verdaderamente ecologicas y haberse regido por imperativos de caracter economico y politico, originando modelos de gestion que han derivado en la sobreexplotacion de los recursos y una usencia total de planeacion tanto urbana como industrial, lo cual agrava el problema medio ambiental.

Mientras en el plan nacional hidraulico el agua es concebida como un asunto estrategico de seguridad nacional, y en el discurso inaugural de III Foro Mundial del Agua celebrado en la Ciudad de Mexico en Marzo de 2006, el ex presidente del pais afirmo que el agua es un derecho de las personas, no se encuentran disposiciones juridicas que asi lo conciban; el enfasis de las politicas gubemamentales se ha enfocada a la importancia del recurso para el sector economico, superando por mucho a las alusiones respecto de los derechos de las personas en la materia.

Dentro de la Constitucion Politica de los Estados Unidos Mexicanos no se encuentra reconocido el derecho de acceso al agua potable. La regulacion respecto del control y la gestion del agua, se enfoca directamente a las cuestiones administrativas, tecnicas, economicas o medio ambientales, dejando de lado la importancia del acceso de los individuos al agua potable; si bien, todas las reglamentaciones tienen como fin este proposito, la escasa alusion al mismo debilita las politicas que puedan cumplirlo; como lo menciona Miguel Carbonell, la Ley de Aguas Nacionales (LAN) no incluye derechos subjetivos articulables frente a la jurisdiccion constitutional, y si, en cambio, contempla impugnaciones para cuestiones de la jurisdiccion administrativa.

Algunos documentos y estudios internacionales indican que en los Estados que como en el nuestro no se ha reconocido este acceso como un derecho, es posible cubrir y fortalecer el acceso por medio de las disposiciones relativas a los derechos a la salud y a la alimentacion; sin embargo, dicha hipotesis no puede ser una option viable en nuestro pais, dado que tampoco se encuentra reconocido el derecho a la alimentacion de manera general, y dentro de las regulaciones de salud son pocas las verdaderas reglamentaciones al respecto.

Por eso en nuestro pais a partir de la creation de la CONAGUA, se promovio la creacion de espacios de participation de caracter consultivo en muchas areas de la administracion publica. Un ejemplo de ello son los

consejos, comisiones y comites de cuenca y acuifero, o los consejos consultivos para el desarrollo sustentable.

La manera de hacer participar a la sociedad en la resolucion de sus problemas y conflictos, esta estrechamente relacionado con su desarrollo politico. Mientras mas desarrollados estan los paises y sociedades en este aspecto, son mas numerosas y complejas las instancias para la negotiation y resoluci6n concertada de conflictos. Mientras estan menos desarrolladas, es mas comun encontrar que hay mas de una estancia dominante que resuelve los conflictos de manera unilateral o con la minima interlocution entre las partes interesadas. De esta manera, el hacer participar a la sociedad en instancias para la gestion del agua, es una manera de constrair procedimientos para la resolucion de conflictos a traves de la construction de consensos respecto a como enfrentar problemas en torno al agua.

La participacion social es habitualmente defmida como: el proceso a traves del cual los participantes influyen y comparten el control sobre las iniciativas de desarrollo y las decisiones y recursos que los afectan. (Banco Mundial, 1995).

Pero la participacion social no se da a traves de recetas infalibles o formulas probadas; depende de procesos sociales locales y condiciones externas particulares: la complejidad. Existen procedimientos ampliamente usados en distintos niveles de participacion, para distintos tipos de poblacion objetivo, en diferentes contextos.

Las tecnicas de participacion son muchas, y generalmente estan orientadas a lograr el involucramiento de las personas hasta cierto nivel. En muchas metodologias participativas consisten en la organization de varias tecnicas con un fin especifico, como puede ser la evaluation, la planeacion o la identification o jerarquizacion de problemas

Por lo anterior, la information sobre el agua es vital para que como sociedad Mexico pueda adrninistrar este recurso vital, lo que es reconocido por la legislation mexicana vigente, que establece para la CONAGUA la atribucion de integrar un Sistema Nacional de Informacion sobre cantidad, calidad, usos y conservation del agua (SINA), con la participacion de los Organismos de Cuenca, en coordination con los gobiernos de los estados y del Distrito Federal, con los Consejos de Cuenca, en concordancia con la Ley del Sistema Nacional de Informacion Estadistica y Geografica y la Ley Federal de Transparencia y Acceso a la Informacion Publica Gubemamental.

La gestion integrada del agua

Nuestro pais (Mexico) ya se incorporo a las transformaciones que se han planteado a nivel intemacional a traves de las GIRH (Semamat, 2006). Como ya se menciono a partir de 1990 muchos paises iniciaron cambios

importantes en la gestion del agua al intentar apartarse del modelo de gestion de la oferta, basado en constraccion de infraestractura para garantizar el desarrollo economico, y aproximarse al enfoque de gestion de la demanda de agua, el supone el manejo integrado que pretende vincular todos los elementos que intervienen o sobre los que influye el agua, teniendo como unidad territorial las cuencas hidrologicas, y considerando la participacion social como un mecanismo central para operar y mantener los sistemas hidricos, alcanzar la autosuficiencia financiera y dirimir conflictos

Desde hace varios afios, las ciencias sociales orientadas al estudio de las relaciones sociales en torno a los recursos hidricos manifiestan cierta incomodidad frente a las GIRH. Por un lado, los cientificos sociales estan de acuerdo con el principio general de coordination y dialogo entre las entidades gubernamentales y las organizaciones sociales - en un modelo de gestion del agua que se postula a si mismo de caracter participativo-, como la forma mas deseable de encontrar salida o, al menos, mitigar el creciente deterioro ambiental.

En un gran numero de paises ya se ha asumido uno o la totalidad de los principles de la GIRH, o estan en proceso de hacerlo. Existen numeros estudios de caso donde se muestra tanto los efectos positivos como negativos en la implantation de sus principios, muchas veces haciendo referenda solo a alguno de ellos.

La GIRH aspira ostensiblemente a volverse una doctrina, un corpus de conceptos fundamentales con los que se pretende robustecer la administracion del agua y defenderla politicamente, en caso de ser agredida. Quiere tambien asumir un caracter federativo, en el que sea posible integrar y religitimar hidrocracia en un contexto cada vez mas globalizado y complejo. Proporciona argumentos a esta nueva asociacion de funcionarios del agua frente a los politicos alentaos por soluciones faciles que se orientan por las preferencias del electorado.

La cuestion para las ciencias sociales consiste en saber si una aproximacion es posible o deseable mas alia de la estrategia bien entendida de una meditation mas facil a traves de la confrontation, pero no necesariamente mas cuidada y responsable. Paradojicamente, propondremos un esfuerzo de la administracion del agua, no segun la doctrina de la GIRH, sino segun los criterios politicos y sociales de una administracion cuya gestion se pretende democratica,

Hacia una cultura del agua

Se entiende por cultura del agua el generar una conciencia ciudadana sobre el manejo del agua en el hogar. Aunque ha habido multiples esfuerzos educativos valiosos, la "nueva cultura del agua" pretende ir mucho mas lejos. Los problemas del agua que se han discutido a lo largo de este trabajo

exigen que de manera urgente se realicen cambios en todos los niveles, para acercamos a un manejo sustentable del recurso.

La nueva cultura del agua busca garantizar el acceso al agua como derecho humano de todos los mexicanos e incluye tambien la necesidad de una gestion de la demanda con un enfoque integral, prevenir la contamination y mantener la salud de los ecosistemas, impulsar la participation ciudadana proactiva en el manejo del recurso y mantener una racionalidad economica en los usos de negocios privados, que permita la sustentabilidad y la equidad social.

La nueva cultura del agua se basa en principios eticos en los que el uso que se le da al recurso debe seguir un orden de prioridades: en primer lugar debe estar el uso para la vida, despues el uso de interes general y en tercer lugar el uso del agua para el crecimiento economico.

Para la construction de una nueva cultura del agua es primordial que se valoren dos conceptos clave: el reconocimiento de la escasez de agua potable en la mayor parte del pais; y segundo, el concepto de sostenibilidad. Esta ultima notion debe obligar a que la actual generation de mexicanos garantice que las siguientes generaciones puedan acceder a un volumen igual de agua duke, o incluso mayor, que el que disponemos actualmente. No obstante, la tendencia indica que hoy no se estan realizando las acciones pertinentes para alcanzar dicho objetivo.

Esta nueva cultura implica indudablemente asumir una actitud responsable ante el aprovechamiento del recurso bidrico; significa reconocer su enorme valor y al mismo tiempo su escasez. El ser humano siempre capaz de adaptarse a las nuevas circunstancias, enfrenta hoy dia el desaflo de satisfacer sus necesidades con un volumen de agua cada vez menor, lo que lo impulsa a desarrollar metodos cada vez mas eficaces para aprovechar el recurso.

Se comienza a tomar conciencia precisamente, frente a esa necesidad includible que implica tener una poblacion creciente, y de manera paralela, un caudal cada vez mas limitado del recurso. Es asi que las primeras acciones deben ir encaminadas hacia el aprovechamiento eficiente del recurso, es decir, hacia la utilization de la tecnologia como medio para maximizar su consume

Asi bajo un principio basico fundado en la frase "el Agua el vida, cuidala", el camino a seguir es claro: fomentar la conciencia del usuario mediante un proceso de culturizacion del agua. Que es, de donde viene, cuanta agua existe en el mundo, como se contamina, y cual es su destino un vez que ha sido aprovechada, son parte de las preguntas que un usuario consciente y poseedor de un cultura del agua debe incluir aquellos temas que, a pesar de ser trascendentes, son ignorados por la mayoria de la poblacion.

Conscientes de que en el futuro inmediato las ftientes de abastecimiento no provendran de cuencas cada mas lejanas, ni de acuiferos cada vez as profundos, sino de la recuperacion de caudales, del reuso de aguas residuales, de intercambio de aguas tratadas por aguas de primer uso, y de los caudales que ahorre la sociedad, el objetivo es, cambiar la erronea idea que el recurso es infinito.

Se trata de un recurso limitado y constante ya que no existe evidencia cientifica de que nuestro planeta pierda agua, por lo que la oferta del liquido en el ciclo hidrologico es en promedio la misma. La demanda, en cambio, crece continuamente, aiio con ano aumenta la poblacion, que requiere mayor cantidad de bienes y servicios, sin embargo, ni la production de alimentos ni los procesos industriales ni la generation de energia son posibles sin agua, debido a ello su consumo a nivel mundial sigue en aumento acelerado.

El aprovechamiento y la preservation del agua estan condicionados en forma importante al significado economico, social, cultural y ambiental que se le otorgue: el poblador rural considera como un bien de propiedad local que condiciona fuertemente su supervivencia y desarrollo. En cambio, para el habitante urbano, el agua significa con frecuencia un elemento mas de consumo, la recibe purificada y normalmente desconoce los esfuerzos necesarios para captarla, conducirla y distribuirla en las ciudades.

Cada pais tiene sus propios problemas y tambien su propia forma de resolverlos. El abanico de soluciones esta a la vista, por ejemplo: la desalinizacion, el tratamiento y reuso de las aguas residuales y, sobre todo, trabajar perfectamente sobre la demanda, impulsando su uso eficiente y mantenido, hasta donde sea posible, la oferta.

Crisis del agua

En la clasificacion mundial, segun el Banco Mundial (2010) Mexico esta considerado como un pais con baja disponibilidad de agua

En todo el pais llueve aproximadamente 1,511 kilometres cubicos de agua cada ano, lo que equivale a una piscina de un kilometro de profundidad del tamano de su capital, el Distrito Federal. El 72% (1084 km3) de esa agua de Uuvia se evapora.

Mexico es un pais semiarido (56%). El 67% de las Uuvias mexicanas cae en los meses de junio a septiembre. En promedio, el pais recibe unos 711 mm de Uuvia cada ano (1 mm de Iluvia = 1 litro por m2). No es mucho comparado con otros paises. En el norte, Mexico es muy ancho pero con poca Iluvia (arida o semiarida); en el sur es angosto, pero llueve mas. El 50% de la superficie la tienen los estados nortenos, y ahi llueve tan solo 25% del total. En la parte angosta del pais, que ocupa 27.5% del territorio, cae la mayor parte del agua de Uuvia (49.6%), esto es en los estados del sur-sureste (Chiapas, Oaxaca, Campeche, Quintana Roo, Yucatan, Veracruz y

Tabasco). Entre los estados mas secos esta Baja California: tan solo Uueve un promedio de 199 mm por ano. En contraste esta Tabasco, que recibe 2588 mm de agua cada ano. En Mexico Uueve cada vez menos. De 1994 a la fecha ha llovido menos del promedio historico anterior.

La crisis del agua no es solamente un problema de escasez relativamente de liquido; sino tambien es un giro cultural y politico acerca de su calidad, de la viabilidad de la tecnologia, del impacto de esta en la salud, de las formas de distribucion y acceso, de las autoridades a las que compete tomar decisiones, etc. En pocas palabras, la crisis del agua se ha colocado en el centro de las preocupaciones humanas, es un asunto de seguridad y supervivencia.

La antropologia se esta ocupando de las diversas dimensiones de esta crisis del agua. En primer lugar estudia los contextos donde se manifiestan la incertidumbre sobre la disponibilidad y calidad del agua para atender las necesidades de una poblacion en aumento y los usos de una economia en expansion.

Pero con la abundancia del recurso agua resultaria imposible subsistir una poblacion, por lo que el mismo hombre por medio del comercio y otros medios culturales de subsistencia ha logrado redistribuir los recursos para poder habitar regiones donde el medio no le proporciona todo lo necesario para satisfacer sus necesidades biologicas.

La problematica del agua en el mundo esta interconectada clirnatica y economicamente. Por ejemplo

*E1 97.5% es salada, 2.24% es dulce y solo 1% esta disponible en rios, lagos y acuiferos para el consumo humano.

*113000 km3 de agua, se precipitan anualmente. En el mundo, 7100 km3 se evapora, 42000 fcm3 regresa a los oceanos y se filtra a los acuiferos.

*Anualmente, el 70% entre 9000 y 14000 кпп3 mantienen los ecosistemas y solo 4200 кш3 (30%) esta disponible para irrigation, industria (23%) y uso domestico (8%). Se estima que en el 2025 el 80% de la poblacion mundial estara en alta escasez.

En el mundo las principales problematicas en torno al recurso agua son su abasto irregular e insalubre. Se estima que una quinta parte de la poblacion mundial sufre escasez del vital liquido y que cinco millones de personas mueren cada ano por beber agua contaminada. Dicha situacion esta determinada indirectamente por el sistema economico y politico Neoliberal a traves de:

(1) el aumento exponencial de la poblacion en 6000 millones de personas y sus patrones de consumo,

(2) la construction de infraestrucrura para la sobreexplotacion, distribucion y comercializacion de productos y servicios energeticos,

(3) la excesiva production agricola y

(4) la consecuente contamination del suelo, agua y aire (ONU, 2003).

Esto es asi porque la acumulacion y la concentration del capital, ya no se basan tan solo en la sobreexplotacion de la naturaleza y de la mano de obra barata del tercer mundo, sino tambien en nuevas estrategias de apropiacion, En este sentido, se estima para el ano 2025 una crisis mundial de abasto irregular e insalubre de agua en la que 2000 millones de individuos no dispondran de agua bebible.

<,Por que hay millones de personas que no se dan cuenta de esta crisis? Esto se debe a que la crisis no se experimenta por igual en todas partes. Hay millones de personas que cuentan con un servicio continuo de agua relativamente limpia y que, con frecuencia, la usan de manera poco eficaz. Sin embargo, lo que preocupa a los especialistas es que algunas de las carencias y problemas de calidad relacionados con el agua, sufridos por algunos empiezan a presentarse en zonas y sectores de la poblacion que no tenian este tipo de dificultades. Hacer proyecciones a futuro resulta dificil y a veces se toman en cuenta premisas que, al cambiar, ofrecen resultados muy diferentes. Sin embargo, hay varias cosas sobre la situation del agua en Mexico de las que se tiene certeza.

Una de ellas es la escasez, ya que las fuentes, los manantiales, las cuencas o caftadas estan en acelerada via de extincion, hay cambios de clima y de suelo, inundaciones, sequias y desertizacion. Pero es la action humana la mas drastica: ejerce una deforestation delirante, ignora los conocimientos tradicionales sobre todo de las comunidades indigenas locales, retira el agua de los rios de diferentes maneras, entre otras con obras de ingenieria, represas y desvios.

En la agenda politica international el tema de la escasez del agua se ha vuelto prioritario, por ejemplo, el acceso al agua es un punto importante de los acuerdos de paz entre Israel y sus vecinos. Pero este aspecto no esta confinado al Medio Oriente, puesto que el compartir rios es un asunto de indole de seguridad national, precisamente por la importancia del agua para el desarrollo; actuaimente cerca del 40% de la gente en el mundo vive en mas de 200 cuencas de rios compartidos.

Y es que ante una situation de escasez del agua la amenaza se cierne sobre tres aspectos fundamentales del bienestar humano: la production de alimentos, la salud y la estabilidad politica y social. Esto se complica aun mas si el recurso disponible se encuentra compartido, sin considerar el aspecto ecologico. Es por esto que, la gestion del recurso debera tender a evitar situaciones conflictivas debidas a escasez, sobreexplotacion y contamination, mediante medidas preventivas que procuren un uso racional y de conservation.

La conceptualization de la conservation del recurso agua debe entenderse como un proceso que cruza a varios sectores, por lo que la estrategia debe considerar todo: lo economico, lo social, lo biologico, lo politico, etcetera.

La calidad del agua es fundamental para el alimento, la energia y la productividad. El manejo juicioso de este recurso es central para la estrategia del desarrollo sustentable, entendido este como una gestion integral que busque el equilibrio entre crecimiento economico, equidad y sustentabilidad ambiental a traves de un mecanismo regulador que es la participacion social efectiva

Conclusiones

En gran medida las acciones encaminadas a preservar y darle un uso eficiente al recurso del agua recae en las politicas publicas de los gobiernos tanto federal, estatal como municipal. Pero como antropologo creo que es necesario y pradente resolver los problemas relacionados con el agua desde el nivel local, ya que ahi es donde se conoce realmente la situation y donde se vive ya sea la escasez y o la abundancia del liquido.

Entonces para comenzar hablar de una nueva cultura del agua es imprescindible la participacion eficaz y responsable de la poblacion en todos los ambitos sociales para lograr un uso sustentable del recurso, para no acabar con lo poco que nos queda del planeta, hace falta implementar estrategias de education encaminadas a preservar y cuidar racionalmente el vital liquido.

Puesto que la escasez ya no tiene un solo origen estrictamente fisico (ya no llueve mucho) si no que es, fundamentalmente, de caracter economico y cultural (despilfarramos el agua). No obstante, debemos concientizarnos de que la falta de este liquido no solo afecta a pobres, sino que afecta de igual manera a los ricos. Todos estamos a bordo de este barco Uamado planeta.

En este sentido, cabe mencionar que las politicas mundiales han definido el dia 22 de Marzo como el "Dia Mundial del Agua" junto con eso en los ultimos aflos se han celebrado V Foros Mundiales del Agua, celebrado el numero IV en nuestro pais (Marzo, 2006).

Requerimos revalorar el agua, exigir el derecho universal de acceso a ella e insistir en nuestra capacidad de participar en el control de su manejo. En nuestro pais los conflictos por el agua son inherentes a la dinamica de la gestion del recurso y se debe reconocer su importancia en el proceso de definition e implementation de la politica publica. A partir de esto sera posible realmente avanzar en los procesos de gestion del agua con base en el enfoque de la GIRH, ya que ello va de la mano con la ampliation de los espacios de participacion, el dialogo entre tomadores de decisiones, ubicados principalmente a nivel del gobierno federal.

Los organismos publicos en nuestro pais todavia deben realizar importantes reformas para lograr incorporar los procesos de negotiation y concertacion en torno al agua.

Por otro lado, la tendencia actual no solo de la antropologia, sino de las ciencias preocupas por mejorar los niveles de vida de la humanidad, la investigation cientifica camina hacia la inter y multidisciplinariedad y a la intervention social en la que no se habla de objetos de estudio, sino de actores de las problematicas. Muchos empiezan a ver que la percepcion, analisis y percepcion de los problemas no dependen solo del experto, el cientifico o el tecnico, sino que es necesario tomar en cuenta, de manera primordial, a los beneficiarios, usuarios o actores sociales; sus expectativas, percepciones, necesidades y soluciones propias.

Concluyo el presente articulo pidiendo que nos dediquemos a rehabilitar los ambientes para proteger y acumular el agua de que dependemos y que recapacitemos y apreciemos la herencia de nuestro pasado, aquel donde se mantuvo una estrecha e indisoluble relation con el agua.

Francisco Reza Gonzalez es profesor de la Facultad de Antropologia de la Universidad Лшдпота del Estado de Mexico.

Франциско Реса Госалес - преподаватель факультета Антропологии Автономного университета штата Мехико.

4.4. **Un vuelo de pajaro sobre la pregunta ^que es el hombre?** (Vargas Mufios, Juvenal)

4.4. **Вопрос: что есть человек с высоты птичьего полета** (Хувеналь Варгас Муньос)

Resume». El hombre es utiico ser capaz de preguntarse sobre si rrasmo y esta interrogacion no puede пасет ningun otro ente vivo. Es una constante tarea de si rrasmo y para los otros. En este sentido, nunca alcanzara una respuesta defmitiva a sus cuestionamientos:<,que o quien es? Este interrogante sobre su propio ser y hacer no cesa mientras que exista su pensamiento, por lo que la antropologia filosofica no puede ser reducida a simples generalizaciones de los descubrimientos y los hechos que nos proporcionen la ciencia y !a historia.

Резюме. Человек - единственное существо, которое постоянно задает вопрос о себе, на что неспособно никакое другое животное. Он - постоянная задача как для самого себя, так и для других. В этом смысле он никогда не достигнет окончательного ответа на вопрос кто и что он собой представляет? Вопрошание о собственном бытии и действии не исчезнет, пока сущетвует его мышление; вот почему философская антропология не может быть сведена к простым обобщениям об открытиях и фактах, которые нам поставляют наука и история.

Introduction

Preguntar ^que es algo? resulta a primera instancia lo mas familiar, a primera vista sin importancia, estamos tan relacionados, tan cercanos en afanes con el hecho de preguntar ^que es algo?, que poco nos internamos en el profundo misterio que implica todo preguntar ^que es algo?; familiaridad, cercania ciega por la pregunta, todos los dias y todas las horas interrogamos sobre absolutamente todo lo que se presenta ante nuestra mirada, pero dificilmente respondemos, por lo general nos conformamos con indicios, con senales, con meras aproximaciones sucesivas sobre las cosas, sobre los fenomenos que aparecen ante nuestra mirada. <,Que es algo?, al mismo tiempo de familiaridad revela la mayor extraneza, la mayor lejania, la mayor perplejidad. Implicitamente al preguntar ^.que es algo? reconocemos de entrada que no lo conocemos, que nos es ajeno, que queremos pensarlo, que apelamos a la razon como posibilidad de volverlo cercano. Pensemos nuevamente el *iQue* es?; de inmediato se reconoce que al preguntar por el es, es una interrogacion propia del terreno de la ontologia, estamos preguntando por aquello que hace que determinada cosa sea, es decir; estamos preguntando implicitamente por el ser de la cosa. Profundicemos y ampliemos la interrogacion, pongamos a un "cosa" particular bajo interrogatorio: £que es el hombre?, el problema se agrava, estamos ya preguntando por el ser del hombre, es decir por aquello que hace que el hombre sea exactamente lo que es y no otra cosa. Sobre esta interrogacion por lo que hace que el hombre sea lo que es, la historia del pensamiento filosofico se muestra de lo mas variopinta posible, mas de 2500 anos de reflexion han sembrado docenas de imagenes sobre el hombre, y al final reconocemos que la pregunta por el ser del hombre sigue tan vigente como al inicio. Motivo por el cual resulta imperativo que la antropologia filosofica continue con los acercamientos sucesivos arriba descritos sobre su objeto de estudio, es decir; continuar acercandonos al hombre -que cada uno de nosotros somos-, de aqui la extraneza de la pregunta, ^acaso no por ser yo mismo el que pregunta por mi mismidad deberia tener la posibilidad de responderla?, <,como es posible que yo sea sin saber exactamente lo que soy?, ademas, si no se con exactitud que es lo que yo soy, que es lo que represento en el universo, como es que pretendo dar cuenta del mismo, de la totalidad que envuelve y que a la vez intento pensar. Iniciemos el interrogatorio a sabiendas que la definicion no alcanza, -o al menos hasta el momenta no ha alcanzado para reconocer lo que es el hombre-, para el tratamiento de este, como de cualquier otro topico, la definicion si bien alienta no consuela. Definir: volver finito algo, hacer que mediante el lenguaje eso que se define se muestra aprehensible en su hipotetica totalidad. Pero la finitud del hombre es diferente, dicha finitudes en lo que a

su temporalidad respecta, pero la razon busca una definition diferente a la mera extension de su existencia. Seres para la muerte manifiesta Heidegger, eso es verdad pero en el lapso que existe del nacimiento a la muerte del hombre se manifiesta como el Aquiles y la tortuga de la aporia de Zenon, donde cada tramo se multiplica por su misma equivalencia para asi tornarse imposible de alcanzar. Bajo esta consideracion de imposibilidad parte la antropologia filosofica. Intento titanico a la vez que imprescindible, interrogacion que no se puede escamotear, donde no se puede pasar ftente a ella a hurtadillas. Precisamente el problema de la interrogacion se implica en el es, debido a que la filosofia, -al menos en este caso la ontologia-, no se permite el desliz en el que incurren las ciencias particulares, la ontologia es la ciencia del todo o del nada, y de esa obstinada necesidad del todo o nada, esta prenada la meditation del hombre.

Siguiendo a Martin Bubber surge la consideracion siguiente: si la antropologia filosofica no estuviese prenada de esa tozuda necesidad del todo, de esa explication final sobre el hombre, no existira la necesidad de esa parte de la filosofia llamada antropologia filosofica, seria suficiente con la antropologia "a secas" pues la antropologia como ciencia de hechos, -llamese antropologia social, antropologia fisica, etc-, a deck de Bubber, se conforma con ir avanzando mediante las particularidades que arrojan sus pesquisas, renuncia de facto (hecho) a la consideracion que pretende abarcar el ser del hombre mediante una consideracion definitoria sobre su condition, sobre su estatuto ontologico, de aqui el por momentos descorazonador peregrinar de la antropologia filosofica, el querer saber el ser del hombre implica el querer todo o nada. Ninguna disciplina cientifica reflexiona ni puede reflexionar sobre el ser humano en la totalidad de sus manifestaciones. O bien prescinde del hombre en toda su complejidad y lo considera tan solo como un trozo de la naturaleza, o bien desgaja de la totalidad del hombre el dominio que ella va estudiar, lo demarca frente los demas, asienta sus propis fundamentos y elabora sus propios metodos. Segun Bubber, tal enfoque en lugar de alcanzar su totalidad genuina, que solo puede hacerse patente con la vision conjunta de toda su diversidad, lograria nada mas una unidad falsa, ajena a la realidad, vacia de ella. Una antropologia filosofica legitima tiene que saber que no solo existe el genero humano, sino tambien diferentes comunidades, no solo una alma, sino tambien temperamentos y caracteres, no solo una vida ininterrampida, desde nacimiento hasta la muerte, sino tambien edades de vida; solo tomando en consideracion sistematicamente estas y las otras diferencias, solo conociendo la dinamica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y solo mostrando la constate presencia de lo

uno en los varios podra acercarse a la compleja totalidad del hombre. Y no obstante ni siquiera este enfoque podra abarcar al hombre en aquella forma absoluta que se presenta desde la pregunta: <,Que es el hombre?

La antropologia con toda dignidad que su estatuto cientifico le concede no logra abarcar lo que el hombre implica para el mismo, justo por la renuncia sobre lo que el hombre es, en esto Kant se manifiesta con claridad, siguiendo su reflexion se podria afirmar junto con el que si en realidad se tuviera la posibilidad de responder la pregunta por el hombre todos los demas cuestionamientos se revelarian ante nuestra mirada; motive por el cual la antropologia filosofica sigue de cerca los pasos de las interrogaciones de corte ontologico. Desde el poema de Parmenides donde el filosofo no se conforma con la mutabilidad del mundo y extrana su mirada sobre el mismo buscando el punto de anclaje Uamado ser, hasta los intentos contemporaneos que siguen preguntando por esa parte del ser mismo, depositarlo y deudor al mismo tiempo de ese ser que se exггайа y se pretende. El hombre como ese ser se transita por la existencia siempre diciendo adios, segun Schopenhauer, como esa parte del universo que se extrana de si mismo y toma distancia de la propia naturaleza para buscar su lugar. Buscamos desde el inconmovible cambio de Heraclito hasta en los suenos tematizados por Freud rastros de lo que somos, de lo que "representamos" para nosotros mismos, depositaries de un ser que se nos niega, que nos demanda al mismo tiempo en que nos repele. Esa es la empresa de la antropologia filosofica ir a la caza del ser del cual somos depositarios y deudores. La existencia humana como ese movimiento penduiar que oscila entire la facticidad eterna del soy y la extraneza del ^que soy?, soy un cuerpo animado donde lo privilegiado es el alma, soy un cuerpo que se manifiesta ante mi propia mirada, pero... si es mi propia mirada <,por que me dirijo a mis ojos, a mi vision, en tercera persona?, ^soy una existencia sin esencia?, ^soy un suefio sonado por alguien a la manera calderoniana?, ^soy el que hace tal y como Marx lo propone?, £soy el yo capaz de imaginarse sin brazos, sin piernas sin sangre, a la manera de Cartesio?, ^soy la conciencia que se despliega en busqueda de ella misma tal y como lo propone la fenomenologia?, ^soy un yo encarnado?, si es asi, entonces... ^que es mi carne?, soy aquel que adeuda el hurto primigenio de los primero padres? Movimiento penduiar que ni va ni viene dira Jose Blanco Regueira pero en ese no ir y no venir me encuentro situado y extranado. Todo un cosmos que piensa y se piensa, que pretende desentranarse a si mismo con tal de saber que hace en y con la existencia.

La situacion de indigencia que posibilita la busqueda propia de la antropologia filosofica:

"No soy, no fui, no sere y no me importa"[670]. Esta frase corresponde al epitafio que mando grabar al parecer un esceptico o un cinico griego en su lapida, manifestando de esta manera el cansancio al que por momentos arriba el pensamiento al indagar sobre el ser del hombre. A este respecto solicito en este momento la complicidad del amable lector, pues resulta ciertamente escandaloso hablar de "indigencia", seria deslegitimar los intentos humanos por conocer, pretende borrar a vuela pluma dichos intentos resultaria vano, aventurado y ciertamente desaforranado, pues todo aquello que Uamamos cultura puede ser entendido aqui como la sumatoria historica de dichos afanes por el conocimiento, a la indigencia a la que me refiero en estos momentos es respecto a las reflexiones ontologicas, a esa razon que una y otra ocasion se enfrenta son el contundente, *macizo a la vez que o queda,* el concepto ser, aqui particularizado bajo el entendido "ser del hombre", desde el hombre que se hace enterrar a la vera de un transitado camino grabando en su lapida este "no me importa que fui" -si es que en algun momento existe algo de este epitafio que constate que reahnente fui-, o algo que constata que sere, aparte de la esperanza que enmarca que algo de mi pervivira despues de que acontezca mi muerte, o incluso de este soy enmarcado por el instante que justo pasa frente a mis ojos sin que pueda detenerle y que me lleva consigo sin que pueda oponer la mas minima resistencia. Toda meditacion tiene su lado positivo, su lado *numinoso,* donde la razon porfiada en sus propios alcances manifiesta con agilidad que el misterio se ha revelado, o en su defecto se revelara llegada a la madurez la reflexion, pero tambien tiene su lado oscuro, su lado oscuro, su lado melancolico, -tal y como se constata en ese epitafio recogido por Pacquet-, donde la razon se desencanta de su propio ejercicio y manifiesta que no se puede acceder a ese "corazon de las tinieblas" donde habita el ser, y por consiguiente, de donde se desgaja esa partecita del ser mismo Uamado hombre.

Se considera a Kant como el fundador de la antropologia filosofica, esto en funcion de que es 61 quien traza el puente entre las consideraciones meramente ontologicas y las antropologicas, en el aparato de la *Critica de la razon pura* titulado "Del ideal del supremo bien", trata de manera asintomatica la consideration referente a la naturaleza o esencia del hombre, motivo por el cual propone que el tratamiento referente a la esencia del hombre debera comprender a la antropologia filosofica, misma que esta Uamada a ser la disciplina filosofica fundamental, justo por ocuparse de la

[70] Paquet, Leonce. Los cinicos griegos. Fragmentos y testimonios. Paris, Prensas Universitarias de Francia, Capitulo I.

esencia de lo humano. Con anterioridad el mismo Kant ya habia propuesto que las preguntas fundamentales sobre las cuales gira el entendimiento humano son cuatro: ^que puedo saber?, a esta interrogation debera dar respuesta la metafisica, segunda: <,que debo hacer?, a la cual debera responder la moral, tercera: *щиё* me cabe esperar?, de la cual se encargara la religion, y la cuarta <,que es el hombre?, de la cual se ocupara la antropologia, pero no una antropologia de hechos, no una antropologia arraigada en el *factum,* sino una antropologia llamada por el mismo, filosofica, es decir; una antropologia que apele a la busqueda de aquellas notas consideradas esenciales presentes en el hombre de todos los tiempos, de todos lugares y que hacen al hombre de ahora y siempre ser lo que es. Al reconocer Kant el esfuerzo que dicha ciencia presupondria, de manera contundente expresa que si esta ciencia lograra su cometido de esclarecer dichas notas esenciales del hombre respecto a su naturaleza, a su actividad, y a su estatuto ontologico, las otras tres consideraciones podrian ser respondidas, esto es; las tres preguntas anteriores se encuentran implicitas en la carta, motivo por el cual la antropologia filosofica deberia ser considerada la ciencia fundamental. Que es el hombre deriva asi en el cuestionamiento fundamental y fundamentante pues de aqui derivaria la notion de "sentido" tan importante para algunas de las grandes parcelas de la filosofia. Esclarecer el universo esclareciendonos resulta la pretension de la antropologia. ^De donde viene el hombre?, ^hacia donde se dirige?, *ique* es la existencia?, £que es la muerte?, <Да existencia de Dios, el origen de todo?, etc. Todas estas problematicas humanas bien podrian plantearse en relation a un vortice, y este vortice bien podria ser la pregunta que interroga por el ser del hombre.

Al interior de los dialogos platonicos existe un rasgo que a lo largo de mi formation ha llamado poderosamente mi atencion y que por diferentes motivos no me habia atrevido a tematizar, considero que es momento de hacerlo, esto en funcion del problema aqui desarrollado; al inicio de varios de los dialogos se nos presenta a Socrates o alguno de los interlocutores iniciando la charla filosofica con la siguiente premisa: ^de donde vienes y a donde vas? Tal vez la pregunta sea meramente incidental, pero hemos de reconocer que en los dialogos pocas cosas pueden tomarse a la ligera, incidentalmente. Tal pareciera que ese de donde vienes y hacia donde vas permite al lector ademas de posicionarse de manera topografica la posibilidad de reconocer la busqueda de la morada del pensamiento y del hombre mismo. Un Socrates dispuesto a andar con el interlocutor el cambio hacia su destino filosofando, entendiendo tambien por destino no solo la consideration topografica, sino existencial, interrogandose, sobre los problemas y sobre el hombre como el trasfondo de la reflexion.

Reconociendo en este preciso momento que ese de donde vienes y a donde vas se extiende pretendiendo ubicar al hombre justo al analisis de su situation, de la necesidad d la interrogation por el ser de las cosas, en este momento el de donde vienes podriamos contestar que de la observation del hombre, y hacia donde nos dirigimos en hacia el hombre mismo, delineando, contorneando aunque de manera bruta aquello que consideramos podria en algun momento determinado explicar lo que somos.

De los grandes problemas de la filosofia.

Los problemas filosoficos desde sus initios, y a lo largo de toda su historia son los mismos, algunos parecen, o mejor dicho se muestran al pensamiento como grandes abismos en los cuales la razon encuentra su laberinto, consideraciones que por momentos se presentan irresolubles, y por irresolubles irrenunciables. Entre estos problemas filosoficos se encuentran Dios, el Universo, el conocimiento, la muerte, el hombre. En el presente escrito nos acercaremos a vuelo de pajaro solo sobre uno de ellos, aunque resulta menester reconocer que al pensar cualquiera de ellos se presentan de manera implicita los demas; de aqui la riqueza y complejidad del tejido filosofico. Existen pensadores, como Pascal, que piensan que si pudieramos determinar de manera ultima cualquiera de dichos problemas, los demas se presentarian ante nosotros con toda su potencia, con todo su esplendor. Hoy, y a sabiendas de la limitation respecto a las verdades absolutas, nos acercamos a ese huidizo ser que hace al hombre ser lo que es. Intentemos nuevamente acercamos a ese ser perennemente problematico llamado hombre; ese ser que encarnamos todos y cada uno de nosotros y que de manera paradojica no se agota en ninguno de nosotros mismos. El ser es lo que hace, pero lo que hace cambia de tiempo en tiempo y de lugar en lugar; entonces ^que es el hombre? Vivimos permanentemente encracijadas, nos volvemos problematicos con nosotros mismos, y, como dijo Max Scheler, ya no sabemos lo que somos y sabemos lo que no lo sabemos.

Eduardo Nicol consideraba que los problemas de los cuales se ocupa la filosofia han sido los mismos desde siempre, lo que cambia en el decurso de la historia en el tratamiento que se hace de los mismos, y en esto estriba la grandeza del pensamiento y la grandeza de la filosofia misma. Lo que interesa no son las soluciones pretendidas respecto de dichos problemas, lo que importa son las brechas por las cuales puede transitar la reflexion, los senderos por los cuales se puede cambiar hasta agotar el sendero mismo, mas no el problema, para iniciar otros que a su vez tendran que agotarse, al referirse al hombre como actividad "como el ser que se hace", nos remite a las imagenes que constituimos de nosotros mismos en relation con el entorno, -con el mundo de la vida, dira Husserl-, para luego transitar por otra y otra, hasta tener una retahila de imagenes que a su vez nos muestra

multiples facetas de nuestro hacer y de nuestro andar por la existencia, hasta Uegar al punto donde tales imagenes parecen solo fragmentos de esa totalidad que se buscaba al inicio de nuestro andar. Desde ser "la imagen y semejanza de Dios" -Genesis biblico-, hasta ese ser extraviado que deambulando entre los escombros de la historia reconoce de manera melancolica que la existencia no tiene un sentido claro y proclama el absurdo del existir -Albert Camus-, a ese ser huidizo nos enfrentamos por enesima vez el dia de hoy. A sabiendas de la sentencia pascaliana que proclama que el hombre por instantes siente inquietud sobre lo que el mismo es, pero ese instante de lucidez y de interrogation sobre el mismo inmediatamente torna en una melancolia que le sobrecoge y decide preguntar sobre otras cosas, sobre el universo, sobre la naturaleza, sobre todo aquello que le permita nuevamente evadirse de si, dejar de pensarse. Razon tambien tiene Miguel de Unamuno quien en su *San Manuel Bueno, Martir* manifiesta que al buen padre Manuel cuando le sobrecoge el pensamiento sobre su mismidad prefiere irse a trillar al campo para dejar de pensar en lo que el mismo es. Pensar al hombre es abismarse en esa interioridad que emana y que no encuentra consuelo en una sola imagen. "Sabe este, desde los primero tiempos, que el es el objeto mas digno de estudio, pero parece como si no se atreviera a tratar este objeto como un todo, a investigar su ser y sentido autenticos. A veces inicia la tarea, pero pronto se ve sobrecogido y exhausto (...) y vuelve atras con una tacita resignation, ya sea para estudiar todas las cosas del cielo y de la tierra menos a si mismo, ya sea para considerar al hombre dividido en secciones a cada una de las cuales podra atender en forma menos problematica, menos exigente y menos comprometedora"[671].

"Menos comprometedora..." Bubber acierta al manifestar que el hombre que piensa su mismidad se compromete, puesto que pensarse es comprometerse, comprometerse hasta al final de la existencia, hasta las ultimas consecuencias, pensadores que se comprometen y se abisman en su mismidad muchos, pensadores que salen ilesos de tal compromiso muy pocos. Pensarse es embarcar la vida hasta las ultimas consideraciones, pues de la imagen que el hombre extraiga de si mismo emana su transito existencial particularizado, individualizado, y por individualizado irrenunciable. El intento por lograr una imagen unitaria de lo que somos tiene como trasfondo una legitimation de nuestra existencia. Enfrentarse al extrafiisimo £por que?, al extranisimo *iqat* soy?, busca no solo el estatuto ontologico del hombre, tambien, y mediante la resolution de este ultimo la ubicacion de su lugar en el cosmos tal y como lo planea Scheler, pero este

Bubber, Martin. <,Que es el hombre? Mexico, FCE, 1987, p. U.

preguntar por mi me sobrepasa, me sobrecoge, y nuevamente a la manera pascaliana, preguntar por mi me deja tendido en medio de una nada infinita. Bosquejemos a continuacion solo un par de imagenes que la historia de la filosofia nos brinda a la vez como posibilidad, como puerta de entrada, para pensar en aquello que hace al hombre ser lo que es.

Cuenta Diogenes Laercio en su libro Vidas y sentencias de los filosofos ilustres[672] que en algun momento de su andar filosofico en el agora se le pregunto a Platon *iqae* es el hombre?, a lo cual el filosofo ateniense se animo a responder a su interlocutor que "el hombre es igual que un polio... pero sin pluma", despues de escuchar esto Diogenes de Sinope -quien estaba presente en el agora al momento de esta desafortunada afirmacion platonica-, se alejo sin decir una sola palabra sobre esa especie de definicion platonica. Pero al dia siguiente se presento justo al momento en que Platon daba su ya acostumbrada charla filosofica a los atenienses, y ante el asombro de todos lanzo al centro del agora un polio que el mismo habia desemplumado con todo cuidado durante el dia "am" tienes a tu hombre le dijo a Platon", a lo cual Platon respondio que el seguia pensando que el hombre era como un polio implume, tal y como Diogenes en ese momento le replicaba la afirmacion del dia anterior, pero que el hombre tenia a diferencia del animal que picoteaba el centro del agora las unas planas. Esta sencilla anecdota manifiesta con toda su fuerza la idea siguiente: aquel que se atreva a definir al hombre posiblemente ademas de no lograrlo, hard el ridiculo con todas sus afirmaciones sobre el mismo. Aristoteles mas cauto dice respecto al hombre que es el ser que "por naturaleza apetece saber", motivo por el cual la historia del pensamiento a partir de ese momento propone a la razon como la suprema cualidad humana, como aquella cualidad que de cierta manera nos define, cualidad que se sustenta por encima de cualquier otra, aun en la epoca contemporanea, no olvidemos a Scheler reconociendo de manera implicita esta cualidad al proponer al hombre como ese ser psicofisico que ademas de poseer el impulso y el instinto posee la memoria asociativa, es decir esa razon que Aristoteles ya prefiguraba para el hombre en su metafisica. Pero regresando a Platon la interrogacion por el hombre se encuentra diseminada a lo largo y ancho de todos los dialogos de una manera recurrente a la vez que disimbola, con esto no quiero decir que contradictoria, Desde *Fedon, Republica, Banquetes, Critias,* esta interrogacion la expone Platon con diferentes enfoques, con diferentes tratamientos, y Uegando tambien a afirmaciones que se alejan una de la otra, pero coincidentes en la necesidad de acercarse al problema que el

[672] Laercio, Diogenes. Vidas y sentencias de los filosofos ilustres. T.I. Buenos Aires, Aguilar. Esta anecdota tambien es retomada por Michel Onfray en su libro "Cinismos: vida de los fi!6sofos Uamados perros". Buenos Aires, Paid6s, 2004. Pag. 55 y ss.

ser del hombre representa para el filosofo. Quizas la imagen platonica mas arraigada en la historia de la filosofia y en el mundo occidental en general respecto al ser del hombre proceda, en particular de lo dicho en el dialogo *Fedon,* donde al pensar sobre lo que implica la muerte, el filosofo ateniense propone al hombre como una dualidad, como un ser que se encuentra constituido por una alma y un cuerpo, proponiendo la nocion de la post-existencia del alma despues de la muerte como el sentido que guiara los afanes de la vida. Motivo por el cual la muerte del hombre no es otra cosa que la disolucion de esa maridaje forzado que existe entre el alma y el cuerpo, donde el cuerpo esta condenado a la degeneracion y corrapcion propia del mundo sensible, y el alma, mediante la *ascesis* llevada a cabo a lo largo de la existencia mediante el ejercicio filosofico, tiende a regresar al mundo del cual proviene, ese mundo perfecto, habitado por ideas donde la degeneracion y la corrapcion no existe por no encontrarse sometido a la temporalidad. Esta imagen del hombre como ser dual prefigura todo el mundo occidental, llegando a considerarse la configuracion del ser del hombre mas dominante, incluso muchos historiadores de la filosofia manifiestan que gran parte del ejercicio filosdfico puede entenderse como un anti-platonismo, en el sentido de que la teorizacion pretende separarse por complete de esta concepcion dual del hombre como punto mas importante. Al inicio hablabamos de la perennidad de los problemas filosoficos y manifestabamos tambien la posibilidad de que el entender a cabalidad uno, los otro se presentarian ante la mirada del investigador de manera plena, en este caso el dialogo platonico nos brinda la posibihdad de confirmar esta hipotesis, debido a que en realidad el problema central del *Fedon* es la consideracion respecto a la posibilidad de la post-existencia del alma, es deck aquello que implica la muerte, pero como resultante tenemos una imagen del hombre, imagen que echa raices en Occidente y se configura como la mejor explication del ser del hombre-, o al menos como una de las mas poderosas en cuanto mas aceptadas-. "(- • •) Consideramos que la muerte es algo? (...) ^Acaso es otra cosa que la separation del alma del cuerpo? <,Y el estar muerto es esto: que el cuerpo este solo en si mismo, separado del alma, y el alma quede sola en si misma separada del cuerpo? ^Acaso la muerte no es otra cosa que esto?"[673]. El sentido de la vida se extrae de la muerte, la ascesis platonica busca evitar que la parte valiosa del hombre sucumba ante la mutabilidad del mundo. El alma Uega proveniente de los saberes orficos y pitagoricos para instalarse de manera permanente en occidente a traves de la ciencia platonica, la imagen del hombre como dualidad se prefigura en el mundo filosofico a traves del *Fedon.* Posterior

Platon. Fedon, 40.

mente transitara por el pensamiento de San Agustin polarizando las imagenes del hombre entre aquellas que apelan a la esencia del hombre como lo que hay que cuidar a lo largo de toda la existencia y aquellas que ponderan la existencia por encima de toda posible esencia, manifestando que justo la existencia es lo valioso en detrimento de toda posibilidad de post-existencia presente desde el platonismo. Cabe resaltar que esta imagen del hombre dual proviene del platonismo tiene inicialmente una connotation epistemologica, pensar en Platon la posibiUdad de la post-existencia del alma revela la posibilidad de que el alma en un momento determinado, -justo cuando se ha librado del devenir del mundo al que le ataba el cuerpo-, logre reconocer lo identico, lo inmutable, el ser, la verdad, de aqui la necesidad de la ascesis filosofica, de aqui el cuidado de lo espiritual y el detrimento de lo corporeo que aun domina grandes parcelas de Occidente. Si bien esta imagen del hombre como dualidad tiene su vertiente epistemologica en Platon, tambien contiene su parte religiosa proveniente de los textos biblicos, si la consideracion epistemologica sobre el alma viene de los griegos, la parte religiosa de la espiritualidad proviene de los saberes judeo-cristianos, el alma aqui ya no connota epistemologicamente el transito del hombre por el mundo, nos remite a una consideracion de mas existencial, vincula el saber humano tambien con la idea de la muerte y la post-existencia del alma, pero no con la idea de la verdad de corte epistemologico como finalidad suprema, sino con la idea de Dios, -la cual tambien puede ser pensada con la posibilidad de verdad, pero una verdad diferente, con la verdad originaria y perfectamente deterrninada. Si la consideracion de desciframiento del devenir, es una "verdad diferente" en el sentido que la verdad tiene un portador perfectamente definido, unico, contmente de todo, -no olvidemos que la gradation que hace Platon de las ideas se constituye tambien de manera trina, pero donde se diferencia dicha trinidad de manera mas o menos especifica; la idea del bien, de lo bello, de lo justo, mientras que en el judeo-cristianismo Dios es continente de la verdad absoluta porque el mismo es exactamente la verdad. En este momento no podemos ahondar en como esta vision se compieta y confunde con el platonismo en mas de uno de sus elementos para configurar dicha imagen dual del ser humano presente hasta nuestros dias.

De la finitud

Lo aleatorio no da posibilidad de aprehension absoluta, motivo por el cual se presentan la posibilidad de legitimar la existencia en algo que al parecer contendria a la naturaleza en su totalidad sin agotarse en alguna parte de la misma, sin ser ella misma, este ser al contener a la naturaleza se muestra inmutable, pues para contener la mutabilidad misma el contenedor debe ser inmutable, al no manifestarse o mejor dicho al no agotarse el ser en

cualquier entidad natural, incluso al considerarse el soporte "ajeno" a lo natural, surge la imposibilidad del acceso al mismo, motivo por el cual tanto en el sentido epistemologico como en el sentido religjoso el acceso al ser sera despues de la muerte -segun Platon-, esto deriva en reconocer que de muchas maneras el sentido de la existencia humana que brota de esta imagen del hombre, pende de la idea de la muerte con una posibilidad de transito al reconocimiento de dicha verdad. Pero tambien resulta pertinente resaltar que dicha conception del hombre y la existencia parten del supuesto de que la muerte significa "algo", que la muerte como imposibilidad absoluta corresponde al piano corporal del hombre, el otro aspecto de la dualidad -el alma-, se legitima justamente del reconocimiento de ese "algo" que implica la muerte. El filosofo no es ingenuo, -al parecer todo menos eso-, cuando Platon se da cuenta de que gran parte de su ontologia, de su epistemologia, de su estetica, de su etica, pende de ese "algo" deposita en la muerte, evita que la reflexion siga en el sentido de dudar de ese "algo" de la muerte. En el *Fedon,* casi al final, despues de haber ahondado en las tres pruebas mediante las cuales pretende demostrar que el alma humana existe antes y despues de la muerte corporal uno de los interlocutores -Simias-, deja entrever que justa y unicamente se puede sustentar esta imagen dual del hombre bajo la consideration de pensar a la muerte como imposibilidad absoluta, pero solo para uno de los polos de la dualidad que nos constituye, es decir imposibilidad solo para el cuerpo, y ese "algo", ese residuo que es la muerte y que ahora toma en posibilidad para el alma, para aquello que en nosotros se encuentra depositado y que no es otra cosa mas esa parte de lo que no cambia, de lo inimitable del mundo de ideas. Extrana imagen del hombre, donde se explica lo aleatorio, el devenir, la mutabilidad, a traves de lo siempre identico, de lo perenne, del alma, la muerte brinda sentido a la vida y lo inmaterial brinda sentido a este universo material. "Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una ves que esta claro que el alma es algo inmortel, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo asi, -pues es hermoso el riesgo-, y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo"[674].

"Mas vale que esto sea asi" le dice Socrates a Simias y Cebes, pues si no fuera asi el peregrinar por la vida tal y como la propone el filosofo de La Republica seria un craso error. Desde aqui podria interpretarse la antipoda del pensamiento platonico, es decir la filosofia de la existencia o existencialismo, donde la interrogation por el hombre priva de principio a fin, pero al contrario del platomsmo es una reflexion que pretende anclarse

Platon. Fedon. 135.

en su totalidad a la inmanencia, tratar de explicar la vida humana desde dicha inmanencia, reconocimiento absolute del devenir como la unica posibilidad de imiverso, pensar al hombre como ser carente de sentido absolute, por lo tanto sin finalidad clara, desembocando en el juicio que propone a la existencia como un profundo absurdo, como un sinsentido.

Sartre, Camus, Merleau-Ponty, entre otros tantos se dedican a elaborar una imagen del hombre promndamente inmanente, desconsolada, e incluso melancolica, renunciando a ese consuelo platonico de "autoencantamiento", desde estos pensadores la imagen que se puede constrair del hombre parece mas cercana, mas familiar, pero pierde la nocion de reconocimiento absolute, pues recordemos que del cambio perpetuo dificilmente se puede extraerla nocion de identidad. Desde estas consideraciones bien se podrian explicar grandes rasgos de desencanto del pensamiento contemporaneo, nuevas imagenes del hombre, pero eso, si se me permite, sera motivo de una reflexion posterior, por el momenta me conformo con haber intentado bosquejar aunque sea con trazos graesos un poco esta interrogation por el ser del hombre a traves de dos imagenes elaboradas por la tradition filosofica.

Maestro en Filosofia Juvenal Vargas Munos es Director de la Faculdadde Humanidades de la Universidad Autonoma del Esiado de Mexico.

Маэстро философии Хувеналь Варгас Муньос - декан Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико.

4.5. **Discurso en torno a la antropologia de la verdad y el *ethos* del hombre** (Gonzalez Hinojosa, Roberto Andres)

4.5. **Дискурс по поводу антропологии истины и этос человека** (Роберто Андрее Гонсалес Инохоса)

Resumen. El autor intenta trazar unas lineas generates acerca del ethos del hombre. El ethos puede entenderse como destino en el hombre justamente por este esta Uamado a desplegar su ser en el horizonte del tiempo. El ethos presupone un estado de abierto y la sed de mas ser. El ejercicio de la libertad abre el hombre hacia el horizonte del tiempo, en un aqui y en un ahora y, no obstante, siempre se encuentra tendido hacia un posible maflana. El ejercicio de la libertad es un camino por el cual el hombre siempre esta en sintonia con el ethos es precisamente en la atenta escucha de la vocacion.

Резюме. Автор пытается очертить эскиз по поводу этоса человека. Под зтосом можно понимать судьбу человека, который именно поэтому призван развернуть саое бытие во времени. Этос предполагает состояние открытости, интенсивность бытия. Практика свободы раскрывает человека в горизонте времени здесь и теперь, но, тем не менее, всегда направлено на возможное завтра. Практика свободы есть путь, по которому человек всегда направляется зтосом, а, стало быть, напряженно вслушивается в голос призвания.

a)

Cuando Aristoteles, al inicio de su *Metafisica,* decia que todo hombre por naturaleza desea saber y se encuentra tendido hacia el conocimiento[675], estaba formulando acertadamente una proposicion de incumbencia general, toda vez que, en efecto, todo mortal, se encuentra naturalmente abierto hacia el conocimiento. Esta proposicion, ademas, desvela la naturaleza contingente del ser humano, en virtud de que todo mortal nace carente de ser y, por supuesto, desea saber; no obstante, pese a esta carencia, este se encuentra abierto hacia la busqueda de mas ser: quiere expandir sus horizontes por diferentes veredas, y el conocimiento representa tan solo uno de tantos caminos.

Hay que reconocer, sin embargo, que la citada proposicion de Aristoteles no se refiere al conocimiento de verdad, sino a la sed de conocimiento en general. Se diria que todo moral se descubre en el camino del conocimiento. Esta es una condicion inevitable. Sin embargo, aqui cabe hacer una pequena precision, a saber, el conocimiento de verdad nunca es destino, sino producto de una libre decision. Es decir, el camino de la ciencia siempre es producto de una eleccion. Esto es, la verdad requiere de una disposicion, de una atenta escucha y de un llamado; en suma, de una vocacion. El presente trabajo versara justamente sobre la vocacion humana.

Comencemos, pues, tratando de acotar el sentido filosofico de la nocion de vocacion en el hombre. La vocacion es un llamado y al mismo tiempo un dialogo. Es el ser mismo quien llama a ser, justo por esto, la vocacion se entiende como llamado. Y a su vez este llamado debera realizarse mediante la interlocucion de los otros, precisamente por esto es tambien un dialogo. El otro, es la referenda indispensable del despliegue de mi ser, por esto, semejante llamado tambien puede entenderse como un dialogo. El otro bene que verse como una posibilidad de mi ser, en el sentido de que el otro constituye la referenda obligada de mi despliegue. Cabe aclarar que el hombre es el unico ser que puede poseer vocacion, en virtud de que es el unico ser que ha menester de posibilidades pare ser. Hacer alusion a la vocacion humana nos obliga tambien a versar acerca del *ethos,* el cual puede entenderse de diferentes maneras como caracter, morada, mision, funcion, razon de ser de los caminos y compromisos profesionales.

Los griegos, quienes fueron los primeros en concebir conceptualmente la idea de ethos, lo identificaron como si fuese una especie de morada, o bien como una suerte de demonio que venia y acechaba de tiempo en tiempo la habitacion intima de cada singular. El ethos es una suerte de destino: cada mortal tenia la consigna de escuchar y caminar tornado de la mano de su

Aristoteles, Metafisica. Madrid, Gredos, A 980* 21.

daimon. La intuition del ethos amanece a muy temprana hora en el pensamiento de Heraclito, este nos presenta semejante conception en los siguientes terminos: *"el ethos es el destino del hombre"*[676]. Asumido el ethos como el modo propio de ser del hombre, se reitera la evidencia de que este (el hombre) finalmente se encuentra en casa, asumiendo en sus manos las riendas de su destino, el hombre se encuentra en su ambito propio, desenvolviendo el potential de sus capacidades en el horizonte del tiempo.

El ethos, si bien por una parte alude a la notion de morada, por otra, significa tambien estado, ubicacion, situation, "un lugar en el cosmos"; esto es, por el ethos el mortal se hace un sitio para si en el mundo; en suma, es mediante el caracter por el cual buscamos todos los seres humanos nuestro sitio en el cosmos. Pues solo con y por el caracter el hombre va encontrando su puesto en el cosmos. Nadie le ha designado un sitio especffico a cada cual, ni los dioses ni la naturaleza le resuelve esta condition a los mortales. Todo hombre esta obligado a buscar su puesto en el universo justo porque no se le ha sido asignado de una vez, no obstante, hay que resaltar que la manera personal de realizar esta obligation es unica e irrepetible, pues cada uno es de suyo irrepetible. Esto ultimo determinara el tipo de personalidad y de hombres que somos y queremos ser.

El caracter es el destino del hombre, esto quiere decir que el hombre esta destinado a desplegar su ser en el horizonte del tiempo. El ejercicio de la libertad abre el ser del hombre hacia el horizonte del porvenir, se da siempre en un aqui y en un ahora, de vistas hacia un manana que siempre se muestra esperanzador e inalcanzable. El ejercicio de la libertad es el caracter en si mismo. La libertad siempre es libertad de action. La libertad es ademas la manera como entramos en contacto con los otros mortales. Nos relacionamos mediante nuestros actos, y a su vez todo acto supone el margen de la libertad como marco de maniobra. Desde este punto de vista, puede decirse que la sociedad es una compleja red de singularidades en dialogo permanente, cada uno de nosotros entramos en dialogo reciproco mediante nuestros actos.

Queremos insistir en que la libertad es el destino del hombre. Y queremos subrayar que mediante esta ultima formulation quedamos postrados de frente a la estructura basica de la naturaleza del hombre: el hombre es el vertice en el que se entrecrazan la necesidad natural y lo abierto de la posibilidad. La naturaleza, que es necesidad, sirve como soporte y a la vez de plataforma para el edificio de y para la libertad. Todos los hombres somos iguales en tantos seres necesarios y necesitados, pero somos diferentes en tanto que libres. Cada uno se singulariza, no por su

[676] Mondolfo, Rodolfo. Heraclito, Mexico, Siglo XXI, 2002, Bl 19.

constitution biologica, sino por lo que hace. La praxis es la manera en que el hombre se relaciona con la naturaleza y la manera tambien de singularizarse, este se relaciona con aquella a traves de su trabajo, solo el hombre es capaz de hacer cultura, es decir, solo el hombre puede transformar la naturaleza y convertirla en su morada y hacerla habitable. Decimos que solo el hombre trabaja porque el desempefio de este requiere necesariamente el concurso de la razon, el trabajo es el resultado del concurso entre la mano y el cerebro, y a este ejercicio se le llama propiamente quehacer o trabajo. S61o el hombre posee un quehacer o un trabajo. Sin embargo, cada acto, si bien afecta a la naturaleza, tambien es la manera humana de comulgar intersubjetivamente.

El hombre es action sobrenatural, de aqui que la naturaleza de este sea la praxis. Por la praxis el hombre se relaciona con los otros y con la naturaleza. Por su trabajo el hombre Uega a ser lo que es. Por esto, en el hombre ser y quehacer son una y la misma cosa. Al actuar, cada sujeto se conecta con su semejante al tiempo que transforma su entomo. Esta transformation es comunal, toda vez que el hombre no puede dejas de ser con los demas.

Cabe aclarar tambien que el hombre no es absolutamente libre, como dijera en algun momento Sartre, es mas bien una libertad condicionada por la misma necesidad. Se diria que por cuanto que este es un ser necesitado es que puede ser libre. Esto de alguna forma quiere decir que el hombre es ontologicamente y constitutivamente libre. La libertad no esta afuera sino que se gesta a partir y desde el ser propio de cada uno de nosotros. Se diria el que el hombre es libre en tanto que ser insuficiente, la posibilidad de la libertad se gesta desde el interior, esta seria una consecuencia de la constitution ontologica del hombre. La insuficiencia tiene que vivirse como destino, y como todo destino, en el hombre, es necesidad, luego entonces, podria decirse que es justamente la necesidad la que condiciona la libertad en el ser del hombre. Este es un ensamble curioso con cierto dejo de esteticidad: en el hombre no se contraponen necesidad con la libertad, por el contrario, es desde la base de la necesidad desde donde se levanta la posibilidad de la libertad. Reconocemos que este ultimo topico tendria que desarrollarse todavia con mayor ahinco y en otro lugar especifico. Por lo pronto avancemos hacia la radiografia de la vocation.

b)

Hasta aqui hemos mencionado que el ethos se ve realizado en el hecho mismo en que el hombre se ve compelido a desplegar las potencialidades de su ser en el horizonte del tiempo. Asi tambien hemos mencionado que uno de los multiples caminos por los que el hombre puede venir a mas es justamente a traves de la atenta escucha de la vocation.

Ahora bien, ^que tiene que ver el ethos con la vocacion? La vocacion humana es la busqueda libre del ensanchamiento del ser pero sobre ciertas condiciones. Estas condiciones constituyen el relieve que se sustrae a nuestro arbitrio, no obstante, hacen factible el querer de la voluntad. En otras palabras, el hombre es el ser de la vocacion precisamente porque es el ser del ethos. Porque esta llamado a ser escuchando la voz de su daimon, dejandose conducir libremente conforme a su deseo. En este sentido, es sintomatico el comienzo del "Poema" de Parmenides quien comienza diciendo: "Los caballos que me Uevan consigo cumplen, al hacerlo, toda la plenitud de mi deseo"[677] (BI 1). Podria decirse que en este fragmento habla la voz del ethos, toda vez que al ser llevado conforme una vocacion libremente elegida, cumple toda la plenitud del deseo del buscador de la verdad. Aqui se plasma una coincidencia entre la vocacion y el ethos, o sea entre el caracter y el querer de la voluntad del buscador de la sabiduria.

Ethos y vocacion en realidad constituyen una unidad en la complexion del hombre. Podria decirse que si bien *el* ethos *es el destino del hombre, la vocacion es la forma mas excelsa de dar cumplimiento a este destino;* asimismo la realization de este destino sera lo que de forma a la realidad del caracter. El caracter no es hereditario, siempre es una construction. Se edifica mediante el esmero, la dedication y el cuidado empenado por cada cual en la vida. No todos nos dedicamos a las mismas tareas, tampoco nos esforzamos con la misma intensidad en cada quehacer, he ahi la razon por la cual no todos poseemos el mismo caracter.

El hombre siempre vive entre altemativas y posibilidades, es decir, siempre esta eligiendo y a su vez renunciando a otras posibilidades de ser. Elegir y renunciar es lo que da sentido y distingue la vida de este respecto del resto del cosmos. Sin embargo, detras de toda declination o renuncia se encuentra como factura candente el afan de ser mas. De aqui deriva precisamente aquella vieja idea de que el fin o la meta del hombre es la plenitud. Y en efecto asi es, el objetivo ultimo de la existencia de cada singular es el afan de plenitud, es decir ser mas. No obstante, *esta busqueda es vocacionalprecisamente porque es libre.* Mas bien se diria que el hombre no tiene metas, por el contario, el unico principio bajo el cual tiene que regir su existencia es este llamado a ser mas. El hombre esta obligado a desarrollar su ser a cada momento.

La vocacion humana consiste en la comun busqueda del ser: todos los mortales estan llamados a buscar ser mas. Sin embargo, cabe advertir que esta vocacion, por asi llamarla universal y general, se ve fragmentada en distintas modalidades tan pronto se cae en la cuenta de que es un hombre en

[677] Parmenides, BI 1 Presocraticos, Madrid, Gredos, 2007.

especifico quien la Ueva a efecto. Todos tenemos en comun ser, pero no todos podemos ser de la misma manera. Esto se explica justamente porque no todos nos desenvolvemos en la vida de la misma forma, ni bajo las mismas circunstancias. Cada uno tiene la consigna de resolver los problemas que la vida le va formulando.

Cabe aclarar que si bien todos los hombres somos llamados a ser, sin embargo, de entre las alternativas que este mismo tiene ante si esta la de hacerse menos, o sea la de destrairse, la de venir a menos, lo cual no niega la vocacion humana, sino que reafirma la libertad del hombre, en cuanto ser posible. Un vida viciosa, por mas detestable que pueda ser, se antoja susceptible unicamente para un ser como el hombre.

Cada uno de nosotros, en tanto seres libres y sedientos de mas ser, tenemos la obligacion de atender aquella voz que desde nuestro interior clama por definirse para atender aquella otra voz mayor que desde la naturaleza humana brota para ser mas. Somos llamados a ser. Esta llamada a ser es justamente lo que entendemos por vocacion humana.

Del suelo propicio de la vocacion (humana) emergen las distintas vocaciones singulares y cada una de estas poseen sus operarios quienes se cultivan siguiendo la voz de su vocacion. La vocacion conduce la existencia por el camino de la vida. No obstante, tambien puede suceder que ante este Uamado el sujeto haga caso omiso, y en lugar de emprender una escarpada, este corra cuesta abajo derramando el ser por doquier, sin ningun timon ni horizonte para conducir sus pasos; esto lo podemos ver cuando el hombre cae en el vicio o en la delincuencia, cuando vive lamentandose por el pasado o busca el suicidio para escapar al riesgo de la existencia. Aqui, el Uamado a ser se ha malogrado o se encuentra en proceso de regresion. Mediante esto podemos darnos cuenta de que el hombre posee limites funcionales los cuales pueden ensancharse o bien encogerse, el crecimiento de cada uno depende del cuidado que cada cual invierta en su ser, aqui lo que cabe subrayar es que cada cual tiene que conducir su existencia y hacerla crecer conforme a la estatura que se lo proponga: nadie puede vivir la existencia de otro, nadie puede tomar en sus manos el timon de una existencia sino la suya propia. Cada ser es producto de su propio quehacer. El ser del hombre siempre es fruto de lo que el mismo hace. Por esto la coordenada en la que cada uno se encuentra obedece al esmero empefiado en su ser. La vocacion nos anuncia el cauce de un camino para ser siempre mas.

Toda vocacion, como hemos mencionado, por defmicion es un Uamado y un dialogo. No obstante, los contrastes especificos para desplegar el ser convenientemente con el Uamado de la vocacion son multiples, toda vez que cada uno es singular y la coordenada que cada cual ocupa en el mundo tambien se torna especifico. Se diria que la especificidad de cada cual se

traza con la mella con que cada uno marca su esfuerzo por la singularizacion. Cada uno se encuentra singularizandose. Pensamos que la estructura que puede establecerse en la conveniencia entre la vocacion y el ser del sujeto marca la manera en que cada uno puede venir a mas.

Ahora bien, hay que reconocer que una de las maneras mas propicias para recorrer sobre los hombre de la conveniencia entre el ser y el llamado de la vocacion es justamente a traves del ejercicio del conocimiento mediante la puesta en marcha de la profesion o formacion universitaria. Hay que aclarar que no siempre ha existido esto de la formacion universitaria, no obstante, cabe reconocer que esta via ha resultado el conducto por el cual se han formado, al menos en el ultimo lapso de la historia, los despliegues mas espectaculares del espiritu.

Justamente por esto queremos referir nuestra meditation haciendola girar en tomo a la antropologia de la verdad. En lo que sigue, versaremos acerca de la implication antropologica que existe entre vocacion y profesion, como ingredientes apoteoticos para el desarrollo de la potencia del ser del hombre. Digamos que la manera por la que se puede singularizar el cauce de la vocacion es mediante el ejercicio de la profesion. Con esto, hemos decantado tematicamente desde lo general hasta lo particular, en el sentido de que la vocacion humana es general a todo mortal, no obstante, cada singular tambien se encuentra obligado a ser de una manera determinada en aras de una vocacion (especifica); y a su vez, cada vocacion puede desplegarse por el conducto de una profesion. El enlace afortunado de de esta forma representa la forma de la verdad, la fidelidad que puede dibujarse del enlace entre vocacion y profesion ha de ser verdadera toda vez que alude a una conveniencia entre el ser y el llamado a ser, la verdad no es violencia, sino conveniencia, coordination. La verdad es sumision y estricta correspondencia entre el ser y lo que se piensa acerca de este. El ser ha de ser la medida del pensamiento de verdad. Esta formula nos habla de un estricto apego a la realidad y de una existencia, o de una manera de ser y estar en el mundo. La verdad no es un juicio, sino una figura que alude a una conveniencia entre el ser y su sombra simbolica.

Hablaremos, pues, de la conveniencia entre el ethos y la vocacion. Y, por cuanto que hemos entrevisto que una manera en la cual reluce esta conveniencia es mediante el despliegue del ser en aras de una profesion, luego entonces, la profesion nos permitira a un mismo tiempo dibujar la imagen de la verdad y, al mismo tiempo, explorar la manera en que el ser del hombre puede venir a mas.

c)

Ahora bien, por lo que toca a la correspondencia entre vocacion y profesion, sin duda, constituye un topico obligado en todo tipo de recinto

universitario, Precisamente porque es abi justamente donde se forjan los profesionales universitarios. Queremos comenzar acotando que por profesion, vamos a entender la profesion precisamente universitaria, es decir aquella que ha sido pasada por todo un proceso de formacion y preparation escolar a traves de la asimilacion de los conocimientos universales y cientificos para el ejercicio profesional de una vocacion.[678]

El profesional es aquella persona que se ha sometido a toda una serie de procesos para la adquisicion de ciertas habilidades y conocimientos. Aqui cabe resaltar que la responsabilidad del profesional universitario es mucho mayor que la del simple ciudadano u hombre de la calle, toda vez que posee una dotation considerable de conocimientos que ha recibido y por la capacidad que se le ha creado para operar en el mundo.

Hay que reconocer que la profesion es un carnino para la realizacion del hombre. En este sentido, el estudiante nunca debera olvidar que dicha realizacion no solo ha de ser economica, tambien debe ser moral y sobre todo cientifica; cuando una profesion solo mira el lucro como fin exclusivo, entonces tiende a corromperse inmediatamente y a desvirtuar los principios universales que ha recibido. El lucro nunca debe ser el fin de ninguna profesion, ni mucho menos dl despliegue del ser del hombre, pues de aceptar esto seria tanto asi como aceptar que el fin del hombre consistiria en el lucro. Esta ilusion antropologica ya se ha ensayado en la antigua Grecia cuando irrumpio en Atenas un tipo de hombre adjetivado como "sofista". El sofista, tal como lo define Platon, era el sujeto caracterizado por disociar la palabra respecto de la verdad, y colocar como objetivo exclusivo el lucro. El precio de esta disociacion fue la arbitrariedad en todos los ordenes.

Es asi que tenemos que retener que toda profesion demanda su desarrollo tanto en el ambito laboral y cientifico. Esta debe ser entendida como un medio por el cual el espiritu ha de desarrollarse tambien. Ninguna profesion es propiedad exclusiva de alguien; las profesiones son constracciones de toda la humanidad, y han sido creadas con un proposito social y comunal. La profesion en realidad es un servicio que se ha de prestar a la sociedad en la cual uno vive, en cierto sentido el sistema de las profesiones es el organo coordinador de las actividades sociales. Y que la misma sociedad va dando pie a la formulation de unas y otras profesiones. Y que aqui encontramos una manera de engarzar a la misma sociedad con sus profesionales en algun area del conocimiento. La sociedad propicia y facilita la formacion de los profesionales, y a su vez, el profesional debe recordar que se debe a la sociedad y no esta para servirse de esta, sino que debe revertir en la misma comunidad.

Menendez, Aquiles. Etica Profesional. Mexico, Herrero, 1998,p.l8.

El profesional, ante todo, no debe olvidar que esta inmerso en un proceso social. La sociedad es una compleja red de interdependencias. En una sociedad, todos dependemos de todos, todos necesitamos de todos, necesitamos los servicios profesionales del medico, del abogado, del arquitecto, etc. La carencia de alguien por requerir los servicios profesionales de un universitario no debe ser interpretada en ningun momento como la oportunidad de sacar el mayor provecho material posible. Esta tentacion esta muy latente, en nuestro tiempo, en profesiones tales como la del medico o la del abogado, quienes mirando la oportunidad de lucrar con la salud o con la libertad de un sujeto se atreven a poner precio a un tratamiento o a una defensa. Desde luego, esto es un abuso, podria considerarse como un fraude a la propia profesion.

La norma para el exito profesional lo constituye el leal y escrapuloso cumplimiento de los deberes que cada profesion demanda (esto es el ethos de cada profesion), la honestidad es imprescindible. La clientela tiene horror a quien no tiene responsabilidad ni amor al ejercicio conciente de la profesion. El cliente queda decepcionado de aquellos que sin amor ni compromiso social ejercen su profesion, augurando una derrota eminente y un daiio social. La profesion se completa cuando esta es puesta en practica, cuando el egresado comienza a poner en operation todo el cumulo de conocimientos recibidos durante su formation universitaria. El profesional de la salud por ejemplo, y todos en general, esta llamado a generar confianza en sus pacientes, pues por principio para que funcione esta relacion entre un medico y su paciente se tiene que generar y mantener un ambiente de confianza y respeto, tanto a la persona, como a los bolsillos de los pacientes.

La pregunta ahora es ^como se puede generar este ambiente de confianza entre el profesional y la persona que acude a este para su asistencia? Consideramos que un factor, no el unico, determinante de esta atmosfera es justamente la conveniencia entre la vocation y la profesion. Expliquemos un poco esto.

En medicina, "la erica medica es la base para generar confianza en el ejercicio de la medicina. Sin ella no es posible establecer, una satisfactoria relacion medico-paciente. La sociedad debe saber que los medicos responden a una etica"[679] y que deben aplicar todos sus conocimientos y experiencia para recuperar la salud de los miembros de esta misma sociedad. La persona asiste al medico no como un lujo, sino por una necesidad vital. Una madre acude al pediatra con su hijo en brazos no para presumir a los vecinos que ha ido a visitar al pediatra, sino porque el pequeno no termina de llorar. El medico deberia tocarse el corazon, a la hora de cobrarle la

[679] Moctezuma Barragan, Gonzalo.Responsabilidad profesional del medico. En: *Bioetica y derecho,* Mexico, FCE, 2002, p. 114.

factura, y pensar que no se asiste ante el por gusto, contemplando el salario del esposo quien se desenvuelve como obrero en una fabrica de zapatos.

d)

Cuando hablamos de exito profesional nos referimos justamente al despliegue del ser del hombre quien ha decidido crecer por esta via obedeciendo a la conveniencia entre la vocacion y la profesion. Somos de la idea de que el exito profesional requiere ante todo la motivation de una vocacion. La reunion efectiva de estos dos factores (profesion y vocacion) conllevan a un proposito movido ante todo por amor, por amor hacia nosotros mismos y hacia nuestra sociedad (hacia nuestro prqjimo). Al respecto nos dice Hector Mandrioni, "la vocacion el amor la descubre y a la vez la promueve"[680]. Toda vocacion es una disposition filial frente a los demas y frente al mundo. Solo del amor puede emerger ese llamado de fidelidad y respeto hacia los otros.

Digamos que una vocacion se configura mediante el concurso de nuestra peculiar manera de ser y la circunstancia en la cual nos desenvolvemos. Nuestro medio ejerce una doble accion sobre el ser individual de cada quien, a saber, por una lado nos permite la interrelation con lo otro y con los otros, y por otro lado nos permite ser en medio de esas relaciones. Esto va propiciando una idea y una imagen de nuestro mundo, nos va permitiendo tener una preconception de lo que en cada caso somos nosotros mismos y lo que quisieramos llegar a ser. Este es el dialogo que necesariamente cada uno tiene que establecer con los demas mortales. El camino que se nos ofirece frente a nosotros bajo el signo de una profesion, de cualquier manera, tiene que ser libremente elegido. Pues si fuese impuesto, se estaria ejerciendo una suerte de violencia; la violencia no rima con el camino de la verdad, toda vez que la verdad es fidelidad. Por tanto, el camino de la verdad no es en absoluto una imposition, no es destino, sino una posibilidad que precisa ser siempre elegida.

Naturalmente, no todos los sujetos nacemos con las mismas actitudes ni con las mismas capacidades, nuestra constitution fisica, por ejemplo nos hace mas o menos aptos para la ejecucion de algunas actividades, nos permite la posibilidad de seT menos o mas airosos en ciertos ejercicios. Otro factor influyente es el medio espiritual en el que nos toco nacer, hay ciertos prejuicios que nos permiten o que nos impiden el ejercicio de cierto quehacer, otro factor es nuestra situation material, no todos contamos con los mismos recursos materiales para la consecution de nuestra formation, etc. En fin, toda esta suma de factores son los que van determinando nuestra inclination o rechazo hacia ciertos quehaceres.

Mandrioni, Hector, La vocacion del hombre. Buenos Aires, Guadalupe, 1990, p. 35.

Marcuse no se equivocaba cuando afirmaba que la mejor manera de cumplir con la actividad laboral consistia en conciliar la idea de esta con una especie de juego o pasatiempo[681]. Una actividad se realiza mejor si su ejercicio nos provoca agrado. Este agrado permitira infundir confianza en nosotros mismos y conferirsela a nuestros pacientes. Hay que aclarar que este agrado profesional puede solo ser resultado de la conveniencia entre vocacion y profesion. Este es el sintoma mas eminente del despliegue del ser.

Somos de la idea que cuando se reunen vocacion y profesion el exito esta de suyo asegurado. Porque "quien ha sido tocado por un gran amor, dificilmente puede eludir la responsabilidad que implica la busqueda de una vocacion"[682]. Pensemos un momenta cuan afortunado ha de ser aquel que se desenvuelve profesionalmente en lo que tanto le gusta hacer, y ademas pueda recibir a cambio de esto un salario justo para sobrevivir. Hay que recordar que el marco de nuestra interaccion social obliga a otorgar una retribution economica por los servicios profesionales prestados. Las profesiones se mueven en esta dinamica de favores reciprocos, a saber, yo te ofrezco mis servicios y tu me recompensas con un salario. Y abi donde se han logrado reunir vocacion y profesion siempre habra prosperidad garantizada. La vocacion, en cuanto ejercicio de amor, se ve gratamente recompensada con el solo hecho de su realization, es la profesion la que precisa una compensation de corte economico.

Pensemos ahora tambien el otro contraste que tiene que ver con una vocacion fallida. Ganarse la vida realizando una actividad que en absolute nos gusta ejercer o para la cual no tenemos ninguna vocacion: aqui puede haber prosperidad material, pero en ninguna manera el despliegue de la vocacion. Los buenos frutos de una profesion deben estar impulsados por una vocacion, pues cuando se rompe este contraste, la profesion queda al desamparo del amor y del compromiso etico. Esto es un claro testimonio de que puede haber profesionales universitarios sin vocacion, pero tambien existen las vocaciones malogradas. Una labor cuando se realiza sin amor por lo general resulta un mal quehacer, un mal trabajo. Esto puede explicarse justamente porque aqui profesion y vocacion se han dislocado una respecto de la otra. *iQue* clase de hombre resulta de esta dislocation? Un hombre resentido y frustrado, que busca la ocasion de vengarse contra la comunidad en la que vive, ya robando, ya mintiendo, ya improvisando. Aqui, en medio de esta raptura, el ser no encuentra un cauce propicio para su despliegue: el querer de su voluntad ejerce una action que contravienen los animos de su deseo.

Marcuse, Herbert. Eros y civilization. Mexico, Joaquin Mortiz, 1990. pp. 67,150.
Mandrioni, Ibidem.

e)

Por otra parte, es necesario reconocer que no solo siendo universitario se puede ser feliz. Podria afirmarse que se tiene una vida gozosa si aquelio a lo que nos dedicamos esta impregnado de amor y estamos eroticamente Uamados a realizar dicha funcion. La vocacion en general es humana, porque estamos Uamados a ser. Pero tambien existe una vocacion privativa del profesional, y a esta, en el argot de la erica, se le conoce como *vocacion profesional.*

Haciendo un breve recuento, digamos que en el presente trabajo hemos pretendido realizar un esbozo del decurso hacia lo concreto desde el ethos, pasando por la vocacion y aterrizando en la profesion; en suma, hemos preparado una suerte de camino para articular una palabra en torno a la vocacion profesional, y lo que nos ha movido a semejante hazana es la presencia cada vez mas marcada del desamor en la profesion. Un problema muy serio hoy por hoy en el hombre es la falta de amor por parte del profesional universitario hacia su mision moral, vivimos en una crisis de amor, vivimos en medio de una desconfianza generalizada, y aunado a esto va la carencia de humildad, de paciencia, de veracidad, de honestidad y de fidelidad.

Todo valor se sustenta en la verdad, porque esta, ante todo, *es fidelidad.* La verdad es la fiel conveniencia entre el pensamiento y aquello que se piensa. La verdad conlleva respeto, honestidad y fidelidad. Por su parte la vocacion es libertad, pero ademas es amor. Desde luego, no se aman a las cosas, solo se pueden amar a las gentes, porque ellas estan en la reciproca posibilidad de recibir y dar amor.

Podria decirse que el profesional ama a las gentes a traves del ejercicio de su vocacion. Porque, a decir verdad, no se ama sino al otro, este otro quien es capaz tambien de atender a mis suplicas de amor, pero tambien puede lanzarme una expresion de desprecio es a quien se encuentra enderezada toda la intention de mi amor. El camino de la verdad, como lo hemos mencionado, siempre es producto de una libre election, y si bien el fin inmediato y mediate de esta vocacion es el despliegue del ser, lo cierto es que la meta a la cual se encuentra enderezada toda nuestra profesion, indudablemente, es hacia mi semejante, de tal suerte que mediante la vocacion profesional se manifiesta el amor por el ser humano. Terminamos diciendo que una profesion es afortunada cuando resulta fiel a su vocacion, cuando existencial y materialmente se reunen vocacion y profesion.

g)

Para concluir, configuremos una breve meditation en torno a la cuestion deontologica de la profesion del medico. Hemos elegido la profesion del medico de un modo arbitrario, pues tambien podia haber sido

la del abogado, la del arquitecto, el ingeniero, etc. Cada profesion posee ciertos deberes[683]. Cabe afirmar que estos deberes ban sido creados de vistas hacia el beneficio social; es la sociedad quien da sentido y orientacion a las profesiones en cada bloque historico.

En toda vocacion concursan el amor y la libertad. Ninguna vocacion es destino, su resolucion precisa el ejercicio de una practica libremente elegida. El camino de la verdad no es algo natural ni necesario, por el contrario precisa de una libre decision. El camino de la ciencia siempre es resultado de una alternativa y de una decision personal.

En este sentido, la profesion del medico se encuentra enderezada hacia el otro. Digamos que el medico esta para ayudar y acompanar al paciente. Pues su profesion ha nacido del amor, y como hemos mencionado, solo el otro es capaz de amor, puesto que este otro es el unico que puede complementarse reciprocamente en mi actitud intencional de relation. Desde luego, el ejercicio de la medicina precisa conocimientos especificos muy precisos, tales como el de la anatomia y de los procedimientos quirurgicos y tecnicos, asi como de los remedios a los posibles males del paciente. El medico infunde un inmenso respeto: el paciente sabe que en gran medida la sanation de sus males o el empeoramiento de los mismos dependen del medico. "El vinculo inmediato que el paciente establece con su medico es de temor, dado que este no es solamente quien puede sanarlo, sino tambien sabe como producir la enfermedad y aun la muerte"[684]. Justo por esto el medico esta obligado a retener este estatus y a no traicionar la confianza que el paciente ha depositado en sus manos. El medico tiene la obligation de poseer una solvencia moral y una calidad tecnica aceptable, pues para esto se ha preparado, para tratar con seres semejantes a el mismo.

Precisamente por esto, el medico siempre debe tener presente que el campo de action de su profesion siempre posee un rostro, y al igual que el mismo, acude a su auxilio porque confia en la profesion. El hombre de la calle sabe que no confiara el cuidado de su corazon o de sus ojos al primero que se encuentre en el camino, no, sino al sujeto que se ha preparado para dicho proposito y la misma sociedad ha reconocido su competencia en el ejercicio de su profesion. Por esto, el medico, llamado por el amor hacia su semejante, esta obligado a generar este ambiente de confianza respecto de quien tiene enfrente y acude clamando ayuda hasta su consultorio.

Aqui cabe mencionar que la medicina no es concebible sin *phronesis. La phronesis,* grosso modo, es el saber de lo que pudiera ser mejorpara cada existente en determinada circunstancia. El hombre siempre se encuentra en

[683] Menendez. Op., cit, p. 12.
[684] Viesca Carlos, et all, "Confianza y privacidad" en, *Responsabilidad y libertad,* Mex, UNAM,2002,p. 121.

situacion, siempre tiene que deliberar sobre sus posibilidades. *La phronesis,* en un horizonte medico, representaria la toma de decision mas adecuada por parte del medico para la situacion especifica del paciente. Es asi que la medicina no es concebible sin *phronesis.* Sabemos que el conocimiento medico no es terminante ni perenne; es falible y provisional. No nos manejamos con certezas, las evidencias que la literatura medica nos quiere mostrar no siempre son tales. A lo sumo, podemos intentar reducir nuestra incertidumbre acudiendo a probabilidades, con las limitaciones que ello supone. La epistemologia contemporanea ha realizado el hallazgo de que la ciencia no descansa en una roca solida, sino en arenas movedizas. Esta carencia de verdades absolutas e inmutables nos insta a ser muy pradentes en la toma de decisiones respecto a nuestros pacientes. La pradencia consistiria entonces en deliberar sobre lo bueno y lo malo y saber elegir en consecuencia. Ya Aristoteles pensaba que el hombre sabio es aquel que conoce la prudencia y hace de esta un habito o virtud.

Pero, como dice Delia Outomuro, existe otra razon tanto o mas importante que la falibilidad y provisionalidad del saber medico que nos obliga a la *phronesis* en medicina. Y es que el destinatario de nuestra practice no es un objeto indiferente, sino un otro, que es como yo y representa un interlocutor. Con este otro me encuentro anclado ontologicamente, pues es alguien con quien me puedo entender, es mi espejo y representa un horizonte de posibilidad de mi ser. No es un conjunto de organos, no es un mero cuerpo. Hay que tener muy en cuenta que cada hombre ante todo es unico y singular, no porque se encuentre aislado, sino porque posee una dignidad humana que existe como fin en si misma. Es asi que una enfermedad no puede ser la misma en dos pacientes, cada cual posee una biografia distinta. El medico, en este sentido, esta obligado a realizar un doble ejercicio de interpretation, no solo para apaciguar el dolor fisico del paciente, sino para restaurar la esperanza de quien acude avido de ayuda al consultorio medico. El paciente acude al consultorio no por placer, sino por una necesidad de salud y el medico, como hemos mencionado, esta para escuchar, ayudar y acompanar al paciente en su padecimiento. Hay que recordar que el paciente tiene en alta estima al medico, pues cree que este ultimo es digno de toda su confianza. Por lo tanto el medico tiene el compromiso moral de responder a esta confianza que el paciente *a priori* le ha otorgado.

Un aspecto importantisimo, que en muchas circunstancias se ha olvidado, es que en virtud de que cada paciente es en si irrepetible, la forma de aplicar nuestro saber habria de ser tambien distinta. Mas aun, ademas de ser distinta deberia ser, en la medida de lo posible, consensuada con el paciente, porque lo que el medico tiene ante si, lo que palpa, ausculta,

medica o quirargicamente, es ante todo una persona. Mi paciente soy yo pero en otra circunstancia, porque en el puedo reconocerme plenamente y lo que le pasa o le pueda pasar, sin duda, me afecta: nada de lo que es humano me pude ser indiferente.

La etica medica ha de ser una vivencia existencial de donde haya de emerger un comportamiento humanista el cual ha de ser solidario con las gentes. Consideramos que uno de los objetivos mas especificos de la profesion medica consiste en impedir, con los recursos disponibles, aquellos resultados adversos o fatales que sean consecuencia de su action u omision, en cuanto a la election de los medios y el metodo de empleo. No obstante, sabemos que ahi donde existe la posibilidad de la libertad, siempre existe un riesgo latente. El medico, como cualquier otro profesional universitario, esta obligado, sin embargo, a continuar amando a sus semejantes mediante el ejercicio de su profesion. Porque solamente por esta camino, su ser, al venir a mas, obliga a los otros tambien a crecer.

Doctor en Filosofw Roberto Andres Gonzalez Hinojosa es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico.

Доктор философии Роберто Андрее Гонсалес Инохоса - профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико.

4.6. **Los *Fragmentos postumos* de Nietzsche: un preludio al *Nacimiento de la tragedia*** (Manzano Arzate, Josue)

4.6. **Посмертные фрагменты Ницше - прелюдия к Рождению трагедии** (Хосуё Мансано Арсате)

Resumen. En el presente trabajo presentamos la edicion de lo que hoy se conoce en el mundo de habla hispana como Los Fragmentos postumos de Federico Nietzsche. La aparicion de estos Fragmentos, dan una vision nueva de la filosofia del fflosofo aleman, pues, en ellos encontramos las ideas en germen de lo que sera con posteridad su filosofia. El primer volumen que es el que aqui rescatamos, nos muestra lo siguiente, que el la primera obra piiblica de juventud de Nietzsche, el Nacimiento de la tragedia ya se encontraba en preparacion con mucha antelacion.

Резюме. В Настоящей работе мы представляем издание, которое сегодня известно в испаноязычном мире как Посмертные фрагменты Фридриха Ницше. Появление этих Фрагментов вооружает нас новым видением философию немецкого мыслителя, ибо мы находим в них в зародыше идеи, из которых в последствие развивается его философия. Первый том, который является предметом нашего внимания, показывает нам, что первая

опубликованная работа молодого Ницше, Рождение трагедии, была подготовлена намного раньше.

La preocupacion de Nietzsche era clara, encontrar en los griegos los pilares de un pensamiento que pudiera oponerse a la modernidad. En los Fragmentos Postumos [FP] encontramos al filosofo hecho hombre, no al filosofo divinizado e intocable, sino al que se confiesa de manera constante ante un lector que solo puede ser su amigo, 61 se muestra como un hombre que padece la vida, que se sabe poseedor de una percepcion aguda y fina para las cuestiones espirituales de su ëpoca y de las del future Tambien en ellos nos muestras sus anhelos por constrair una nueva forma de asentarse en medio del estado de cosas; claro que siempre mide todos los esfuerzos a partir de la vitalidad, aquella que desde su perspectiva el cristianismo y el platonismo nos ha robado.

La vida de Nietzsche esta marcada por el misterio y a partir de esto se configura en torno a el un laberinto, el mismo nos incita a introducirnos en tal construction y ademas nos reta a salir de alii. Esto mismo se ha proyectado en las diversas ediciones de sus obras durante su vida y despues de su muerte, asi, el pensamiento de Nietzsche plasmado en papel; ha sido lanzado a la travesia bajo las distintas tormentas de la historia que han acompanado la edicion de sus obras. Desde su hermana Elizabeth hasta Diego Sanchez Meca la obra de Nietzsche siempre ha sido tema propio de debates agrios y excelsos que han permitido en esta constante lucha, que Los fragmento postumos nos lleguen en esta decada, bajo la mirada siempre vigilante de un grupo de estudiosos espaiioles que tienen la encomienda de sacar a la luz tales retazos de sus escritos para subsanar una deficiencia en cuanto a las ediciones que en espaiiol se tenian. El grupo editorial encabezado por Diego Sanchez Meca se hace dos preguntas; ^como editar sus obras?, (,como comprobar la fiabilidad de los escritos que se presentaban como de Nietzsche? Este grupo afortunadamente trae al espaiiol una version de los Fragmentos postumos randamentandose en la edicion de la obra de Colli-Montinari. Existen algunos momentos que son importantes tanto positiva como negativamente en la edicion de la obra de Nietzsche; asi en primer lugar nos encontramos a Elizabeth Foster Nietzsche, quien ordena a Fritz Koegel, el primer editor que siga el criterio cronologico para seleccionar y ordenar los cuademos que se encuentran en la habitation de nuestro autor; era dificil cumplir los caprichos de una mujer como Elizabeth; de esta manera, el trabajo de los hermanos Horneffer y tambien la labor de Franz Overbeck no agrado a esta mujer y los despidio, tiempo despues se integra Peter Gast para ponerse al

servicio de la hermana de nuestro autor, baste lo anterior para mostrar que la edicion de los llamados Fragmentos Postumos ha sufrido innumerables accidentes, como el de considerar que la obra que se conoce con el nombre de La Voluntad de poder seria el culmen del pensamiento nietzscheano que se deberia sacar a la luz. Es despues de las dos guerras mundiales que Karl Schlechta retoma el trabajo que se habia iniciado en 1930. "Sin acceso a los mamiscritos y teniendo como casi unica fuente la Grossoktavausgabe, Schlechta publico entre los afios 1954 y 1956 una edicion en tres volumenes de las obras de Nietzsche que incluia tambien una recopilacion de 278 cartas. Fue en el tercer volumen donde Schlechta llevo a la practica los principios filologicos que ya se habian apuntado decadas atras y de esta forma edito en las pp. 417-925 los fragmentos postumos que conformaban la edicion definitiva de Der Wille zur Macht, pero en una ordenacion cronologica y bajo la rabrica de Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre [Del legado postumo de los afios 8 0] [iii].

En 1958 Giorgio Colli y Mazzino Montinari decidieron realizar una edicion italiana de las obras completas de Nietzsche. La aportacion novedosa de estos maestros italianos, a quienes debemos referir un tributo por su trabajo incansable, fue el de agregar no solo un esquema cronologico; sino lo siguiente, "...ademas de mucho mas material extraido de los cuadernos y carpetas de Nietzsche que el resto de ediciones anteriores, un aparato critico en el que destacan las referencias a las lecturas que Nietzsche hizo y que se reflejan en estas anotaciones ayudando, por tanto, a соп1ехтаИгаг1а5"[ii]*[6].

En cuanto al grupo de investigadores espanoles, no podemos olvidar al que se considera en muchos casos como el pionero de la investigacion en torno a Nietzsche, Andres Sanchez Pascual, quien ademas de traducir casi todas la obras publicas de Nietzsche al espanol, presenta en la traduccion de su Primera Consideracion Intempestiva, un gran numero de fragmentos postumos. Con altibajos, la edicion de los Volumenes I y IV de estos valiosisimos aportes de Nietzsche nos llega a Mexico gracias a las traducciones que esta realizando el equipo dirigido por Diego Sanchez Meca. Anexamos la siguiente nota para justificar la presencia de estas referencias en nuestro trabajo, pues consideramos, siguiendo a los traductores, que las ideas del Nacimiento de la Tragedia, que es la obra culmen del periodo del joven Nietzsche, surgieron y se desarroUaron de manera discontinua en varios periodos de la primera etapa de su pensamiento: "... nos encontramos (pp. 61-588) con la parte

http://www.uma.es/nietzsche-seden/obra/resena_postumos_volly4.pdf; p. 4
http://www.uma.es/nietzsche-seden/obra/resenaj30stumos_volly4.pdf; p. 3.

mas importante de este volumen, es decir, con la traduccion por vez primera al castellano de los fragmentos postumos de Nietzsche fechados entre otono de 1869 y finales de 1874 y que en la edicion Colli-Montinari se encuentran en KSA 7 o, lo que es lo mismo, en KGW III/3 y IH/4. Unos textos fundamentales para comprender los primeros anos de la filosofia de Nietzsche y que sirvieron de base a obras claves como El nacimiento de la tragedia y las cuatro Consideraciones intempestivas, por no hablar ya de los textos que sirvieron como preparacion de la primera de las obras citadas, o de escritos no publicados en su momenta pero de gran importancia como Cinco prologos a cinco libros no escritos, las conferencias Sobre el futuro de nuestros centros de formation, La filosofia en la epoca tragiea de los griegos o Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Fragmentos postumos, en defmitiva, en los que pueden observarse las reflexiones del Nietzsche filologo, del Nietzsche filosofo, del Nietzsche schopenhaueriano, del Nietzsche wagneriano..."[5]*[7].

Los Fragmentos Postumos son los trabajos que se han recopilado despues de la muerte de Federico Nietzsche, estos se encontraban en la mayoria de los casos en los cuadernos que el utilizaba para anotar ideas en torno a un tema, estos cuadernos no vieron la luz piiblica en vida de nuestro autor, pero se consideran en algunas ocasiones de mayor importancia que los textos publicos, pues a partir de los fragmentos se puede comprender de manera mas adecuada los textos publicos. "Podemos encontrar apuntes que se veran reflejados tal cual en las obras publicadas, apuntes preparatories que recibiran en estas una reformulation y desarrollo o apuntes que, o Nietzsche descarta totalmente, o bien reserva para una utilization posterior. Tambien hallamos planes y esbozos de proyectos, asi como anotaciones y resumenes de lecturas de las que raramente, al tratarse de algo privado, se ofrece la referenda por lo que en muchos casos se han considerado como textos de Nietzsche"[es]*.

Siguiendo a Diego Sanchez Meca que introduce de forma legible Los Fragmentos Postumos (1869-874) referimos lo siguiente, la intention de Nietzsche con respecto al hombre de su epoca es clara, construir las condiciones optimas para transfigurar la sociedad europea en todas sus estracturas. No hay que olvidar que nuestro autor siempre opone a la Europa desgarrada por el cristianismo la forma de vida griega. En Primera instancia observamos que Nietzsche analiza de manera profunda y minuciosa cuales son las ideas sobre las que se ha construido

http://www.uma.es/nietzsche-seden/obra/rescna_postumos_volly4.pdf; p. 19.
http://www.uma.es/nietzsche-seden/obra/resena__postumos_voll y4.pdf; p. 1.

la cultura europea, y en especifico, como estas han constituido una especie de fiscal que observa y lanza su mirada castigadora hacia las practicas propias de toda interpretacion que escape a la interpretacion dogmatica.

Segun Sanchez Meca, en los Fragmentos Postumos encontramos cinco temas distintos, "«esbozos preparatories (Vorstufe) o borradores de pensamientos luego recogidos en las obras publicadas por Nietzsche, anotaciones o extractos que Nietzsche ha realizado al hilo de sus lecturas, reflexiones y desarrollos pero que no fueron luego publicados, aforismos ineditos y variantes de aforismos o de pasajes publicados, etc.»"[689]. Por esto es tan importante la obra que ahora nos llega al espanol, a partir de esos escritos podemos observar que siempre existia en el una prisa por encontrar algo certero, al menos en la concrecion de sus obras, siempre le acompafiaba un nerviosismo que no podia menos que hacerse presente en su pensamiento. Dicho en las palabras de Santiago Guervos: "Si algo nos ensenan estos Fragmentos Postumos, es el poder comprobar todo lo que acabamos de decir y sobre todo, como se fue gestando su primera gran obra y los laberintos que le condujeron a su recopilacion definitiva. Las notas entre 1869 y 1871 constituyen un camino de tentativas, esbozos y reformulaciones de su obra planificada, son como una especie de testimonio de una reflexion dura entre contradicciones dificilmente conciliables. Es una cronica narrada a golpe de ideas, y con resultados muy ricos, en la que se descubren algunas cosas importantes, por ejemplo como el largo fragmento 10 [1] de once paginas, que lleva por titulo « Fragmentos de una version ampliada del "nacimiento de la tragedia"», que escribe a comienzos de de 1871, constituye sustancialmente uno de los prologos que regalo a Cosima y que contenia la parte politica de las reflexiones de Nietzsche sobre los griegos. No es raro que a Nietzsche no le pareciera oportuno publicarlo, por las ideas que se vertian en el texto sobre la funcion del estado, sobre la esclavitud, el genio etc"[690].

Para Tealizar un trabajo sobre la Genesis de las obras publicas de Nietzsche es necesario tomar en consideracion lo anterior, sobre todo las de este periodo, de esta manera la comprension de ciertas omisiones en la publicacion de sus obras queda ampliada. Otra gran parte de los Fragmentos constituye el origen de un proyecto que va a derivar en las consideraciones intempestivas, al parecer Nietzsche tenia el deseo de escribir doce intempestivas, por otro lado dice el mismo Guervos: "En

[689] http://www.uma.es/nietzsche-seden/obra/resena_postumos_volly4.pdf; p. 11
[690] Luis de Santiago Guervos. Introduccion a los Fragmentos postumos, Vol. 1, Madrid, Tecnos. P. 51.

los cuadernos de Nietzsche y en los fragmentos de este periodo encontramos tambien testimonios de las lecturas de Nietzsche, de su interes por determinados libros. A veces son una simple mencion, otras veces son parrafos enteros en los que se cita expresamente a los autores, y otras muchas en las que ni siquiera se les menciona. Esas citas, sin embargo, constituyen un legado sintomatico de lo que le interesaba realmente a Nietzsche y, al mismo tiempo, son como el caldo de cultivo del que surgiran sus ideas publicas. En este sentido, vemos su dialogo constante con Schiller y Goethe, su interes por las cuestiones relacionadas con temas musicales, la investigacion sobre la teoria del drama, sus estudios sobre la historia de las religiones, su inquietud por el estado de la ciencia de su epoca, etc"*[w].

Asi que la vida de Nietzsche no solamente transcurria en paseos; en su libro titulado Ecce homo, nos hace creer que es un hombre iluminado, nos muestra una faceta a la que siempre adujo pero que hasta este momento queda comprendida, a saber, la faceta de jugar a despojar a los demas de las mascaras, pero el tambien tenia varias encima, y en este caso nos desconcierta sosteniendo en su rostro la mascara de la iluminacion relatandonos un cuento falso, el de que, el solo tenia pocos libros. Por otro lado, nos inquieta el hecho de que al ser un gran lector de la historia de las religiones no deduzca que una cosa es el cristianismo y otra el platonismo, aunque es cierto que los dos se unen en un momento crucial para la filosofia, pero el cristianismo agarra en el hombre de todas las regiones no por volverlos esclavos como piensa Nietzsche, sino porque les promete volverlos hombres libres[692].

Hemos dicho que el етрейо de Nietzsche es rastrear el origen mediante el cual se gesta la decadencia del hombre europeo, para nuestro autor, la desolacion es la caracteristica de la Europa en la que le toca vivir, un nihilismo recorre el continente y 61 considera que se deben de crear nuevas posibilidades para virar el eje de los valores culturales, y

Luis de Santiago Guervos. Introducci6n a los Fragmentos postumos, Vol. I, Madrid, Tecnos. P. 52.

[6,2] A este respecto vease la excelente introduction y el capitulo I "Los comienzos" del libro titulado *Vida y Misterio de Jesus de Nazaret* de Jose Luis Martin Descalzo, Salamanca, Sigueme, 2005. En este se describe como el Imperio Romano en el que aparece Jesus tiene ciertas caracteristicas: Roma esta en pleno derrumbamiento, *es una politico de alcantarillay un comadreo barato.* El Imperio romano tenia en algunas casas 10 esclavos y en otras tenia 10.000, de alii que cada vez necesitaba ampliar sus dominios, pues los esclavos comenzaban a escasear y por otro lado, la pleyade de dioses griegos y romanos no podian responder a las preguntas sobre la trascendencia del ser humano, la racionalidad griega habia terminado devorandose a si misma. Asi que el cristianismo, lejos de Platon se asienta y germina como el grano de mostaza. Parece que Nietzsche no quiso ver este hecho, consideramos que la lucha solitaria de Nietzsche se vuelve algo universal.

uno de los peldanos en subir consistiria en pensar la relacion que el europeo tiene con su cuerpo.

Asi el planteamiento, y para comenzar a seguir el problema desde el cual Nietzsche rastrea la decadencia de Europa hacemos un parentesis y agregamos lo siguiente; la relacion que el hombre europeo tiene con su cuerpo esta determinada por una concepcion metafisica que nosotros consideramos que proviene desde Socrates y Platon, asi mismo, podemos fundamentar lo anterior con dos o tres ideas que desde nuestra perspectiva han sido las que han marcado el destino de la concepcion del cuerpo y su observacion puntual, las ideas son las siguientes: "Toda mi ocupacion es trabajar para persuadiros, jovenes y viejos, que antes que el cuidado del cuerpo y de las riquezas, antes que cualquier otro cuidado, es el del alma y de su perfeccionamiento..."[6W]. Esta concepcion es la que siempre ataca Nietzsche y que considera que se encuentra en las entranas del Cristianismo, la estructura espiritual de occidente comienza a configurarse desde Socrates y Platon y que viene a debilitar al hombre occidental, nuestro autor encuentra en todas partes restos de esta estructura espiritual, para acentuar nuestro discurso, traemos una cita del dialogo Fedon o del alma de Platon:

- i,Te parece digno de un filosofo buscar lo que se llama el placer, como, por ejemplo, el de comer y beber?
- No, Socrates.
- *iY* los placeres del amor?
- De ninguna manera
- Y respecto de todos los demas placeres que afectan al cuerpo, <,crees que tu que deba buscarlos y apetecer, por ejemplo, trajes hermosos, calzado elegante, y todos los demas adornos del cuerpo? ^,Crees hi que debe estimarlos o despreciarlos, siempre que la necesidad no lo fuerce a servirse de ellos?
- Me parece, dijo Simmias que un verdadero filosofo no puede menos de despreciarlos.
- Te parece entonces, repuso Socrates, que todos los cuidados de un filosofo no tienen por objeto el cuerpo; y que, por el contrario, procura separarse de el cuanto le es posible, para ocuparse solo en su alma.
- Seguramente.
- Asi, pues, entre todas estas cosas de que acabo de hablar, replied Socrates, es evidente que lo propio y peculiar del filosofo es trabajar mas particularmente que los demas hombres, en desprender su alma del comercio del cuerpo.

[653] Platon. *Dialogos.* Apologia de Socrates. Mexico, UNAM, Vol. I, p. 77.

- *(Y* que diremos de la adquisicion de la ciencia? El cuerpo ^es o no un obstaculo cuando se le asocia a esta indagacion? Voy a explicarme por medio de un ejemplo. La vista y el oido, <,llevan consigo alguna especie de certidumbre, o tienen razon los poetas cuando en sus cantos nos dicen sin cesar, que realmente ni oimos ni vemos? Porque si estos dos sentidos no son seguros ni verdaderos, los demas lo seran mucho menos, porque son mas debiles. <,No lo crees como yo?

- Si, sin duda; dijo Simmias.

- ^Cuando encuentra entonces el alma la verdad? Porque mientras la busca con el cuerpo, vemos claramente que este cuerpo la engafla y la induce a error.

- Es cierto.

- i,No es por medio del razonamiento como el alma descubre la verdad?

- Si[694].

Baste todo lo anterior para comprobar nuestro argumento, la tradicion filosofica y no solo esta, sino tambien la tradicion cultural de occidente esta determinada por el pensamiento que arriba hemos citado. La verdad en Platon solo acontece en cuanto que tiene como condicion designar al cuerpo como el lugar en donde no se pueda gestar una investigation. Por supuesto que nuestra tesis no roza la concepcion del cuerpo en Nietzsche, pero si creemos que es necesario observar, como se ha hecho arriba en que momento se desarrollan ciertos elementos de la filosofla que cierran el paso al cuerpo para poder acceder al conocimiento.

Por supuesto que los ojos desde la epoca clasica, y mas especificamente desde Platon son instramentos quisquillosos e irritables, pues, a partir de la idea socratica antes mencionada se ha trazado ya una forma de investigar, una forma que justifica toda una ciencia y una moral. Por lo tanto, su intention es llevar al europeo a una nueva concepcion del cuerpo, esto quiere decir, que tambien se necesita revisar la metafisica que ha determinado a esta cultura, y que ha concebido que el alma debe ser separada del cuerpo a toda costa. El alma, privilegio del hombre por honor a la metafisica, debe ser llevada a los palacios del cielo, y el instrumento mediante el cual puede llegar a ellos es la razon.

Sin embargo, pese a esto, Nietzsche va a oponer otra concepcion metafisica, la del artista griego que puede concebir lo eterno desde el juego del cuerpo dentro de la danza orgiastica; esta concepcion pone en alerta a todos los sentidos, pues no se puede concebir la plasticidad del

Platon. Dialogos. Fedon o del alma. Mexico, UNAM, Vol. I, pp. 174-175.

esteta sin poner atencion a los sonidos musicales ni tampoco podemos concebir las imagenes de los suenos sin el rabillo del ojo; la cita que nos auxilia dice mas o menos asi: "De los suenos de los griegos, pese a toda su literatura onirica y a las numerosas anecdotas sobre ellos, solo puede hablarse con conjeturas, pero, sin embargo, con bastante seguridad: dada la aptitud plastica de su ojo, increiblemente precisa y segura, asi como su luminoso y sincero placer por los colores, no sera posible abstenerse de presuponer, para verguenza de todos los nacidos con posterioridad, que tambien sus suenos poseyeron una causalidad logica de lineas y contornos, colores y grupos, una sucesion de escenas parecida a sus mejores relieves, cuya perfeccion nos autorizaria sin **duda a decir, si fuera posible una comparacion, que los griegos suenan con Homeros, y que Homero es un griego que sueua…"**[695]**.**

Asi mismo, dentro de esta dinamica, los impulsos o los instintos[696] mas profundos del ser humano son naturales, esta es una oposicion franca frente a la metafisica platonica. Realmente podemos inferir siguiendo el pensamiento de Nietzsche, que los impulsos naturales no vuelven al hombre abyecto, sino que es otra cosa la que vuelve miserable al europeo a saber, la interpretacion.

En este sentido, Nietzsche quiere instaurar condiciones nuevas para que el cuerpo pueda ser considerado no como algo "malo", sino como algo natural, se trata de devolver a los impulsos el lugar que le corresponde, pues, asi como a un triangulo le corresponden tres lados, asi tambien al cuerpo le corresponden los impulsos y el alma, dicho sea de una vez.

Los impulsos vistos desde Nietzsche siguen mordiendo, como lo afirmaba Platon por voz de Socrates en su dialogo titulado Fedon o del alma, pero, ya esta marca en la piel es interpretada desde otra perspectiva. Seguimos utilizando la palabra mordedura tomando en consideracion que estos, nos marcan el cuerpo, dicho metaforicamente, de tal manera que causan espanto y provocan dolor, pero en lugar de ahuyentarlos mediante varios conjuros, se les observa como lo que son, pero, ademas se busca su origen metafisico.

Percibimos en Nietzsche una terrible preocupacion por llevar al europeo a esta nueva dimension, pues, percibe que su derrumbe ya estaba anunciado desde antes, la investigacion psicologica de nuestro autor va dirigida hacia una nueva concepcion de los impulsos,

Nietzsche, Friedrich. El nacimiento de la Tragedia. Madrid, Alianza, p. 49.

[696] En todo el trabajo, cuando utilicemos las palabras impulsos o instintos nos referimos sin lugar a dudas a Dioniso y Apolo, los dioses griegos que Nietzsche *toma en prestamo a los griegos*. Asi mismo esta es la palabra que utiliza Luis E. de Santiago Guervos en sus ediciones.

mencionamos nuevamente al triangulo, pensar a los impulsos como parte del cuerpo, es como pensar al triangulo con sus tres lados. No hay triangulos sin sus tres lineas, ni cuerpos sin impulsos y sin alma. Ademas, los impulsos del hombre ahora deben de ser tornados en consideration como las fuentes principales de la vida, esta es la tematica central del Nacimiento de la tragedia, por lo tanto deben de ser las estructuras ontologicas mas amadas del ser humano, pues son estas las mas naturales, las mas profundas y las mas dignas, pues a partir de ellas se ha originado la cultura griega.

Por supuesto que estamos hablando de una transformation de la perspectiva en la que interpretamos el cuerpo y sus manifestaciones, ahora, esto quiere decir, que se debe de seguir adecuadamente el mecanismo mediante el cual se interpreta al cuerpo actualmente; a partir de Nietzsche y justificamos la metafora siguiente; pensar el cuerpo es observar detenidamente que se encuentra flagelado dentro de un calabozo, vemos un cuerpo que mira con ojos frios como los de una serpiente, ademas, vemos una rabia infinita por saberse oprimido, todas sus respuestas son violentas por tanta represion, la vela de su espiritu se encuentra casi al final de la mecha; asi, el ejercicio filosofico adquiere el siguiente gesto: observar de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba los mecanismos que lo mantienen en cautiverio, aprender de memoria los movimientos del carcelero, su horario, su ratina y su discipline, pero el momento mas despiadado para este gesto es el de que, el cuerpo se vuelve preso y rabioso, 61 piensa en liberarse a partir de un profundo remanente de naturaleza; la tarea filosofica consiste entonces en convertirnos en una especie de contravigilantes y aprendices de cerrajeros, pues, solamente podemos escapar de tal carcel sabiendonos presos.

La premisa de que solamente podemos escapar espirimalmente de esa celda es falsa, pues o se es libre o no se es, o se esta afuera o se esta adentro; si apelamos a un escape espiritual, estamos apelando nuevamente a la metafisica y nos hemos olvidado nuevamente de la preeminencia del cuerpo. Asi que, nuestra tarea esta determinada a partir de Nietzsche de la siguiente manera, observar con agudeza como estan inscritos en miestro cuerpo los barrotes de la metafisica y como dirigen al cuerpo y a la interpretation que se tiene de el.

Que esta tarea es dolorosa, eso es innegable, que requiere mucho valor, tambien es asi; nos enfrentamos a habitos que se han pegado al cuerpo como sanguijuelas y que tienen sus sistemas de defensa, la pereza, la justification religiosa, un sometimiento que asegura una

posible felicidad futura etc., medir la carcel, es deck, medir el cuerpo y su sistema de candados es un ejercicio propio de la filosofia.

Es innegable que Nietzsche considera que la logica como instrumento de la razon que se desarroUa con gran rapidez desde la metafisica clasica obstruye una nueva concepcion del arte, esto es asi porque el logon es el exceso de esta, ahora es esta ciencia la que quiere poner mediante razonamientos un dique a los instintos o fuerzas mas profundas que Nietzsche intuye que han creado a toda la naturaleza. La logica mediante sus reglas intenta definir lo que es la naturaleza y toda la realidad, entonces se supone que mediante estos artilugios todo debe de ser conocido y esto mismo debe ser previsible.

No obstante, en el pensamiento de Nietzsche la logica viene a ser una superfetacion de la razon, es decir, viene a ser dos cosas; una, el desarrollo anormal del pensar, y de alii que se convierta en un exceso, y por otro lado, una monstruosidad, algo que jamas debio de suceder, pero, compete a la razon tambien crear sus mounstros. Aqui la monstruosidad genera mas monstruosidad, pues, al forzar a la razon a considerar todo con un solo rostro, se determina la esencia del pensar unidimensional, es decir, la razon concibe sus propios mounstros a partir de que la censura que ella inaugura provoca en la razon una incapacidad para concebir a la naturaleza como lo mas ambiguo, lo menos determinado o lo mas terrorifico.

De alii que la interpretacion que hasta nuestros dias se siga sea la que esta fundamentada en una posicion platonica; el ideal del Bien jalonea toda creacion cultural que se desarroUa a partir de los postulados que encontramos en toda la obra platonica.

De acuerdo con la critica de nuestro autor, el ser humano padece un sentimiento de separatividad porque la razon lo ha llevado a los campos en donde se ve a la naturaleza como algo ajeno, se le observa como algo medible y que puede soportar todos los metodos que la razon ha engendrado; la tecnica seria hija directa de la metafisica y como hija predilecta provoca mas separacion entre el ser humano y la naturaleza; ahora, hay una diferencia entre esta separatividad y la que se vivio en la epoca antigua, la de los griegos que Nietzsche recupera; estos hombres consideraban los dos lados del fenomeno, el de la separatividad como constitutive de ellos mismos; ya se ha mencionado la ambivalencia de la vida absurda y el juego, tambien ya se ha dicho que los griegos vivian con la conciencia del dolor.

La epoca sin duda se caracteriza por la ambivalencia de la vida, es decir, se encuentra enmarcada por la aparicion de ambigiiedad en la existencia y en lo efimero de lo estetico, en consecuencia la vida tiene

que ser reprimida o eliminada de manera instantanea. La metafisica platonica que se encuentra mas presente que nunca determina la pobreza del espiritu y la emergencia del capitalismo y del asalariado, a su vez estas caracteristicas marcan a la cultura que quiere alcanzar el bien a partir de la mercadotecnia y el mercantilismo[697].

Pero, tal actividad economica ha sido dictaminad desde Marx hasta Freud como algo contrario a la vida misrna, el problema ya se encuentra desde aqui bosquejado, no se debe pensar el destino del hombre desde la economia misma, sino desde la vida. El hombre se ha convertido en homo faber, alguien que empena su vida a costa de obtener solo lo necesario. "Los griegos piensan sobre el trabajo lo que nosotros pensamos hoy sobre la procreacion. Para ambos tiene un valor vergonzoso, pero por eso ninguno explicara como vergonzoso el resultado. La «dignidad del trabajo» es una idea moderna ilusoria de lo mas tonto. Es un sueflo de los esclavos. Todos se atormentan por seguir vegetando miserablemente. Y la necesidad ardiente de la vida, que se llama trabajo, ^tendria que ser «digna»? Entonces, la existencia misma tendria que ser algo digno. Solamente es digno el trabajo que hace el sujeto con voluntad libre. En este sentido, una existencia fundada y libre de preocupaciones pertenece al autentico trabajo de la cultura. Al reves: la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura"[698].

Por otro lado, la logica de la metafisica auxilia a esta empresa, pues las industrias crecen sobre el presupuesto de que todo debe ser explicado y todo es posible. La epoca actual esta caracterizada porque no hay problemas reales, todo puede ser solucionado hasta de forma inmediata. El obrero trabaja para la ciencia, esta y su hija predilectica la tecnica manejan los hilos ocultos de la cultura, se apuesta entonces por una vida fundada en la tecnica, que a su vez es necesaria para el buen funcionamiento del Estado, Dice Nietzsche que, "El Estado surge del modo mas cruel mediante la sumision y la generacion de una especie de

Para fundamentar mas nuestro comentario retomamos algunas palabras de Marx, para demostrar que debajo del mercantilismo se deriva una cultura de la miseria demostrada por el salario que reciben los obreros, y en este momenta, no solo los obreros, sino los burocratas y los maestros tambien; "El salario esta determinado por la lucha abierta entre capitalista y obrero. Necesariamente triunfa el capitalista. El capitalista puede vivir mas tiempo sin el obrero que este sin el capitalista. La union entre los capitalistas es habitual y eficaz; la de los obreros esta prohibida y tiene funestas consecuencias para ellos"; Marx, Karl. Manuscritos de Economia y Filosofia. Madrid, Alianza, 1968, p. 51. Nuestra epoca sigue estando determinada por este tipo de relaciones aunque ahora ya casi sin Sindicatos y con una oferta a los obreros de la posibilidad para acceder a una tarjeta de crtdito. En fin esto determina en la mayoria de las veces una existencia falsa y no estetica.

[698] Nietzsche. Fragmentos Postumos. Vol. I, Madrid, Tecnos, 16.

zanganos. Su determinacion suprema consiste ahora en hacer surgir de esos zanganos una cultura"[699].

Ademas, la vigencia del pensamiento de nuestro autor se puede dar en lo siguiente, el explicaba la epoca antigua de los griegos de la manera siguiente. "Al mismo tiempo que tiene lugar el maximo florecimiento del arte se desarrolla tambien la ilimitada y desafiante logica de la ciencia. Por su causa muere la obra de arte tragica. La musica, la sagrada guardiana de los instintos, abandono el drama. La existencia cientifica es la ultima manifestacion de la voluntad: ella ya no aparece velada, sino, en cuanto verdadera, atrae con la infinitud de su pluralidad. Todo tiene que ser explicado: lo mas pequeno resulta atrayente, y la mirada viene violentamente desviada de la sabiduria (del artista). La religion, el arte, la ciencia - no son mas que armas contra la sabiduria"[700].

Una diferencia entre la fflosofla de Platon, Aristoteles y la de Nietzsche seria la siguiente: las primeras quieren constrair el conocimiento certero apuntalandose en la logica, la segunda quiere destrair todo lo realizado para devolver la mirada a la antiguedad; para el autor aleman; "...el pensamiento filosofico no puede constrair, sino solo destruir"[701]. De alii que su pensamiento sea ambiguo, sin orden, sin un sistema. Nietzsche es un dinamitero, en todos lados encontramos senas de su paso.

Al trabajo y a la logica de la modernidad Nietzsche siempre va a oponer la metafisica de artista que encuentra con los griegos, para el, el arte debe tener la preeminencia sobre las demas consideraciones, para este el arte tiene una relacion inmediata con la voluntad, esto lo hace presente con lo siguiente: "La meta de la voluntad griega es la exaltacion de la voluntad a traves del arte. Por eso, tenia que preocuparse de que las creaciones del arte fueran posibles. El arte es el exceso de la fuerza libre de un pueblo, que no se despilfarra en la lucha por la existencia. Aqui se produce la cruel realidad de una cultura - en la medida en que ella construye sus arcos de triunfo sobre la esclavitud y la destruccion"[702].

Aunque todo el primer volumen de los Fragmentos Postumos se refiere a la epoca de la preparacion del Nacimiento de la Tragedia, consideramos que para el proposito de nuestro trabajo solamente retomaremos algunos pasajes de las nibricas 7, 8, 9, 10, 11 y 12. Al pie de cada rubrica, se anexan los datos que explican los cuadernos a los que

Nietzsche. Fragmentos Postumos. Vol. I, Madrid, Tecnos, 16, p. [23].
Ibid., 7 [21].
Ibid., 7 [17].
Fragmentos p6stumos,p. Vol. I. 7[18].

corresponde esta rubrica, el mimero de paginas que contiene y el tema al que se refieren los fragmentos.
Agregamos un esquema de unos cuantos de los fragmentos para graficar un poco mas la estructura de los *Fragmentos Postumos,* al menos el del primer volumen que es el que aqui nos interesa:

Fragmento		Tema"
1 Otouode 1869		Contiene principalmente anotaciones para GMD y ST: Drama Musical Griego y Socrates y la Tragedia
2 Invierno de Primavera de 1870	1869-1870-	La mayoria de los estudios son filologicos. Contiene el *Drama griego y Sobre Homero y Hesiodo*
3 Invierno de Primavera de 1870	1869-1870-	Contiene textos de GMD, ST, DW, ademas de apuntes para GT, PHG, BA y otros esbozos y fragmentos: Drama musical Griego, Socrates y la Tragedia, Vision Dionisiaca del Mundo, El Nacimiento de la Tragedia, La filosofia en la epoca tragica de los griegos, Sobre el futuro de nuestros centres de formacion.

Maestro en Filosofia Josue Manzano Arzate es coordinador de la Academia de filosofia de la Facultad de Humanidades de Universidad Autonoma del Estado de Mexico-
Маэстро философии Хосуё Мансано Арсате - координадор Академии философии Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мексики.

' Los nombres de las obras a las que se refiere esta columna estan tomadas como aparecen en ia edition, despues de los dos puntos aparece el titulo de la obra en espaftol en orden secuencial.

4.7. Clement Rosset: la "naturaleza", fantasma de lo divino (Morquecho Sanchez, Cristofer)

4.7. Клемент Россет: «природа» приведение божества (Кристофер Моркечо Санчес)

Resume». iQue entiende el hombre por naturaleza? <,Que contiene esta idea o ilusion, que ha sido tan decisiva para emprender las artificiales formas de vida de la cultura y ha rnantenido en constante vigilia al pensamiento occidental? En nombre de "la naturaleza" el hombre se ha constituido como un proyecto cuyo fin es "naturalizarse". j,Por que la naturaleza? A esta cuestion la filosofia ha respondido, desde sus origenes hasta la epoca actual, desde distintas posturas. En general, cada postura persigue claramente lo siguiente: estar por fin en la naturaleza, de una vez por todas existir segun la naturaleza, regresar a ella, liberarla, producirla como algo autentico o vivir sin su presencia. Sea cual sea la actitud que se tome, el hombre se las tiene que ver con lo natural o lo anti natural de su existencia, ya que, toda adhesion o rechazo a la naturaleza, han marcado el estado de la existencia humana.

Резюме. Что понимает человек под природой? Что содержит эта идея или эта иллюзия, которая была решающим фактором в развитии искусственных форм жизни и культуры и которая поддерживала в постоянном напряжении западную мысль. Во имя «природы» человек конституировался как проект, цель которого - «натурализироваться» Почему природа? На этот вопрос философия пытается ответить с самого своего возникновения и до наших дней. Если не вдаваться в подробности, каждый подход имеет в виду следующее: быть заодно с природой, вернуться к ней, освободить ее, произвести ее, как нечто подлинное, обойтись без нее или раз и навсегда жить согласно природе. Какой бы подход не возобладал, человек в своем существовании должен иметь дело с природой или анти природой, ибо всякое единство или отвержение природы составляет вехи человеческого бытия.

El problema que a continuation se plantea quiere senalar la hegemonia de dos ideas: la de naturaleza y la de artificio. Convertidas estas en ideologias, durante siglos han dado forma a la cultura y en gran medida, su tarea primordial, ha sido, la de definir una idea cuya forma sea la de la existencia. En tal caso, se trata de una idea "animada" que ha servido de base para representar la vida y lo que existe en la forma de "la naturaleza".

Lo que anima la siguiente meditation no es un problema propio de la actualidad, y lo que a partir de esta cuestion podremos pensar no es mas urgente que cuando otros hombres, en otro contexto, se la plantearon. ^,En "nombre" de que se impulsa el hombre para vivir, para asurnir una determinada forma de existencia? El hombre "cree" en una vida, siente su vivir, se ha dado a la tarea de pensarlo y hasta lo ha puesto en duda, <,que tienen en comun cada una de estas formas de asurnir **o** de buscar una existencia? Que para todo hombre la vida es un hecho, algo que ha sucedido, que la existencia ha venido a ser. Pero, (,como es que el hombre pudo formarse esa creencia acerca de la vida? Solo el hombre ha hablado de "la vida", de lo que existe y no existe, de lo que esta dentro y fuera de el; cuando pregunta por la vida, cuando la define conforme a un regimen,

quiere saber como ha de vivirla. Responder a esta cuestion, implica presuponer que la vida puede llegar a tener la forma de todo lo que "yo" crea, sienta, suefie o piense. Aqui empieza el drama de llamar a la naturaleza, de nombrarla, esperar su aparicion o denunciar su ausencia.

En toda la antiguedad se senaia a la naturaleza como una "instancia" que rige toda existencia, por medio de esa evocation - que bien puede entenderse como una "vocation de existencia" - el hombre se espiritualiza, naturaliza su existencia y la compromete a un modo "natural de ser". Pero la notion de naturaleza no alcanza a naturalizar todo, se descubre, pues, que hay cosas que no son naturales, que otras fuerzas, otras existencias, pueden oponerse a lo que se ha definido como naturaleza y entonces, se corre el peligro de de que la naturaleza no sea la instancia de la que participa la existencia. Grave consecuencia que movilizo al hombre a creer aun mas en ella y a denunciar aquello que la falsea o la pervierte.

^Por que Nietzsche hace un Uamado a "naturalizarse" de una vez por todas, a desdivinizar la naturaleza, para naturalizarnos por fin con la naturaleza pura?, pero, ^como abandonar la idea de naturaleza, si todo esfuerzo humano, busca establecer una relation bajo cualquier medio, con lo natural?

Antes de la claridad del medio dia, los hombres que se levantaron apenas aprendiendo a caminar con muletas en el mundo moderno, se encontraron en el centra de una plaza, con la voz de un loco que anunciaba la muerte de dios y denunciaba a sus asesinos. Ante las burlas y el desconcierto que en las miradas provoco aquel mensaje, el loco, se percato de inmediato de la premura de sus palabras; su voz aun no tenia eco, arm no habia hombres que pudieran escuchar semejante acontecimiento. El loco, regreso a su montana con un consuelo: algun dia el mensaje sera escuchado y el hombre sera puesto ante la decision que jamas ha tornado: comenzar su vida desdivinizandola. Aprender a vivir sin dios implicara el mayor artificio, la maxima potencia del intelecto humano, pues el mundo seria recobrado, y no habria mas mediador, la naturaleza, pues, despojada de toda idea, de toda instancia segura y necesaria, seria solo azar.

jDios ha muerto! Escribe Nietzsche en el aforismo 125 de *La ciencia jovial,* pero una de las mayores sombras de dios, la idea de naturaleza, advierte Clement Rosset en el prologo de su obra *La anti naturaleza,* sigue viva, y mas aun, dicha idea, subraya, "puede ser considerada como el principio de todas las ideas que contribuyen a "divinizar" la existencia (y, de esta manera, a despreciarla como tal)"[703].

Clemet Rosset, "La anti naturaleza", Madrid, Taurus, 1974, p. 9.

La consecuencia mas grave de todo antropomorfismo ha sido la naturaleza. *iQue* seria del hombre si no atribuyera a toda existencia una naturaleza? i,Que seria del hombre sin "la naturaleza"?

En el tono de estas cuestiones, hay una que sin duda desata el problema a meditar en la obra del filosofo frances Clement Rosset, a saber, *ifi.* que apela la idea de naturaleza? ^Que queremos decir, y por consiguiente, que deseamos cuando evocamos la naturaleza? Seguido de estas preguntas, de inmediato salen al paso estas otras que tambien nos serviran como senuelo en la presente reflexion: ^es que no estamos en la naturaleza? (Дйп no nace en nosotros, o ya ha dejado de ser? ^Habra que construirla o en todo caso, recobrarla? Una respuesta a cada una de estas preguntas se podra encontrar segun la imagen que la ideologia naturalista haya adoptado en los distintos momentos de la historia del pensamiento occidental. Rosset, en su detallado estudio *La anti naturaleza* encuentra que la idea de naturaleza constituye el problema capital de la filosofia, problema que se suscita en la frontera entre lo artificial y lo natural; frontera incierta, imposible de precisar, pero que a fuerza de ubicar el lugar del objeto sobre el que se debate, se han erguido dos postura, cuya tarea ha consistido en senalar la realidad, ya sea para negarla o afirmarla. A estas dos posturas, Rosset las ha Uamado, "filosofias naturalistas" y "filosofias artificialistas".

Cuan urgente es para todo hombre una senal de la naturaleza. Un hombre religioso clama por ella, independientemente de que acepte que dios ya la ha puesto en el para que un dia la encuentre. Ningun hombre se escapa de sentir su ausencia o de sentir, segun la idea que nos han dado, su presencia, incluso de verla, aunque no haya nada, pues con los ojos no la vemos, aun cuando esten dedicados a ver. Pero y si la vieramos, £que hariamos? Y si no la vemos ^a que hemos Uamado nuestro mundo, nuestra vida?

Rosset piensa que la idea de naturaleza puede ser considerada como el principio de todas las ideas, esto significa entonces, que cada idea tiene la fimcion de mostrarse, en primer lugar, venida de lo natural, y en segundo lugar, debe configurar una imagen de lo natural, es decir, una naturaleza realizada. En este sentido, la realidad es un atributo de la naturaleza, es el lugar, el espacio y el tiempo de la naturaleza. Se puede ver aqui, que la naturaleza es ante todo una idea que sirve de base para toda existencia. Justamente en la base esta el problema que la ideologia naturalista trata de explicar. La existencia no puede darse sin un origen que la constituya como un hecho y puesto que el mundo es un hecho, significa que ha sido hecho, que algo, alguien ha intervenido, pues no puede ser aceptado que haya aparecido de la nada, ya que en caso de que no tuviera un origen que lo haya obrado, no seria un hecho, seria una nada.

He aqui la pregunta que nos mueve, *ipoi* que la naturaleza es la idea que diviniza la existencia? Rosset encuentra en esta divinizacion de la naturaleza, la causa inmediata del rechazo a lo real. Por real hay que entender lo que se opone a nuestros deseos, a lo que no encuentra su ftmdamento en un principio externo, lo real no se sirve de ningun origen, de ninguna causa, la naturaleza de lo real, consistiria en su crudeza, en su craeldad, es deck, en su indiferente afirmacion con respecto a su origen o su fin. El conocimiento de lo real es inmediato, sensible, no viene ni requiere de una idea, no es natural ni artificial, es lo que nos hace ftacasar sin razones, lo que se nos muestra sin naturaleza, y lo que nos impide pensarla como la deseamos. En cambio, por divinizacion hay que entender la naturaleza misma, puesto que por ella nos remitimos a una genesis, a un orden y a un principio.

El prologo de *La anti naturaleza* inicia citando el final del aforismo 109 de *La ciencia jovial:* "^Cuando dejaran de oscurecernos todas esas sombras divinas? ^Cuando llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? <,Cuando podremos comenzar nosotros los hombres, a naturalizarnos con esa naturaleza pura, de nuevo encontrada, de nuevo redimida?"[704].

Ante esta cuestion planteada por Nietzsche, *iQue* podemos responder nosotros los hombres que nos sentimos en la naturaleza, que nos proclamamos sus amantes y su producto mas acabado? £en verdad habremos sido naturalizados nosotros los artifices de las ideas? Si queremos asumir la tarea de responder a tales cuestiones habra que revisar primeramente, el contenido de esa idea milenaria con la que hemos expresado nuestra existencia en el mundo.

Es en la relation entre la idea de naturaleza y religion donde podemos encontrar una primera explication. La instauracion de la idea de naturaleza, su despliegue a lo largo de la tradition y su reelaboracion constante viene precedida y esta en todo momento acompanada de una vision mitica y religiosa que configura una imagen del mundo. De esto la importancia de explicar como la ideologia religiosa es el lugar en el que convergen todas las ideologias naturalistas, con lo que se descubre que estas la tienen como base y se alimentan de ella, o bien, a ella responden e incluso, cuando se le oponen, no hacen mas que confirmarla.

Toda ideologia es una vision integradora que constituye un sistema capaz de interpretar y explicar acontecimientos. En el caso de la ideologia religiosa, dios ocupa el puesto de la naturaleza, de tal modo que el azar queda fuera para explicarla. De golpe esto sigmfica, la aceptacion

Nietzsche, Friedrich. La ciencia jovial. Madrid, Colofon, 2001, p. 203.

(supersticion) de una existencia, el mundo surge no del azar, sino de un principio al cual obedecen su forma y contenido. La existencia se genera a partir de un principio inmovil y abierto. Aqui se puede replicar, que si bien el azar no hace mundos, si los deshace, pero la vision religiosa se defiende replegandose en la creencia y no en la eficacia de razones que lo puedan pensar distinto. En la pregunta por el origen del mundo, ya hay una suposicion de la esencia. Si el mundo "es" esto que vemos, sentimos, pensamos, creemos y sobre todo, vivimos, tuvo un comienzo, su comienzo es la causa que lo hizo. Asi pues, interpretar al mundo a partir de una causa, implica salvarlo de los azares que no causan naturaleza alguna.

Si la religiosidad ocupa un lugar esencial en la interpretation naturalista de la filosofia, es porque ambos comparten la misma idea respecto al origen del mundo, es deck, ambos aceptan que bay un mundo hecho, que, para ser, habra que pensar o que me obra de dios o de la naturaleza. La conclusion en este sentido es clara si atendemos a que ambas posmras comparten la misma signification ideologica: la desaparicion de dios en una ideologia religiosa no implica una desdivinizacion de la naturaleza, muy por el contrario, piensa Rosset, lo que cierto naturalismo critico, senalo y ataco como supersticion, no condujo a un materialismo que despojara a la materia de ser una fuerza abstracta, en todo caso, se sustituyo, a partir de ese supuesto progreso, la idea de dios como fuerza sobrenatural, por la idea de naturaleza como fuerza abstracta. El progreso, afirma Clement Rosset, consistio en lo siguiente: "...Progreso significa desarrollo "natural" de la religion y no un paso hacia el materialismo. La ideologia naturalista puede ser considerada como la ideologia religiosa en su fase adulta, que halla en la idea de naturaleza la confirmation y consolidation de sus presupuestos basicos. Los presupuestos basicos de la ideologia religiosa no son, en efecto, diferentes de los presupuestos naturalista, que parecen de esta manera como el nucleo de toda religion. La invencion del mundo (idea de naturaleza) precede necesariamente a la invencion de un dios en el origen del mundo (idea religiosa)"[705].

Contraria a esta afirmacion, se suele establecer una diferencia radical entre la idea de religion y naturaleza, por ejemplo, ya desde la antigiiedad la idea de naturaleza sirvio como rechazo y ataque frontal contra la idea de mundo como creacion divina. Pero es en el mundo moderno donde esta confrontation tuvo del lado naturalista una nueva arma de ataque contra la supersticion sobrenatural. La racionalidad del siglo XVIII, se dio a la tarea de fundamentar el conocimiento a partir de causas y efectos, que son el presupuesto de un mundo cuya naturaleza se hizo completamente sola. Que

[705] Rosset, Clement. Op. cit, p. 39.

la naturaleza se halla hecho sola representa tantos problemas como abandonar la idea de dios como creador del mundo, entonces, si se observa bien, el problema no radica en abandonar la idea de dios, sino en hacer que lo sobrenatural desplace el papel del azar y se convierta en la genesis de las existencias. Lo sobrenatural queda encubierto por la naturaleza, de tal forma que lo que cierto naturalismo critico define como progreso, no es sino un retorno contante a las fuentes de las supersticiones religiosas. "Una interpretacion religiosa del mundo solo es posible si hay un mundo que interpretar, es decir, si lo que existe debe su existencia a principios y su duration a fuerzas, que actuando en la existencia, le permitan sobrevivir. La idea de naturaleza satisface esta doble condition, al ser a la vez el principio del que resultan los seres ("razon" de las cosas) y la fuente de la que extraen la energia para subsistir y desarrollarse ("fuerza" natural). La naturaleza proporciona, a partir de una misma autoridad mitica cuyo origen animista resulta evidente, la razon de los seres y las condiciones de su pervivencia"[706].

La ideologia religiosa y la ideologia naturalista, se sirven y se alimentan de principios y de fuerzas. Б1 devenir del mundo esta condicionado a lo que lo hace existir y a lo que le permite mantener su existencia. Lo que actua en el mundo es la fuerza que se materializa en la forma, pero esto no resulta si se omite un principio como razon que se despliega temporalmente. La naturaleza es la razon y la forma, pero solo puede ser razon para algo, y este es su fin: darle forma al origen, sin el cual no es posible interpretar el mundo desde la imagen mitica de la naturaleza.

Para el mundo modemo, no pensar la naturaleza, no salvarse y ascender por la naturaleza para saber cual es su principio, implica tambien perder la naturaleza que los antiguos habian concebido. El renacimiento es praeba de que el hombre siguio apelando a una naturaleza mistica, y para ello, no dudo en utilizar el metodo de la ciencia como un instrumento. En el siglo XVI la magia natural y la filosofia natural convergieron en muchos principios, pese al peligro en muchos casos de su cercania. El cientifico que aceptaba el titulo de mago, es claro ejemplo de esta peligrosa relation. Pero los que acusaron al cientifico de mago o viceversa, pasaron por alto premeditadamente, la influencia ocultista y mistica de la antigtiedad, en especial, la de la fase del helenismo de Platon, Aristoteles y posteriormente los neoplatonicos. Allen G. Debus, dice al respecto: "...La magia natural en el siglo XVI significaba un nuevo intento de unificar la naturaleza y la religion. Para los hermeticos y los magos naturales, las obras de Aristoteles estaban plagadas de ideas hereticas"[707].

Rosset, Clement. Op. cit, p. 36.
Debus, Allen G. EI hombre y ta naturaleza en el Renacimiento. Mexico, FCE, 1985, p. 40.

Las matematicas ocuparon un lugar primordial en los estudios de la magia natural y la fflosofia ocultista, en su estudio, *El hombre y la naturaleza en el renacimiento,* Debus cita la obra de Thomas Tymme, para ilustrar la actitud cientifica de la epoca. Aqui reproducimos esa cita: "…El creador todo poderoso de los cielos y la tierra.. .ha puesto ante nuestros ojos los dos libros principales: uno, el de la naturaleza, el otro, el de su palabra escrita... A la sabiduria de la naturaleza le Haman comunrnente los hombres fflosofia natural, la cual para guiarnos a la contemplation de ese grande e sirve incomprensible dios.. ."[708].

El vinculo ideologico que en el renacimiento establecen naturaleza y religion se debe, segun la afirmacion de Debus, a lo siguiente: "Implicita en el neoplatonismo y las tradiciones cristianas estaba la creencia en la unidad de la naturaleza, una unidad que abarcaba a dios y los angeles en un extremo y al hombre y al mundo terrenal en el otro. Asociado a esta, subsistia la creencia en la relation macrocosmos-microcosmos, la creencia en que el hombre habia sido creado a imagen del mundo mayor y que existian verdaderas correspondencias entre el hombre y el macrocosmos"[709]

En el momento en que una parte del naturalismo asumio un ataque contra la idea religiosa, el problema no era la desaparicion de dios. La religion concebia el drama humano unida al mundo; ahi estaba el mundo, en medio de lo incognoscible, era un hecho que solo podia darse como prueba de la gran sabiduria, la cual a su vez, servia para contrarrestar lo que ensombrecia a la misma naturaleza, es decir, aquello que en medio de lo incognoscible quiere ver con los ojos embrajados una instancia que vea por nosotros.

Naturalismo y religion, cada uno con sus medios actua contra aquello que oscurece la idea de naturaleza. Invocar a la naturaleza como instancia totalizante, tiene una muy clara intention: ver la naturaleza ahi donde no parece haberla. Rosset dice que en la invisibilidad de la naturaleza, radica la eficacia de su concepto "…asi en funcion de su imprecision, que contribuye a hacerla invulnerable. La idea de naturaleza es invencible porque es vaga, mejor porque no existe en tanto que idea, y no hay nada tan invencible como lo que no existe"[710].

El espejismo naturalista solo adquiere significado para el hombre que se atribuye a si mismo una naturaleza humana que le autoriza a actuar sobre la naturaleza que percibe como existencia, pero <,que es lo que el hombre percibe en el exterior? <Acaso lo que esta al margen del azar y de las acciones humanas? La idea de naturaleza muchas veces ha indicado una

Debus, AUen G. El hombre y la naturaleza en el Renacimiento. Mexico, FCE, 1985, p. 40.
Ibid., p. 37.
Clement Rosset. Op. cit, p. 25.

pureza de la que no se sabe precisar imagen o idea alguna, y por tanto, su suposicion se da si no va acompaflada de las dos ideas que la ponen en peligro: el azar y el artificio humano. De hecho, el hombre que piensa la naturaleza como algo puro, ha de pensarla como lo que queda despues de todo, pero a la vez como lo que esta antes que todo. Si la naturaleza es pura, es espontanea e inocente y solo queda que el hombre sea culpable por intervenir y actuar en ella. En el fondo se trata de refutar el azar y de justificar el artificio que produce la voluntad humana. La orientacion moral de la ideologia naturalista, permite pensar "no solo una metafisica, sino ademas, y sobre todo quiza, la culpabilidad"[711].

La culpa es la serial de un descontento, de una insatisfaccion. La imagen mitica con que se constituye el espejismo naturalista, revela que es en la realidad donde se trata de confirmar la satisfaction de un deseo, pero ocurre lo contrario, el hombre encuentra que su insatisfaccion es una insuficiencia de la realidad, la naturaleza como idea puede ser refutada intelectualmente, mas no como una creencia pues no requiere de argumentos solidos que la confirmen, por esta razon, dice Rosset, que la idea de naturaleza, pertenece al dominio del deseo. La naturaleza es mas un deseo afectivo que la confirmation intelectual de una idea. De poco sirve que la idea se configure si dicha configuration no expresa la insatisfaccion del deseo. La naturaleza es un deseo de necesidad, y resulta indispensable para el hombre expresar este deseo, pues a partir de el puede encaminarse a satisfacerlo, ya que no tolera que su insatisfaccion lo condene a la nada y que por tanto, tenga que aceptar que su desagrado carezca de una instancia natural por la que no puede pronunciar mas que, *esto no deberia ser como es.* De lo que se sigue, que su desgracia es accidental y por tanto no existe. Pero tal vez la fimcion mas importante sea como Rosset piensa: "La idea de naturaleza pennite economizar la idea de azar... y hay que reconocer, por lo demas, que la idea de azar es quiza, entre todas las que el hombre ha podido conocer, la que su afectividad asume mas dificilmente, puesto que implica la insignificancia radical de cualquier acontecimiento, de cualquier pensamiento y de cualquier existencia"[712].

Cristofer Morquecho Sanchez es Alumno de Posgrado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico

Кристофер Моркечо Санчес - аспирант Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико

[1] Clement Rosset. Op. cit. p. 23.
[12] Ibid., p. 27.

4.8. От понимания взаимосвязи природы и человека - к чувственному пониманию природы и его роли как фактора оздоровления (Гертнер Светлана Владимировна)

4.8. De la comprension de la interrelation entre la naturaieza y el hombre a la comprension sensorial de la naturaieza y su papel como factor en la salud (Guertner Svetlana Vladimirovna)

Резюме. Работа посвящена проблеме сохранения здоровья молодежи. Автор считает, что наибольший ущерб здоровью нации наносит ее экологическое невежество. Поэтому особое внимание уделяется развитию взаимодействия человека с природой, делается вывод о том, что сохранение здоровья молодежи невозможно без осознания каждым молодым человеком его общности с биосферой.

Resumen. El trabajo esta dedicado al problema del cuidado de la salud de la juventud. E! autor considera que el dano mayor a la salud de la nation es causado por la ignorancia ecologica. Por eso dedica una atencion particular a la interaction entre el hombre y la naturaieza y concluye que el cuidado de la salud de la juventud es imposible realizarla sin la concientizacion por cada joven de sus vmculos estrechos con la biosfera

Взаимодействие человека и природы прошло несколько стадий развития: непосредственное единство человека собирателя с природой; переход к охоте, а после неолитической революции - к скотоводству и земледелию; промышленная революция - индустриальное производство и эффективное наступление на природу и, наконец, информационная революция и возможная гармонизация взаимоотношений человека и природы в постиндустриальном обществе.

Традиции уважительного отношения к природе у всех народов формировались на пути к свету и теплу, возможности возрождения.

Экологический анализ показывает нам колоссальную связанность древнего человека с окружающим миром. Далее, на пути к совершенной цивилизации, человек в своем мышлении продолжает целостно воспринимать мир, а себя - как часть природы. Природа отождествляется с живым существом, одушевляется и одухотворяется человеком.

Все, что видел человек вокруг, становилось ему понятным через представления о самом себе. Всякое явление, наблюдаемое им в природе, обращало его к собственному опыту и знаниям. Знания о себе он переносил на всю Вселенную, одухотворяя природу.

Наши далекие предки не объявляли себя без малейших на то оснований властителями и покорителями природы. Они вообще не считали свое положение особым. Они были такой же частью природы, как река, дождь, огромный зверь и крошечное насекомое. Они верили в свое родство с животными, растениями и предметами. Так возник обычай просить прощенье у дерева за причиненную боль, если хотели его срубить.

Вместе с возникновением родового строя появилась и зависимость каждого члена общества от коллектива родственников, т.к. только от них первобытный человек мог получить помощь, заступничество, поддержку.

Зависимость первобытного охотника от родового коллектива и от животных - одна из форм первобытных представителей людей об окружающем их мире, ведь основными способами добычи пищи была охота и собирательство. А охотник, как известно, зависит от добычи. Существовала вера в родство человеческих коллективов с определенными видами животных. На них смотрели, как на покровителей рода, своих заступников и защитников перед грозными милами природы отсюда и возник обычай благодарить дух убитого на охоте зверя.

Действия человека определяется его волей, желанием, а значит и явления природы определяется волей сил природы.

Человек не мог и не может существовать вне- и без окружающей среды - эта очевидность не перестала быть истиной и тогда, когда он научился самостоятельно добывать основные средства своего существования, выращивать растения и животных.

Земледелие привело к новым отношениям между человеком и природой. Человек добился довольно большой независимости от внешних условий, грозных природных сил и от обороны перешел к наступлению.

Земледелец очень хорошо осознавал свою зависимость от природы. Так возник земледельческий культ, т.к. поколение тем силам природы, которые влияют на урожай. Таким образом, в древнейших верованиях хранятся корни экологических идей, к которым так нужно вернуться человечеству, пытавшемуся встать над природой и страшно за это наказанному различными болезнями.

Современный человек именует себя царем природы, но при всем при этом царь настолько плохо ориентируется в подвластном ему царстве, что любой зверек (даже домашняя кошка) чувствует себя там гораздо комфортней, чем самозваный властитель.

Наибольший ущерб здоровью наносит его экологическое невежество, однако его экологическое просвещение, образование и воспитание, ценны сами по себе, должны рассматриваться и как наиболее приемлемая основа для формирования здорового образа жизни.

Анализ существующих и существовавших методик в виде лекций, бесед, направленных на профилактику наркотической, алкогольной, никотиновой зависимости показал, что из 100 студентов или подростков, участвующих в беседе 30 % воспринимают информацию индифферентно; на 10 % - информация действует запугивающе, а для 60 % -

перерастает в соблазн попробовать[71]". Значит, необходимы иные пути оздоровления подрастающего поколения, науки в целом.

До недавнего времени считалось, да и сейчас не редко считается, что ответственность за здоровье подрастающего поколения держит на официальной медицине, и эта проблема никак не связана с поведением субъекта, зачастую и приводящим к тем или иным заболеваниям.

Организация здравоохранения направлена на развитие сети лечебных учреждений, совершенствование медицинских технологий, развитие прогрессивных форм медицинского обслуживания, но заболеваний не становится меньше, а число больных с каждым годом все увеличивается.

Еще Платон сказал, что самая большая ошибка врачей состоит в том, что они пытаются лечить тело человека, не пытаясь вылечить душу; однако душа и тело представляют собой единое целое и их нельзя лечить порознь. Значит усилиями медиков этой проблемы не решить. Кроме того, исходя из анкетных данных, у большинства студентов не сформированы способность и стремление к пониманию своего здоровья и здорового образа жизни.

Очевидно, что решение этой проблемы невозможно без решения проблемы осознания каждым его общности с природой. Вся деятельность любого человека, его активность, развитие должны подчиняться требованиям законов природы. Поэтому человеку опасно игнорировать эти законы и чувствовать себя властелином, а не частью того мира, в котором он живет. Этому должны служить разум и воля, способные использовать полученные знания для того, чтобы быть здоровым.

Проблема здоровья и оздоровления, прежде всего, касается молодого поколения вообще и студенчества в частности. О неудовлетворительном состоянии здоровья студентов мы говорим все чаще и чаще. По данным медиков, более 96 % студентов, приходящих сегодня в вуз, имеют отклонения в состоянии здоровья.

И Высшие учебные заведения, кроме решения традиционных задач обучения и воспитания, могут и должны стать структурами, где участники образовательного процесса получат знания, умение и навыки по формированию своего здоровья.

Но необходимо не просто составлять те или иные валеологические программы, но заложить в студентах основы этики, основанной на идее единства человека и природы, нового понимания места человека в рамках такой цивилизации, где человечество способно быть здоровым и развиваться.

[13] Безруких М. и др. Путь к здоровому образу жизни // Народное образование. - 2001. - № 4. - С. 23-29.

Эта мысль о единстве человека с учением В.И. Вернадского о ноосфере (сфере разума): «Биосфера перейдет так или иначе, рано или поздно в ноосферу, то есть в жизнь народов..., произойдут события, нужные для этого, а не этому процессу противоречащие.... На определенном этапе развития человек вынужден будет взять на себя ответственность за дальнейшую эволюцию планеты, иначе у него не будет будущего... Нельзя безнаказанно идти, против принципа единства всех людей, как закона природы». « Все происходит по законам природы, вне этих законов ничего нет... Человек - эта начальная маленькая клетка, посаженная природой на Землю. Человек есть воплощенный разум; существо мыслящее. Все ветхое отмирает, а новое будущее созревает. Это вечный процесс, движущий природными силами... Новые силы появились на Земле, нет возможности их предотвратить»[714].

Осознание единства людей друг с другом и с Природой, рождение на этой сфере разума предотвратить невозможно. В природе и обществе происходят события, которые реализуют этот объективный процесс.

Природа мстить будет бездуховным: через землетрясения, эпидемии, наводнения, через стихии, бедствия, личные неудачи и прочие. В обществе природный закон развития будет утверждать себя через революции, социальные перестройки, идеалы демократии и содружества людей.

Таким образом, каждому человеку дано право выбора: либо сознательно перестраивать себя, тем самым помогая Природе, побеждая внутри и вне себя болезни, либо продолжать игнорировать происходящее, неизбежно продвигаться к гибели. Если человек живет в соответствии с законами Природы, Природа сохранит его и во время бедствий.

По мнению В.И. Вернадского и К.Э. Циолковского человек станет иным, без прежних потребностей, что должны будут отпасть все вредные стереотипы духовной жизни - население, зависть, жадность, лень, самодовольство, лицемерие, злоба, гордыня. Изменится наше отношение к пище, одежде, жилью - они перестанут управлять людскими поступками. Иного пути к продолжению жизни рода человеческого не существует.

Что же не обходимо осознать? То, что от людей требуется единение с природой, необходимо полюбить себя как часть Природы, тогда человек природе не будет вреден, а Природа человеку. Между ними перестанет идти борьба за существование - кто кого, а будет сохранение друг друга.

[714] В.И. Вернадский Биосфера и ноосфера / Предисловие Р. К. Баландина. - М.: Айрис-пресс, 2004. - 576 с.

Каким же образом можно установить это единство с Природой? Только через осознание своих действий и терпение.

В трудах Витольда Каминского мы еще раз находим подтверждение этой мысли: «Чем больше стал человек уклоняться от законов природы, тем более стал обманывать себя по отношению к своему собственному здоровью: это обман тем более пагубен, что проявляет свое действие исподволь, подкрадываясь незаметно, с каждым годом все более и более подтачивая основы организма, пока, наконец, преждевременно не обрушится все здание. Немного быть ближе к природе, больше пользоваться ее щедрыми дарами - воздухом, водой, солнцем, тем, что растет на земле»[715].

Но еще древние философы заметили, что знание норм и заповедей не удерживает человека от дурных поступков. Существует огромный разрыв между знаниями причин и последствий и поведением, не допускающим эти последствия.

Может быть ответ в российской ментальное™, веками формировавшейся огромными просторами, богатством лесов, рек.

Каким же образом можно преодолеть негативное отношение молодых людей к себе и своему здоровью, смягчить разрыв между знанием и поведением. Если ответить на этот вопрос в общей форме, то другого способа кроме длительного, на протяжении всего обучения в институте и в школе, и систематического образования - нет.

Значит, задача вуза сводится к тому, чтобы обучить приемам оздоровления студентов на основе благоразумного поведения человека по отношению к природе и к себе, как части природы.

Каким же образом?

Обучение есть педагогический процесс, в ходе которого студенты под руководством преподавателя овладевают знаниями, умениями, навыками, а т.н. процесс их формирования и развития. Однако практика доказывает, как уже было сказано, что у большинства студентов не сформировано стремление к пониманию своего здоровья, а именно не сформированы потребности и мотивы быть здоровыми.

Они редко пользуются всем тем накопленным опытом в области оздоровления, которым им предлагается. Значит, кроме развития знания, умения, навыков, необходимо выработать у студентов потребности овладения этими навыками. Как известно, никто не может сделать что-нибудь, не делая этого вместе с тем, ради какой-нибудь из своих потребностей. Если мы обратимся к психологам, то такие психологи как Б.Г. Леонтьев, А.К. Ковалев, С.Л. Рубинштейн, Б.М. Теплов указы-

Каминский В.Б. Друг здравия / Витольд Каминский. - Киев: Видавничи ДІМ «Княгиня Ольга», 2006. - 790 с.

вают на то, что потребности человека и мотивы обучения связаны друг с другом. На основе потребностей развиваются его чувства, интересы, убеждения и мировоззрения человека, становясь источником действенных желаний, мотивом деятельности.

Подчеркивая связь между мотивом, эмоцией, волей Л.С. Выготский писал: «Природа сознательной жизни организованна таким образом, что я отвечаю радостью на все, что я переживаю, как имеющую известную ценность и чем моя воля побуждается к соответствующим стремлениям»[716].

Процесс развития мотивов деятельности человека Л.И. Божович рассматривает как процесс превращения естественных потребностей в их опосредованные формы, свойственные только человеку как общественному существу. И это развитие происходит по тем же самым законам, по которым происходит развитие и всех других функциональных процессов и функций. Сами мотивы можно рассматривать как « особый род побудителей человеческого поведения». А в качестве мотива могут выступать предметы внешнего мира, представления, идеи, чувства и переживания. Словом - все то, ради чего человек учится. Отдельные мотивы образуют мотивационную сферу, т.е. совокупность всех мотивов, присущих данной личности. Систему его мотивов обычно называют направленностью личности. Направленность личности выражается в системе интересов, потребностей, стремлений, идеалов, идей, убеждений, и, в конечном счете, определяется ее мировоззрение.

В данном случае знания - это одни из ресурсов. Знания в умения переводить воля. В первую очередь воля самого студента, а не преподавателя. А для воли необходимо осуществление свободы выбора, осознания, которые невозможны без познания себя, своих мотивов, своих целей.

Таким образом достигнуть возникновения устойчивого интереса, потребностей, мотивов знать о себе, своем здоровье как можно больше разными способами, и одни из них это преодоление экологического невежества как фактора наносящего вред здоровью. Мало объяснить, почему здоровье надо беречь, почему необходимо помнить о взаимосвязи человека и природы, мало говорить о том, что сохранение и укрепление здоровья - это не только задача каждого, но приоритетная задача страны, от успешного решения которой зависит ее будущее, необходимо создать такие условия, которые бы сформировали у студентов ценности здоровья и здорового образа жизни.

[716] Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6-ти т. Т.2-3. Проблемы развития психики. / Под ред. А.М. Матюшкина. - М.: Педагогика, 1983. - 368 е., ил.-(Акад. пед. наук СССР).

Истинная наука для молодого человека - это его личная практика, практика здоровья, осмысления своего бытия на Земле. Пока человек сам не захочет решать эти вопросы, любая теория бессильна ему помочь.

Один из путей перевода теоретических знаний о здоровье в практический востребованный навык лежит в формировании чувственного отношения к природе.

У каждого человека при слове «природа» возникает разные образы: опушка леса в солнечный день, розовый куст в саду, раскидистая береза на поляне и других.

К сожалению, у многих студентов отсутствует способность воспринимать природу, любить ее и радоваться ей. Неумение сконцентрироваться на приятных событиях и эмоция, неумение наполнить свою жизнь приятным, занять себя, научиться отдыхать - полноценно и с удовольствием, управлять своими чувствами, общаться с природой - всё" это наносит существенный вред здоровью.

Человек потерял способность любить жизнь и радоваться ей, и поэтому высока плата за слишком напряженную жизнь, которой мы обязаны цивилизации и техническому прогрессу.

Ощутить себя частью природы, брать от природы столько, сколько нужно, чтобы просто жить, - вот, пожалуй, неплохая формулировка того, что мы называем экологическим мышлением.

«Тысяча лекарей предлагает тысячу дорог, но все они ведут к единственному храму здоровья и молодости». (Древняя мудрость)

Теперь на этом пути воздвигнуто много барьеров. Человек современной цивилизации отягощен знаниями о внешней природе вещей и абсолютно безграмотен в отношении своей внутренней сути. Его действия мало посвящены созиданию, на работе он винтик в запущенном не им механизме, дома он потребитель еды, энергии и лекарств. Он дошел до того, что перестал петь, он стал раздражительным, пугливым и больным. Он не умеет выбираться из беды и болезней без посторонней помощи. Дорога к самоисцелению ему неизвестна, а ведь доступно любому сделаться властелином и ваятелем собственного здоровья.

Животные всегда поступают так, как подсказывает им интуиция, они никогда не действуют себе во вред. Они сами себе доктора, ибо ограждены системой внутренней самозащиты. Такая система имеется и у людей.

Слеза без наших на то указаний вымывает соринку, попавшую в глаз, царапина на коже сама затягивается, переломы срастаются, гематомы рассасываются,— наш организм знает, как ликвидировать такие дефекты.

Это означает, что он способен расправляться и с другими повреждениями и более мучительными недугами.

Врачеватели Древнего Востока рассматривали болезнь как нарушение равновесия между силами внешних воздействий и защитными милами организма. Правильный образ жизни поддерживает эту защиту на должном уровне. Болезнь указывает на то, что защита в каком- либо месте ослаблена или прервана. Стоит устранить причину прорыва, баланс восстанавливается - прорыв затянется, а болезнь уйдет. При этом само собой, разумеется, считалось активное участие больного в процессе лечения с мобилизацией всех его внутренних как физических, так и душевных сил.

Современная европейская медицина пытается искоренить непосредственно заболевание. Страждущий остается пассивной фигурой. Он безволен и какое-то время болезнь не дает о себе знать, а через некоторое время активизируется, а внутренние силы самозащиты находятся в глубоком анабиозе.

Наша задача - пробудить эти силы и подвести их к стану противника, а т.к. наш внутренний энергетический ресурс неисчерпаем, то, несомненно, болезнь должна отступить. Силы эти скрыты в сокровенных глубинах души. А разбудить эти силы реально. Например, тренировкой образного мышления, эмоций, воображения и чувств через мысленное восприятие образов природы. И. Сеченов писал, что мысль есть задержанное движение. Иными словами, мысль определяет готовность тела к будущему действию. Мысль - это мощный инструмент воздействия на организм, равно как и наши эмоции.

Каждый преподаватель должен и может стать учителем естественного оздоровления студентов силами Природы. Он должен направить их устремления на реализацию духовных сил, заложенных в каждом из студентов природой. Духовный мир человека рождается только в связи с его практической деятельностью.

Гертнер Светлана Владимировна - кандидат педагогических наук, доцент Уральского Государственного университета физической культуры, Соросовский учитель в области точных наук.

Guertner es Doctora en Ciencias Pedagogicas, (Ph. D.), Docente de la Universidad Estatal de Cultura Fisicay Profesora de iSoros? en la esfera de las ciencias exactas

4.9. Понятие тендерной маргинальности в контексте теории социальной маргинальности (Антонова Наталья Викторовна)

4.9. Concepto de la marginalidad del genero en el contexto de la teoria de la marginalidad social (Antonova Natalia Viktorovna)

Резюме. Рассматривается проблема гендерной маргинальности в исследованиях социальной маргинальности. Предпринята попытка доказать, что с помощью термина «гендерная маргинальность» можно добиться более глубокого анализа социальных процессов и взглянуть на проблему человека с нового ракурса

Resumen, Se analiza el problema de la marginalidad del genero en las investigaciones sobre la marginalidad social. Se intenta demostrar que por medio de la "marginalidad del genero" se puede alcanzar un analisis mas profundo de los procesos sociales y echar una nueva mirada al problema del ser humano.

Политические и социально-экономические процессы, происходящие в современном мире, оказывают существенное влияние на жизнь миллионов людей. Государственные перевороты, финансовые кризисы, природные катаклизмы на фоне интенсивного развития информационных технологий порождают у человека чувство нестабильности, неуверенности в завтрашнем дне. Поэтому проблема маргинальности, всегда привлекавшая к себе внимание в кризисные периоды развития общества, снова выходит на первый план.

Маргинальность является понятием, традиционно используемым в социальной философии и социологии для анализа пограничного положения личности или группы по отношению к какой-либо социальной общности. Оно акцентирует внимание на особом социальном статусе (как правило, низком), принадлежности к социальному меньшинству, которое находится на границе или вне социальной структуры, ведет образ жизни и исповедует ценности, отличающиеся от общепринятой нормы[717]. Маргинальность как пограничное состояние нейтральна, она не является в полной мере ни негативной, ни позитивной. Но не нейтрально бытие человека - нет универсального бытия человека в современном мире. Есть бытие бедных и богатых, взрослых и детей, мужчин и женщин.

Проблема пола, а точнее его значения в современном обществе является одной из самых острых и актуальных. Изменения в отношениях полов, произошедшие за последние десятилетия, повлияли на жизнь людей самым существенным образом. Вместе с тем, сохраняется противоречие между провозглашаемыми идеями, декларируемыми

[717] Гурин СП. Маргинальная антропология [Электронный ресурс] / СП. Гурин. - Саратов, 2000 - Режим доступа: http:// www. philosophy, га/ library/ margin/ index.html - Дата обращения: 08.11.2011.

правами и реальными делами, повседневными обязанностями. Поэтому именно проблема гендерной маргинальности выходит на первый план в исследованиях социальной маргинальности. И в этом заключено большое противоречие: многие исследователи пишут об исключении женщин из политических процессов, их низком статусе на рынке труда, дискриминации мужчин в семейной и эмоциональной сферах, притеснении сексуальных меньшинств, но практически никто не оперирует термином «тендерная маргинальность».

В данной статье на основе основных положений теории социальной маргинальности раскрывается сущность понятия «гендерная маргинальность» и приводится ее типология.

Р. Парк маргинальность понимал как положение индивидов, находящихся на границе двух различных и конфликтующих друг с другом культур. В его концепции маргиналами являются не сумевшие адаптироваться мигранты, мулаты и другие «культурные гибриды»[718].

Э. Стоунквист характеризует маргинального индивида как участника культурного конфликта, оказавшегося «между двух огней», но в то же время являющегося ключевой личностью во взаимодействии культур. Такой человек находится на границе каждой из этих культур, однако не принадлежит ни к одной из них[719].

Взгляды Р. Парка и Э. Стоунквиста легко вписываются и в анализ тендерных отношений. Так, «культурными гибридами» оказываются женщины, занимающиеся бизнесом и политикой как в России, как и во всем мире. Больше всего женщин представлено в парламентах Скандинавских стран - 40.8% в обеих палатах (по состоянию на 2009 год)[720]. Сегодня представительство женщин в Государственной Думе РФ составляет всего 15,5%[721]. Столь низкий процент можно объяснить жестким характером политической борьбы и наличием тендерных предрассудков у избирателей.

Но не только женщины могут выступать в роли «культурных гибридов». Мужчины, по мнению активистов мужских социальных движений, также испытывают негативные последствия из-за ограниченно-

[718] Маргинальность в современной России [Электронный ресурс] / Е.С. Балабанова [и др.]. - М.: МОНФ, 2000. - Режим доступа: http:// www. philosophy, ru/ library/ margin/ index.html - Дата обращения: 08.11.2011.

[719] Там же.

[720] Тендерные квоты - это не стыдно // «CIVITAS - вестник гражданского общества» [Электронный ресурс] - Режим доступа: http://vestnikcivitas.ru/ec/653-Aara обращения: 14.11.2011.

[721] К равноправию мужчин и женщин в Госдуме относятся по-разному/ Информационное Агентство «Хакасия» [Электронный ресурс] - Режим доступа: http://www,19rus. info/news/61127.html. Дата обращения: 14.11.2011.

сти норм мужской тендерной роли. Представители либеральных мужских движений и ряда теоретических направлений исследования маскулинности считают, что система патриархата наносит гораздо больше вреда мужчинам, чем женщинам. Они также утверждают, что феминизм только усугубляет ситуацию - он создает новые возможности именно для женщин, а не для мужчин: женщины добились права выбора между карьерой и положением домохозяйки, мужчины же такого выбора не имеют. В своих работах «Риск быть мужчиной» и «Миф о мужской власти» Г. Гольдберг и У. Фаррелл подчеркивают, что сам по себе тендерный идеал маскулинности внутренне противоречив, и полностью соответствовать ему невозможно, поэтому мужчины попадают в безвыходную ситуацию: с одной стороны, они должны быть защитниками и кормильцами, а с другой их постоянно упрекают за жестокость и душевную черствость[722].

В 40-е-60-е годы XX века формируются новые подходы к пониманию феномена маргинальное™. Так, Г. Хьюз утверждал, что маргинальность имеет место в ситуациях, при которых в ходе интенсивных изменений появляются люди, которые находятся в состоянии неопределенности социальной идентификации, сопровождающемся конфликтами и разочарованиями. Исследователь обратил внимание на проблемы, с которыми сталкиваются женщины и темнокожие мужчины в процессе овладения профессиями, традиционно ассоциирующимися с мужчинами и/или «белыми»[723]. На сегодняшний день, как отмечает Сара Элдер, сотрудник отдела тенденций занятости МОТ, женщины на рынке труда по-прежнему не пользуются теми же привилегиями, что и мужчины. Так, например, женщины чаще, чем мужчины, вынуждены соглашаться на низкооплачиваемую работу, поскольку это позволяет им сочетать профессиональную деятельность и обязанности по дому, в то время как мужчины с подобными проблемами не сталкиваются[724].

Вместе с тем, исследователи выявили, что за последние три года в России увеличилась доля женщин, занимающие руководящие посты. Так, среди руководителей всех уровней в России женщины составляют 39%. Однако, среди президентов компаний женщины составляют толь-

[722] Тартаковская И.Н. Тендерная социология [Текст] / И.Н. Тартаковская. Издательства: Невский Простор, Вариант, 2006. - С. 158.

[723] Маргинальность в современной России [Электронный ресурс] / Е.С. Балабанова [и др.]. - М.: МОНФ, 2000. Режим доступа: http.// www. philosophy, ra/ library/ margin/ irtdex.html - Дата обращения: 08.11.2011.

[724] Грицюк М. Эмансипация по-русски [Электронный ресурс] Российская газета" - Федеральный выпуск №5127 (48) - Режим доступа: http://www.rg.ru/2010/03/10/ rabota.html. Дата обращения: 14.11.2011.

ко 6%, а среди генеральных директоров - 12% . Подобная ситуация складывается в США и ряде европейских стран, где отсутствует система тендерного квотирования. Одними из главных причин тендерной маргинализации женщин в сфере бизнеса исследователи называют тендерные стереотипы и предрассудки. Мужчин традиционно считают надежными партнерами и хорошими управленцами, а женщин - непредсказуемыми и подверженными смене настроений. Примечательно то, что стереотипы в отношении женщин-руководителей разделяют не только мужчины, но и сами женщины. Так, 45% участников опроса «Комитета 20» согласны с утверждением, что совмещение карьеры и полноценной семейной жизни невозможно, а 36% респондентов уверены, что добиваясь высоких позиций в бизнесе, «женщина перестает быть женщиной»[726].

Понимание маргинальности как отклонение от нормы, удаление от некоего символического центра ценностной системы координат, является более распространенным, однако подобное рассмотрение данного феномена ведет к односторонности его анализа, при котором маргиналы представлены только в качестве девиантов. В широком понимании девиантное поведение можно рассматривать как действия индивида или социальной группы, не соответствующие официально установленным или же фактически сложившимся в данном обществе ожиданиям (нормам морали, обычаям, традициям)[727].

А.В. Хомич основные теории, объясняющие девиацию, делит на биологические и социально-психологические[728].

Одними из первых появились теории, связывающее отклоняющееся поведение человека с его анатомическим строением и наследственно-биологическими факторами во взаимодействии с окружающей средой.

Так, в контексте гендерных отношений классическими биологическими тендерными маргиналами являются трансгендеры. Под определение трансгендерности попадают транссексуалы, трансвеститы, интерсексуалы (люди, обладающими половыми признаками обоих по-

Тузовская А. Женщины в бизнесе. Что мешает женщинам занимать руководящие посты [электронный ресурс] / А. Тузовская. - Режим доступа: http://www.forbes.ru/forbes-woman/zhenshchiny-v-biznese/70459-chto-rneshaet-zhenshchmam-zammat-rukovodyashchie-posty-Дата обращения: 14.11.2011.

[726] Там же.

[727] Куприянова И.С. Конструирование тендерной нормы в современном российском обществе. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата социологических наук. [Текст] / И.С. Куприянова. - Саратов, 2004. - 21 с.

[728] Хомич А.В. Психология девиантного поведения [электронный ресурс] / А.В. Хомич. Южно-Российский Гуманитарный Институт. - Ростов-на-Дону. - 2006 г. Режим доступа. http://khornich.narod.ru/DEVIANTNOE-POVEDENIE/Deviantaoe-posobie.htrn. - Дата обращения: 14.11.2011.

лов), бигендеры (индивиды, чья гендерная самоидентификация регулярно меняется под воздействием ряда факторов - настроения или собеседников, хотя при этом бигендеры представляют собой цельную личность), а также агендеры — индивиды, не относящие себя ни к какому тендеру[729]. Общим для всех является неприятие двухполюсной тендерной системы, идентификация самих себя как «иного», «другого», что объясняется некоторыми учеными серьезными нарушениями дифференцирования структур мозга, отвечающих за половую идентичность. Явление транссексуализма имеет место практически во всех этносах, несмотря на существенные различия в культуре, что свидетельствует о его биологической основе[730].

Своего рода биологическими тендерными маргиналами в истории и философии вплоть до середины XX века считались женщины. Их отсутствие в политической и экономической системе объяснялось несовершенством женской природы. Западная философская мысль на протяжении веков, за редким исключением, исключала женщину из категории «человек», определяя ее как второстепенное существо, единственным предназначением которого является рождение детей, ведение домашнего хозяйства, а среди ее основных характеристик выделяла ограниченные познавательные способности, социальную и политическую пассивность, моральное несовершенство и неискренность. Наиболее ярким представителем подобных взглядов был Отто Вейнингер, который в работе «Пол и характер» говорил о том, что всё нравственное и духовное является, по сути, мужским. Более того, он рассуждал, стоит ли вообще причислять женщину к человеческому роду, «человек ли она, или животное, или растение?», поскольку «истинная женщина лишена логики, памяти и морали, у неё полностью отсутствует и представление о собственном «я», она не отделяет себя от природы и других людей»[731]. Подобные взгляды находили отражение в низком социальном статусе женщин, отсутствии у них каких-либо гражданских прав и свобод.

Большее распространение получили социально-психологические объяснения девиантного поведения.

Сторонники теории конфликта утверждают, что институциональный порядок вызывает столкновение интересов основных групп -

[729] Ситуация трансгендеров в Украине. Отчет по исследованию [Текст]. ОО Инсайт, Киев,2010 г.-С. 3.

[730] Словарь гендерных терминов [Текст] / Под ред. А.А. Денисова / Рег. обществ организация «Восток-Запад: Женские инновационные проекты». - М., 2002. - 256 с.

[731] Вейнингер О. Пол и характер [Электронный ресурс]/ О. Вейниегер. - М.; 1989 - Режим доступа: http://www.klex.ru/tr- Дата обращения: 27.04.2011.

классов, мужчин и женщин, расовых и этнических групп, организаций бизнеса, профсоюзов и т.п., а девианты чаще всего являются бунтовщиками[732].

Р. Мертон полагал, что главной причиной отклоняющегося поведения является противоречие между ценностями, на которые общество ориентирует людей, и возможностями их достижения согласно установленным обществом правилам. Появившееся социальное напряжение в итоге приводит к тому, что индивид, не сумевший получить определенные ценности, будет реагировать на это той или иной формой отклоняющегося поведения. Р. Мертон выделил ряд типов реакций на принятые в обществе ценности и социально одобряемые средства их достижения, крайними из которых являются конформизм и бунт.

Конформизм возникает в ситуации, когда члены общества в качестве культурных целей видят достижение материального успеха, а также социально установленные средства для их достижения. Такое поведение лежит в основе стабильного общества[733]. Так, подавляющее большинство мужчин и самих женщин считали (а многие считают до сих пор) единственным предназначением последних быть женой, матерью и домохозяйкой, а все остальные формы проявления их активности (вне семейной жизни) - ненужными и даже противоречащими социальным нормам или признавали их второстепенными в сравнении с «главными» ролями. Так, например, в Древней Греции женщинам надлежало находиться в специальной половине дома - гинекеях и запрещалось покидать его [дома] пределы и участвовать в каких-либо общественных мероприятиях. В эпоху Средневековья в XV веке были введены жесткие ограничения и запреты на некоторые виды женского труда, поскольку мужчины в период экономического спада стремились исключить конкуренцию со стороны женщин. В начале XIX века женский труд преобладал на текстильных фабриках, на которых женщины работали от 10 до 15 часов в сутки за крайне низкую заработную плату и в то же время вынашивали детей и вели домашнее хозяйство безкаких либо льгот и декретных отпусков[734]. Подобные идеи распространены и в настоящее время - женщины встречают препятствия в про-

[732] Хомич А.В. Психология девиантного поведения [электронный ресурс] / А. В. Хомич. Южно-Российский Гуманитарный Институт., - Ростов-на-Дону. - 2006 г. Режим доступа: http://khomich.narod.ru/DEVIANTNOE-POVEDENIE/Deviantnoe-posobie.htm. - Дата обращения: 14.11.2011.

[733] Там же.

[734] Бовуар, С. де. Второй пол. В 2-х т. Пер. с франц./ Общ. ред. и вступит, ст. С. Г. Айвазовой, коммент. М. В. Аристовой [Текст] / С. де Бовуар. - М: Прогресс; С-Пб.: Алетейя, 1997. - 831 с; Женщины в истории: возможность быть увиденными [Текст]: Сб. науч. ст. Выпуск 2 / Гл. ред. И.Р. Чикалова. - Мн.: БГПУ, 2002. - 320 с.

движении по социальной иерархии в сфере бизнеса, политики, науки, а мужчинам, к примеру, трудно добиться права на отпуск по уходу за ребенком без общественного порицания.

Бунт, по утверждению Р. Мертона, возникает в ситуации, когда индивиды отклоняют культурные цели общества и предлагаемые средства их достижения, заменяя их другими. Бунтари разрывают связи со старым социальным окружением и включаются в новые группы с иными идеологиями.

«Бунтовщиками» можно назвать активисток женского движения - феминизма, который понимается как социально-политическая теория, лежащая в основе широкого социального движения за равенство прав и возможностей для женщин, в которой анализируется угнетение женщин и превосходство мужчин в историческом прошлом и настоящем, а также осмысляются пути преодоления мужского превосходства над женщинами[735]. В рамках так называемой «первой волны» феминизма (середина - конец XIX века) лежали либеральные положения о правах личности и равенстве, ее правовой, экономической и социальной независимости, а основными требованиями женщин были предоставление им избирательных прав, права на собственный заработок, на получение высшего образования. После того, как юридическое равноправие мужчин и женщин в Западной Европе и Северной Америке было достигнуто, движение пошло на спад, но впоследствии стало очевидно, что несмотря на декларируемые идеи женщины продолжают сталкиваться с большими проблемами при получении образования, доступе на работу, в сфере семейных отношениях, и, как результат, женское движение возродилось и достигло своего пика в конце 1960-х-начале 1970-х гг.

Сторонники теории стигматизации (от греч. stigmo - клеймо) при объяснении девиантного поведения также утверждают, что те индивиды, которые обладают властью, имеют возможность институализировать свои взгляды и принципы в нормах, управляющих социальными отношениями, и наделяют отрицательными ярлыками нарушителей этих норм. Помимо этого, Э. Лемерт, Г. Бекер и К. Эриксон говорят о том, что негативное значение поступка обусловлено не его внутренним содержанием, а восприятием и реакцией на этот поступок окружающих [736]. Так, например, по мнению Ж. Липовецки, «женская пресса, покор-

Пушкарева Н.Л. Феминизм [Электронный ресурс] // Энциклопедия «Кругосвет», 2001-2009. - Режим доступа: http://www.krugosvet.ru/encAstoriya/FEMIMZM.html? page=0,8. Дата обращения: 14,11,2011.

[736] Хомич, А.В. Психология девиантного поведения [электронный ресурс] / А.В. Хомич. Южно-Российский Гуманитарный Институт. - Ростов-на-Дону. - 2006 г. Режим доступа: http://khomich.narod.ru/DEVIANTNOE-POVEDENffi/Deviantnoe-posobie.htm. - Дата обращения: 14.11.2011.

но следуя требованиям законов рынка, отдает женщин во власть диктатуры потребительства; распространяя навеянные грезами образы, она вызывает в женщинах чувство неполноценности, усиливает страхи перед старостью, порождает несбыточное желание походить на соблазнительные модели; предоставляя очень много места рубрикам типа «Мода и красота», она поддерживает социальный стереотип легкомысленной и поверхностной женщины»[737]. Причем, если женщины и мужчины не соответствуют «заданным» образцам женственности и мужественности, то общественное мнение в лице СМИ выставляет их в негативном свете и «учит» остальных считать их [нарушающих гендерные нормы] сексуально непривлекательными, усиливая тем самым подчинение групповым тендерным нормам.

Дж.Б. Манчини обобщает существующие теоретические подходы к пониманию маргинальное™. Он утверждает, что концепция маргинальное™ перестала быть монолитной. В ней можно выделить три направления: культурная, структурная и маргинальность социальнои роли .

Культурная маргинальность базируется на взаимоотношении систем ценностей двух или более культур, в которые включен индивид, приобретающий в результате двусмысленность, неопределенность его социального статуса и роли.

Структурная маргинальность соотносится с невозможностью участия в политических, социальных и экономических процессах людей, лишенных избирательных прав и/или обладающих низким социальным статусом.

Маргинальность социальной роли возникает в случае неудачи при попытке самоидентификации с позитивной референтной группой, а также, когда имеет место членство в группах, определяемых как маргинальные и/или которые существуют полностью вне социальной организации.

По мнению Р. Парка и Э. Стоунквиста, маргинальный человек - это личность, находящаяся на границе двух или более культурных «миров» и вызванный этим пограничным состоянием комплекс социально-психологических последствий: дисгармония, потеря самоидентификации, различные траектории поисков себя, агрессивность, чрез-

[737] Липовецкий, Ж. Третья женщина. Незыблемость и потрясение основ женственности [Электронный ресурс] - Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/lipov/03.php -Дата обращения: 11.11.2011.

[738] Маргинальность в современной России [Электронный ресурс] / Е.С. Балабанова [и др.]. - М.: МОНФ, 2000. - Режим доступа: http:// www. philosophy, ru/ library/ margin/ index.html - Дата обращения: 08.11.2011.

мерная амбициозность, неуверенность в завтрашнем дне, навязчивое чувство постоянной борьбы с обществом и/или самим собой.

Подход Дж. Б. Манчини, а также взгляды Р. Парка и Э. Стоунквиста в отношении основных характеристик социальных маргиналов можно применить к исследованию положения транссексуалов и индивидов с нетрадиционной сексуальностью.

Так, в 2009 году, было проведено исследование ситуации трансгендеров в Украине в рамках одноименного проекта общественной организации «Инсайт»[739]. Анализ показал, что трансгендеры, проявляя себя не так, как ожидает общество, часто наталкиваются на непонимание, непринятие и даже агрессию со стороны членов семьи, сверстников, учителей и воспитателей, своих сексуальных партнеров. Пытаясь следовать ожиданиям окружающих, трансгендеры стремятся соответствовать тендерным стереотипам, но внутреннее сопротивление не позволяет им достичь гармонии. Поэтому, трансгендеры часто страдают от низкой самооценки, неуверенности в своей тендерной принадлежности, вплоть до полного неприятия себя.

Трансгендеры своим существованием создают иное определение реальности, в то время как доминантные социальные общности стремятся защитить «свою» реальность от угроз ее уничтожения извне.

Что касается индивидов с нетрадиционной сексуальной ориентацией, то, как отмечает И. С. Куприянова, модели формирования гомосексуальной идентичности показывают, что у гомосексуальных людей возможны сложности в процессе личностного развития, вследствие чего часто формируется девиантное поведение - прием наркотиков, суицидальные действия как бегство от осознания своей гомосексуальности, обусловленное боязнью негативной реакции окружающих на coming out (признание в своей нетрадиционной сексуальной идентичности)[740].

Французский структурализм обозначил новое понимание феномена маргинальности. Так, понятие децентрации Ж. Дерриды исключает сами понятия нормы и отклонения и утверждает идею сосуществования множества не тождественных друг другу, но вполне равноправных инстанций. С исчезновением понятия «центр», сосредотачивающего и символизирующего власть, исчезает и представление о господствующей культуре. Р. Барт маргинальность понимает как стремление к новому через отрицание различных культурных стереотипов и запретов.

[739] Ситуация трансгендеров в Украине. Отчет по исследованию [Текст]. ОО Инсайт, Киев, 2010 г. - 57 с.

[740] Куприянова И.С. Конструирование гендерной нормы в современном российском обществе. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук. [Текст] / И. С. Куприянова. - Саратов, 2004. - 21 с.

Подобные взгляды не могли не сказаться на изменении отношения к грансгендерам и гомосексуалам. Так, к 2010 году Франция стала первой страной в мире, которая исключила из национальной классификации болезней любые проявления тендерной вариативности. В Канаде в конце 2010-начале 2011 г. трансгендерные военнослужащие получили возможность носить ту форму, которая соответствует их тендерной идентичности, и которая может не совпадать с полом, записанным в их документах. Принятый закон гласит, что никто не должен принуждаться к сокрытию, подавлению или отрицанию гендерной идентичности»[741].

Таким образом, рассмотренные нами теории социальной маргинальности в контексте тендерных отношений позволяют сделать вывод, что маргинальность - это не просто «пограничность», переходность какого-либо состояния объекта, но и внутренняя характеристика самого бытия, и в особенности человеческого бытия, разделенного биологическим полом и гендером индивида.

В свете выше обозначенных подходов к сущности социальной маргинальности, гендерную маргинальность можно определить как состояние тендерных общностей, характеризующееся их неопределенным социальным положением и идентичностью и/или нежеланием следовать нормам предписанного тендера и не имеющих возможности включаться в предпочтительные виды деятельности из-за их несоответствия принятым тендерным нормам; как состояние индивидов, находящихся на периферии природного и желаемого тендера.

Классификация тендерных маргинальностей может быть приведена по следующим основаниям. В зависимости от сферы проявления можно выделить биологическую и социокультурную гендерную маргинальность.

Биологическая тендерная маргинальность - стойкое психическое неприятие своего биологического пола (явление трансгендерности); исключение из системы социальных отношений, ссылаясь на несовершенство биологической природы (положение женщин и философские представления об их природе в истории и философии до середины XX века).

Социокультурная тендерная маргинальность, в свою очередь, подразделяется на политическую (отчуждение тендерных групп от участия в политических процессах; экономическую (низкий статус на рынке труда, отчуждение от высоких должностных позиций) и культурно-нормативную - поведение, не соответствующее социокультурным нормам, принятым для того или иного пола.

[741] Комаров А. Речь о правах трансгендеров на пресс-конференции Московского гей-прайда 2011 года [электронный ресурс] / А. Комаров. Режим доступа: http: // annokomarov.livejoumaljcom/77044.html?thread= 211700. Дата обращения: 14.11.2011.

В зависимости от принадлежности к тому или иному полу и типу сексуальной ориентации выделяют маргинальность женщин и маргинальность мужчин с гетеросексуальной и гомосексуальной ориентацией.

Маргинальность женщин - характеристика состояния социального положения женщин с традиционной сексуальной ориентацией в результате их отстранения от участия в общественных отношениях и/или сопровождаемое низким социальным статусом.

Маргинальность мужчин - характеристика состояния социального положения мужчин с традиционной сексуальной ориентацией в результате снижения их социального статуса и вытеснения их из значимых для них сфер общественных отношений (к примеру, «запрет» на проявление эмоций, ограниченное участие в воспитании и образовании детей, межличностных отношениях в семье и среди друзей из-за чрезмерной экономической нагрузки);

Маргинальность индивидов с гомосексуальной ориентацией - характеристика состояния положения индивидов с нетрадиционной сексуальной ориентацией, возникающее в результате их отстранения от участия в значимых для них социальных отношениях, характеризуемое низким социальным статусом.

В зависимости от последствий для развития общества можно выделить маргинальность как вытеснение и маргинальность, способствующую развитию общества.

Как правило, маргинальные тендерные общности обладают низким социальным статусом, ведут образ жизни и исповедует ценности, отличающиеся от общепринятой нормы, нередко образуя свою субкультуру (гей-лесбийскую, транссексуальную, «чайлдфри» и т.д.). В этом случае их поведение обществом маркируется как девиантное, как подрывающее моральные устои общества. Отсюда запрет гей-парадов, однополых браков, усыновления детей однополыми семьями, а также порицание людей, не вступающих в брак по тем или иным причинам, отказывающихся иметь детей и т.п.. Но гендерная маргинальность может способствовать и прогрессу общества через установление партнерских отношений между полами, выражающихся в сотрудничестве, а не дискриминации; улучшению условий жизни людей и развитию науки, что было доказано возникновением и развитием феминистского движения, которое повлияло не только на условия жизни людей, но и привело к интеграции феминистской и тендерной теории в ряд социально-гуманитарных дисциплин, существенно расширив при этом их предметную область исследования.

Необходимо отметить, что отдельно определенный вид тендерной маргинальное™ редко встречается, чаще всего имеет место наложение

нескольких видов друг на друга. Так, в разные эпохи и в разных культурах можно говорить о маргинальности какой-либо тендерной группы в политической, экономической и социокультурной сферах общества, характеризующихся низким социальным статусом с последующей восходящей вертикальной мобильности.

Таким образом, термин «гендерная маргинальность» имеет право на существование в современном научном дискурсе. С его помощью представляется возможность более глубокого анализа происходящих социальных процессов и позволяет по-иному взглянуть на проблему человека не как на абстрактное существо, а как на индивида определенного пола, существующего в четко заданном гендерном пространстве, которое порой размывает границы его идентичности.

Антонова Наталья Викторовна - аспирант кафедры философских наук Челябинской государственной академии культуры и искусств, ассистент кафедры философии и социологии Южно-Уральского государственного университета

Antonova Natalia Viktorovna es alumna deposgrado de la cddedra de Ciencias Filosoficas de la Academia Eslatal de Cultura y Arte de Cheliainsk, Profesora-asistente de la catedra de Filosofia y Sociologia de la Universidad Estatal de los Mantes Urates del Sur

4.10. Философско-антропологический генезис «прагматического человека»: формы жизни, императив согласия и языковой абсолют (Панов Сергей Владимирович, Ивашкин Сергей Николаевич)

4.10. La genesis filosofico-antropologica del "hombre pragmatico": formas de vida, imperative de consenso y absolute linguistico (Panov Serguei Vladirnirovich, Ivashkin Serguei Nikolaevich)

Резюме. Рассмотрен философско-антропологический генезис «прагматического человека» в творчестве Я. Паулайна

Resumen. En el articulo se analiza el genesis antropologico del "hombre pragmatico" en la obra de Paulaine

Речью и множеством предложений становится бытие современного человека, который обесценил все трансцендентальные схемы своего опыта и познания до уровня логико-вербальных стимулов и реакций. В отождествлении условия истинности с пропозициональной прозопопеей - с предложением, которое обусловило заранее гарантии достоверности в соответствии предложения факту, предиката - свойствам предмета, имени - референту, субъекты восприятия, мысли и действия становятся субъектами высказывания в подчинении их бытия языковой форме, поскольку именно в ней предполагается полная и предельная

объективация существующей реальности, желания и поступка исходя из безусловного принятия пропозиционального связывания определяемого и определения. В имплицитном забвении идентификации себя и другого мыслимым и высказываемым содержаниям, которое сопровождает эту объективацию, субъекты речевого действия присваивают себе способность самореализующегося сознания исходя из единственного факта события его внутренней логической формы, которая диктует императив воздержания от суждения об объективных условиях нашего субъективного и совместного опыта[742]. Таким образом позитивная прагматика уже всегда вписывает архитектонический разум в саму сферу употребления языка, который превращается в принцип, средство и цель регуляции человеческого отношения к себе, другому и миру как такового: сам речевой акт порождает эффект этико-прагматической апперцепции, связывающей воспринимаемое и мыслимое воедино вне возможности заранее программировать это единство, в испытании события, которое приносит наслаждение происшедшим и происходящим в языковой форме произведенного взаимопонимания и взаимодействия[743]. Языковая форма сосуществования отсылает к прагматике душевной организации ребенка, который заставляет говорить видимый мир с целью получения от него предвосхищаемого ответа, становясь к реальности этого мира безразличным, поскольку речевое действие в производстве органической эрзац-реакции и потребительского акта исходно снимает тревогу, связанную с разрывом между его способностью восприятия и возможностями его двигательного аппарата. Человеческий разум освобождается от этого примитивного анимизма, разодушевляя мир в порождении виртуальной знаковой реальности вещей и действий по модели предикативной связи, которая сводит объективные условия бытия к независимому от описывающего их языка конструкту . Иллюзия независимого смыслового конструкта реальности дает возможность мыслить вещи в их отсутствии, что высвобождает разум как сферу сознания, порождающего и реальность, и способ ее восприятия в образе теоретико-прагматической прозопопеи, в производстве речи и речевого взаимоотношения. Такая теоретико-прагматическая прозопопея как условие истинности задает познавательные параметры опыта в вербальной объективации чувственной данности вещей, желаний и действий, обусловившей их познаваемость и достоверность действительности себя, других и мира. Так формиру-

[42] Poulain J. La sensibilisation de la raison dans Г anthropologic pragmatique//Critique de la raisonphenomenologique. P.,Cerf, 1991.-P. 194.
[743] Ibid. - P. 194.
[744] Ibid. - P. 195.

ется «практический разум» как регулятивная апперцепция общих потребностей в вытеснении прозопопеи анимистского желания.

Введение фигуративных ритуалов идолопоклонничества позволило отклонить импульс антропофагии в сценографию охоты и потребления абсолютного тела - священного животного в подражании его жертвоприношению, которое отныне стало условием взаимодействия и удовлетворения потребностей[745]. Изображение предвосхищаемой жертвы сакрального животного позволило человеческому племени ориентировать совместное поведение к объекту общей потребности, внешнему к социальной группе[746]. Запрет на инцест и императив экзогамии ввели тотемистское регулирование в сферу родственных отношений и воспроизводства рода, поскольку все члены племени объединились в представлении абсолютного тела потребления - тотема, узаконившего канализацию агрессии вовне данного племени. Религия суверенных богов канализирует агрессию, поскольку слово суверена обеспечивало доступ всех к безусловному условию взаимодействия и потребления, так как оно непосредственно воплощало внеположную волю, управляющую событийным рядом этого мира. Принятие на себя роли другого в образе животного, тотема или суверенного бога гарантировало необходимую форму разрядки инстинкта, канализируя его посредством представления исходя из единственного факта мыслительного и речевого события, которое уже заранее предоставляло желаемый результат в отсрочке реального удовлетворения потребностей[747]. Идентификация условия истинности с онтотеологическим представлением Бога слова в монотеизме давало возможность человеку признать себя и собственное бытие в подчинении абсолютному действию трансцендентного слова божественного Третьего, без которого становится невозможны акты восприятия, мышления и поступка. Прагматическая идентификация истинности с творящим словом и" языком определила форму производства жизни в обещании предмета абсолютного потребления - бессмертия как цели и принципа жизнетворения. Отсюда - отказ от идолопоклонничества, запрет на изображение Бога слова и запрет на произнесение Его имени, что обусловило невозможность превращения человека в объект собственной трансформации, поскольку он признает себя сотворенным по образу и подобию Третьего[748].

[745] Poulain J. La sensibilisation de la raison dans Г anthropologic pragmatique//Critique de la raisonphenomenologique. P., Cerf, 1991. - P . 195-196.
[746] Ibid.-P. 196.
[747] Ibid.
[748] Ibid.

Современная прагматическая эпоха определяется высвобождением человека от регулирующей власти религиозных метапредставлений во всеобщем экспериментировании, в котором человек выступает и субъектом, и объектом собственного преобразования и преобразования мира в зависимости от его потребностей[749]. Условием прагматической трансформации человека явилась инстанция парапсихологического согласия с самим собой и другим, выразившейся в вербальной прозопопее опыта. Однако само понимание этого условия постоянно ставится под вопрос в исходном прагматическом сомнении, поэтому прагматическая цель в познавательной, рефлексивной, мотивационной, деятельностной сферах никогда не может быть осуществлена вследствие утраты способности суждения об объективных условиях индивидуального и совместного бытия: языковое сознание становится одним из воплощений гегелевского самосознания как безусловной необходимости разума в чистом концепте, для априорного бытия которого любой человек предстанет только небытием частности[750]. Прагматическое сознание превращает структуру согласия в самоцель, определяя условия порождения верований, интенций и желаний на основе метапродуцирования консенсуса, который отныне не является продуктом интуиции, позволявшей непосредственно идентифицировать вербальное представление и содержание перцептивного акта[751].

Языковой консенсус прагматического сознания воплощается в инстанцию трансцендентальной истины, виртуализуя само условие истинности в логической форме предложения как выражения мысли, которая заключала возможность мыслимой ею ситуации (тезис Витгенштейна). В языковом консенсуальном производстве сосуществования уже заложено теоретическое движение объективации действий и положения вещей, вписывающее объективный состав во все восприятия, мысли и поступки, отличный от самоданной фактичности истины-соответствия: пропозициональная прозопопея узаконивает смысловую связь определяемого и определения, лишая нас возможности судить об объективных условиях их порождения и мыслимости, диктуя тождество правил понимания предложения и правил его производства[752].

Каков диагноз философской антропологии, которая определяет условия бытия, сосуществования и самопознания человека в так называемой современности? Поскольку трансцендентальные условия само-

Poulain J. La sensibilisation de la raison dans Г anthropologic pragmatique//Critique de la raisonphenomenologique. P., Cerf, 1991. - P . 196.

[750] Ibid.-P. 197.

[751] Ibid. - P . 198.

определения воли в форме морального закона, либо в формах посгонтологических революционных императивов согласия и соучастия обесценились, условие истинности восприятия, мышления и действия неотчуждаемо вписывается во внутреннюю форму логического контекста как чистое событие языкового абсолюта, гарантирующего отныне безусловную связь мыслимого и воспринимаемого, водимого и осуществимого на основе непосредственной идентификации истины пропозициональной прозопопее, которая узаконивает связь определяемого и определения, признака и предиката, суждения и факта исходя из единственного события произнесения предложения. Прагматико-языковая идентификация слышимого и произносимого заранее нейтрализует любое отношение к объективной реальности, виртуализуя до предела условия нашего согласия с самими собой, другими и миром. Эта виртуализация осуществляет забвение и вытеснение суждения об объективности, трансформируя форму согласия в метапсихологическое отношение, в онтологическое отождествление человеческого бытия языку как единственной бытийной мере, определяющей сам принцип порождения суждений[753] в их незаменимом соответствии внутренней форме логического контекста, которая уже содержит возможность мыслимой ею ситуации. Отсюда прагматический разум обнаруживает способ согласия с самим собой в сознании истины бытия, т.е. сознании абсолютного соответствия объективированных результатов восприятия, действия и удовлетворения желаний предвосхищенной цели[754].

Языковой абсолют согласия в прагматико-речевом содействии заранее предвосхищает чувственное, двигательное и мотивационное удовлетворение человека и сообщества в сообразности восприятия, движения и мотива виртуальному условию реальности: речь становится единственным местом всеобщего взаимного экспериментирования, которое гарантирует максимизацию вознаграждения ценой минимизации усилий. Самопризнание человека в виртуальном согласии данности, действия или желания языковой форме, интериоризованная мера взаимопризнания как внутренний закон события собеседников и динамический закон действительной регуляции взаимодействия субъектов высказывания в сфере мысли, поступка и желания[755] нейтрализуют структуру как социально- политической и правовой институализации, так и внутренней психической жизни субъекта, так как чистая форма языкового согласия с самим собой и другим лишает субъекта познава-

[753] Poulain J. La sensibilisation de la raison dans Г anthropologic pragmatique/'Critique de la raison phenomenologique. P., Cerf, 1991. - P. 193.
[754] Ibid.
[755] Ibid.-P. 191.

тельной ориентации, двигательной регуляции и мотивационного выражения в редукции объективности к стерильному опыту согласия[756].

Панов Сергей Владимирович - кандидат философских наук, доцент Федерального института развили образования (Москва)
Ивашкин Сергей Николаевич - кандидат культурологии

Panov Serguei Vladimirovich es Doctor en Ciencias Filosoficas (PH. D.), Docente del Institute Federal del Desarrollo de la Educacidn.
Ivashkin Serguei Nikolaevich, Doctor en Culturologia (PH. D.) (Moscu).

4.11. **Проблемы дискурса о личности и правлении Николая П: критика и апологетика** (Апрелева Виктория Александровна)

4.11. **Problemas del discurso sobre la persona y el gobierno de Nicolas П: critica y apologetica** (Apreleva Victoria Alexandrovna)

Резюме. Предлагается сравнительный анализ критического и апологетического дискурса о личности и правлении Николая П. Для сравнения критической и апологетической позиций, используется типология политических ориентации Г. Алмонда и С. Верба, а для подтверждения апологетический позиции используются материалы личных архивов военных русских эмигрантов во Франции, работа с которыми осуществлялась в рамках проекта «Военная русская эмиграция во Франции» под руководством FMSH (Париж).

Resumen. La autora ofrece un analisis comparativo del discurso critico y apologetico sobre la persona y el gobiemo de Nicolas II. Para la position critica se utiliza la tipologia de las orientaciones politicas de G. Almond y S. Verb y para la confirmation de la posicion apologetica se usan materiales de los archives personales de los emigrantes militares rusos. El trabajo se realizaba en lo limites del proyecto "La emigraci6n militar rusa en Francia" bajo la direction de FMSH (Paris).

В последнее время в государственном строительстве России наметилась четкая тенденция к повороту от конформизма к национальным истокам. В связи с этим, важное значение приобретает изучение проблем российского самодержавия как самобытного и по-своему уникального явления. Многочисленные исследования по истории российской монархии стремятся обосновать причины ее обреченности в России, и, якобы, готовности принять принципиально другую форму государственной власти. Но так ли это? И какова роль в этом процессе самого Николая Александровича Романова, вступившего на российский престол по закону о престолонаследии в начале 90-х гг. XIX века с ясной программой действий и желанием способствовать процветанию своего

[6] Poulain J. La sensibilisation de la raison dans ranthropologie pragmatique//Critique de la raison phenomenologique. P., Cerf, 1991. - P . 193.

государства и впоследствии передачи царской власти своему наследнику? Историки, философы, политологи считают, что ответить на эти вопросы крайне важно, так как личность и характер власти Государя императора имели колоссальную роль в особенностях становления монархии в России начала XX века, накладывая заметный отпечаток на различные стороны общественной и политической деятельности.

Как строить дискурс о личности и правлении Николая II? Какими словами, красками рисовать портрет последнего императора России? Однозначно ответить на эти вопросы невозможно. Одномерные подходы, схематизм, так долго определявшие понимание прошлого, не могут адекватно отразить сложное и противоречивое время монархической России.

В целом, содержание нахлынувших публикаций отражает существование двух тенденций в современной историофафии относительно личности Николая Второго. Первая - резко **критическая,** вторая - апологетическая, возводящая последнего российского Императора в ранг выдающегося государственного деятеля, преданного своим окружением, принесшего поверженной России искупительную жертву вместе со своей семьей.

Задача исследования - сравнительный анализ критического и апологетического дискурса о личности и правлении Николая II, осознание значимости Царской власти в различных кругах общества XX века. Историческое исследование, дополненное философским и филологическим дискурсом, таким образом, расширяет рамки, становясь комплексным и многоплановым. Осмысление характера царской власти и личности самого Николая II посредством обращения к анализу дискурса возможно хотя бы потому, что в силу своей утонченной двусмысленности письмо раскрывает и то, какой монархическая власть является на самом деле, и то, какой она хотела бы выглядеть, что составляет предмет социальной феноменологии»[757].

Для сравнения критической и апологетической позиций, используем типологию политических ориентации Г. Алмонда и С. Верба, которая признается большинством западных и отечественных политологов. В соответствии с нею, рассмотрим:

1) познавательные ориентации (cognitive orientations) критиков и апологетов, которые фиксируют уровень и само наличие знаний об императоре и его правлении, о проводимых им реформах; победах и поражениях;

[757] Барт Ролан. Нулевая степень письма. / Р. Барт: Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Перс фр. Г.К. Косикова. - М; Издательская группа «Прогресс». 2000. - 536 с.

2) эмоциональные ориентации (affective orientations), обозначающие чувства и интерес, испытываемые по отношению к Николаю II;

3) оценочные ориентации (evaluational orientations), выражающие мнения или суждения, т. е. оценку личности Николая П и его правления.

Безусловно, эти ориентации абстрактны и символичны.

Познавательные ориентации

С уничижительно-критической позиции был создан целый корпус книг в России и Америке в 60-70 гг. XX века. Главная цель таких книг - развенчание Императора Николая II, как человека и государственного деятеля, резкая критика его духовного и физического образа. Кто субъекты критического подхода? Социал-демократы, советские историки, общественные деятели большевистского режима. Чем объяснялись обвинения, резкая критика в адрес Царя и его правления? Стремлением во что бы то ни стало оправдать победу Октябрьского переворота, большевистский режим и советскую власть. Критическая позиция характерна и для большинства советских и постсоветских работ по истории российской монархии.

Особенностями аргументации в критических работах является выхватывание из разных текстов информации, выгодной для подтверждения их точки зрения, пренебрежение фактами, которые противоречили их теориям и гипотезам. Страницы многих цитат и ссылки на очевидцев событий не обозначены точно, иногда приводимые цитаты вовсе не существуют, а иногда их содержание буквальным образом подделано. Здесь выражена острая неприязнь к Романовым, стремление изобразить их личность и деятельность в карикатурном виде. Так, книга М.К. Касвинова повествует о жизни и деяниях царя и его ближайшего окружения, о «бесславном конце Николая «Кровавого»[758].

Апологетическая тенденция характерна для русской монархической эмиграции. В эмигрантских архивах сохранились воспоминания о последнем императоре России тех, кто находился с ним рядом, общался, был свидетелем его решений или сомнений. Это бывшие министры, военные, подчиненные царя, его ближайшее окружение. На какой почве формировались апологетические установки? После победы большевиков многие дворяне, офицеры, образованная элита оказались на чужбине, став эмигрантами и образовав Зарубежную Россию. Тяжелой, полной лишений, оказалась жизнь эмиграции на чужбине. Генерал С. Позднышев вспоминал: «Сброшенные революцией с весов национальной истории, мы превратились, в подавляющей массе, в чернорабочих, ради куска хлеба. Тоска по родине сушила сердце, пока не зарубцева-

Касвинов М. Двадцать три ступени вниз. - М.-Л., 1979.

лась рана. Далекая, недоступная - она снилась нам во сне и на яву, как самая прекрасная, чудесная, одухотворенная страна...»[759]. Русские эмигранты искали поддержки и помощи, чтобы выживать и сохранять потенциал личности и сознания. Практически все эмигранты, даже те из них, кто до эмиграции вовсе не был склонен к каким-либо национально-культурным пристрастиям, - становились носителями и проповедниками благоденствия и становления дореволюционной России, абсолютизация и эстетизация которой были порождены самой эмиграцией и усиливавшейся ностальгией по родине...

Монархизм стал доминирующим мировоззрением в эмигрантской среде. Именно монархия понималась как тот идеальный государственный строй - освященный веками героизма, овеянный народными молитвами, религиозно - утвержденный и национально-определившийся - строй, в котором возросла Россия, выковалась ее военная и экономическая мощь и была взлелеяна культура всемирного масштаба.

Заглядывая в историческое прошлое России, А. Ефремов (называющий себя в эмигрантском издании «Союз дворян» «верноподданный») выразил важную мысль эмигрантов о сущности монархии: Царь - это воплощенное единство и сила России, которая стояла и процветала именно тем, что народ русский не отделял себя от своего Государя. Верховная Власть Царя коренится не только в гражданском долге подданных - в самом чувстве народа она переживается как начало священное. Главная мысль Ефремова - монархическая власть в истории России всегда играла роль политического фактора, противостоящего анархии и деспотизму[760].

Эмигранты верили, что сущность монаршего служения Николая II почти мистического свойства и обычным практическим умом трудно постижима - «для этого нужно поколениями вскормленное особое монархическое сознание»[761]. Монархия понималась как Божьей милостью отражение небесного милосердия, как явление трансцендентальное, как сила высшего порядка. А Государь император - жалующий, милующий, прощающий, но требующий исполнения гражданского долга - являл собою в сознании русских эмигрантов высшую справедливость не земного источника, объединительное начало российской монархии.

[759] Позднышсв С, генерал. Немеркнущий свет. / С.Д. Позднышев: Сан Пауло (Бразилия), типография И.П. Остренского, июнь 1949 года // Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

[160] Ефремов А. Светлой памяти Государя императора Николая Александровича. Верноподданый. Союз Дворян. К» 2. 1954 г. - Париж.// Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

[761] О.В. фон Клемм. Царская Россия. Несколько мыслей и воспоминаний. Союз Дворян. № XII1961 г. - Париж. // Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

Мировоззрение русских эмигрантов во Франции формировалось вокруг образа Государя Императора Николая Александровича как главной ценности личности каждого. Ярким призывом к соотечественникам представляется речь, произнесенная в 60-е гг. XX века в Лозанне на Собрании памяти Николая II, поэтом и философом Орестом Васильевичем фон Клеммом - на тему «Царская Россия. Несколько мыслей и воспоминаний»: «...Мы - осколки рухнувшего строя, но наша задача - немаловажная: нам надлежит сохранить неискаженными истинные черты России и передать их, запечатленными, последующим поколениям. Для этого мы сами должны, мысленно обращаясь к родине, непрестанно очищать в себе сохраненный нами образ, наново этот образ продумывать, благоговейно его проверять и переоценивать, пропитываясь исходящим от родного прошлого духовным сиянием»[762]. В этих словах русского эмигранта, по сути, была сформулирована главная духовная задача целого поколения: сохранить образ императора в его величии и чистоте и передать красоту этого облика последующим поколениям.

Философская трактовка понятия образа включает в себя следующее видение. Образ необходимо и неизбежно предполагает объективно реальность того, что отображается. Образ выражает идеальный характер наших знаний, их объективную детерминированность. В самом широком смысле образ можно определить как совокупность характеристик, отраженных в сознании людей. Образ - это знак, содержащий тот или иной смысл, который задается, прежде всего, субъектом власти, в данном случае - Николаем П. Чтобы осветить черты образа Николая П, эмигранты обращаются к следующим темам: 1.Черты царской личности, особая религиозность, глубокая нравственность Николая П. 2.Коронация, идеология, сакральные и светские церемонии. 3.Посещение Пажеского корпуса, встречи с русской армией и флотом. 4. Благосостояние России и успехи реформирования. 5 Уверенные победы русской армии в 1916-1917 гг. 6. Достойное поведение и благотворительность Николая II и его семьи в событиях Первой мировой войны. 7. Трагедия отречения Николая П от престола. 8. Разоблачение обвинений Николая П. 9. Осмысление причин крушения монархии, или ответ на вопрос: «Кто виноват?» 10. Расследование убийства царской семьи.

Особенностями аргументации в апологетических работах является апеллирование к мнениям, представлениям, оценками и выводам русских эмигрантов, которые лично знали Царя и были сохранены в материалах архивов русской эмиграции.

[6] О. В. фон Клемм. Царская Россия. Несколько мыслей и воспоминаний. Союз Дворян. № XII1961 г. - Париж. // Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

Ключевые характеристики личности Николая Второго

В критическом дискурсе дается уничтожающее описание внешности Николая Второго. Так, сто двадцать страниц своей книги посвящает Касвинов личности царя, издеваясь даже над его наружностью: «Он был плотного сложения, с несколько непропорционально развитой верхней частью фигуры. Полная шея предавала ему вид некоторой неповоротливости. Глаза, обычно непроницаемого выражения...Царь некрасив, цвет бороды и усов желто-табачный, крестьянский, нос толстый, глаза каменные...Одутловатое, красное, с напухшими, воспаленными веками лицо... Застылый, желтый, как у затравленного волка взгляд»[763]. Следовательно, в критической точке зрения Николай рисуется с некой «личиной» - это будто «нарост», «скорлупа», маска, окаменевшая и пустая изнутри.

В эмигрантском дискурсе описывается не столько внешность Царя, сколько его лицо, глаза. Весь облик царя воспринимался как «радостное, светлое видение», «его глаза выразительные, лучистые», «улыбка у Царя была мягкая, стеснительная, слегка грустная»[764]. Н.Д. Семенов-Тянь-Шанский описывал Николая II: «Государь говорил всегда хорошо и просто, его лучезарные, серо-голубые глаза светились отеческой любовью. Глаза у Государя были поразительные; они как-то проникали в душу, и мне казалось совершенно невозможным, чтобы кто-либо, видевший эти чудные глаза, мог солгать или просто утаить правду...»[765]. Полагая, что глаза - зеркало души, эмигрантские воспоминания обращаются к иконическому образу последнего Царя - мученика. Любое лицо герменевтично: оно множественно, ибо собирается из совокупности своих мгновенных изменений и толкований. Но у Николая в апологетическом дискурсе скорее показан Лик - это как бы световое бытие лица, в котором уже были хорошо видны и читались всеми - признаки перехода в пространство святости.

Черты личности так же резко расходятся в характеристиках «оппонентов».

В трудах критиков фигурируют такие выражения о царе, как: «слабый, ничтожный и безвольный человек.», которому свойственны мягкий, спокойный нрав, инфантильность, нерешительность, мнитель-

[763] Касвинов М. Двадцать три ступени вниз. - М.-Л., 1979.

[764] Пагануцци П. Правда об убийстве Царской семьи. Историко-критический очерк. Св.-Троицкий монастырь Джорданвилль. N. Y. 1981. // Архив протодиакона Германа Иванова-Тринадцатого. - Лион. - С. 45-50; Позднышев С, генерал. Немеркнущий свет. / С.Д. Позднышев: Сан Пауло (Бразилия), типография И.П. Остренского, июнь 1949 года// Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

[765] Семенов-Тянь-Шанский Н.Д Мои воспоминания/ Н.Д. Семенов-Тянь-Шанский: Союз дворян. № VI за 1954 г. Париж. / Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

ность, растерянность, абсолютная беспомощность, фатализм. Так, историк Т.А. Репина писала: «Николай II предчувствовал близкий конец своего правления, ...ведь он был страшно растерян, когда узнал о смертельной болезни отца и своем быстром вступлении на престол. Растерянность Николая продолжалась довольно долго: на протяжении первых лет правления без советников он был абсолютно беспомощен... Последний год жизни Николай II и его семьи - это очередной этап их обреченности...»[766]. Здесь много раз повторяется определение «растерянность», ставшее ключевым в критической позиции.

В целом, в работах российских историков 2006-2009 гг. подчеркивается тема обреченности личности Николая II (Т.А. Репина, СВ. Осипов): на Николая II возлагают главную ответственность за крушение монархии и России; его обвиняют в неспособности понять потребности страны и осуществить необходимые преобразования для предотвращения революции. Согласно этим представлениям, в кризисный, трагический момент русской истории на престоле оказался недееспособный правитель, человек небольшого ума, слабой воли, подверженный реакционным влияниям[767].

Итак, в критической литературе ключевыми характеристиками личности Николая II являются: Царь - слабый, ничтожный и безвольный человек, которому свойственен мягкий, спокойный нрав, инфантильность, нерешительность, мнительность, растерянность, абсолютная беспомощность, фатализм.

В апологетической литературе даются сакральные характеристики личности Николая II. Во-первых, отмечается религиозность, подлинная и глубокая вера в Бога - как главное свойство духовного облика Государя, причем, часто подчеркивается, что «это не было внешнее благочестие, обязательное для русского православного Царя. Нет, «этим» Он никогда не «играл», а верил всей душой и всем сердцем»[768]. Генерал Позднышев размышлял о том, что переживал Государь в напряженные дни, когда на Россию надвигалась угроза мировой войны: «Судьба поставила Государя во главе огромной Империи. На свое служение он смотрел, прежде всего, с религиозной точки зрения, как истинный сын Православной Церкви. До высоты и глубины этой

Репина Т.А. Николай II - обреченность личности. / Т.А. Репина: История российской монархии: мнения и оценки. Нестор. - СПб, 2000. - С. 147-150.

767 Аврех А.А. Царизм накануне свержения. - *М.,* 1989; Дякин В.С. Русская буржуазия и царизм в годы Первой мировой войны (1914-1917). - Л., 1967; Соловьев Ю.Б. Самодержавие и дворянство в 1902-1907 гг. - Л., 1981; Сенявский АС. Диалектика реформизма и революционности: проблема выбора пути России в конце ХГХ-начале ХХ века.

768 Тихменев Н., генерал/ Н. Тихменев: Союз дворян. № 7-8. 1963 год. - Париж. // Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

мистики - нам не подняться и не понять ее величайшего значения. Не по внешней только форме, но по духу - он был Помазанник Божий...»[769].

Во-вторых, яркой чертой личности Николая Второго эмигранты называют готовность стать искупительной жертвой во имя любви к России. Часто в их воспоминаниях приводятся слова Императора, которые он говорил: «Нет такой жертвы, которую *Я* не принес бы для блага России». И еще: «Если России нужна искупительная жертва, *Я* буду этой жертвой». Генерал Тихменев, комментируя эти слова, замечал: «И Он, Царь, доказал это на деле и подвигом беззлобного отречения, и Своими страданиями, и Своей мученической смертью. Что можно прибавить к этому?.. Все слова были бы излишни». Следовательно, подвиг самопожертвования Царя осознавался как его служение России, его крестный путь, жертва великой любви[770]. Описания императора генералами Ставки подтверждают представления о нем, как о Царе - мученике. Так, вспоминая 8-е Марта 1917 года, трагический день прощания Государя с чинами Ставки после отречения, генерал Николай Тихменев подчеркивал: «Это был страдающий человек. Но, раньше всего и больше всего и прежде всего, - это был полный царственного величия Император Всероссийский. Ибо не за себя страдал Он тогда, а за нас и через нас, за армию и Россию. Быть может, единственный Он видел, на краю, какой гибели стояла тогда Россия... Он не рисовался. Поза, игра, рисовка - ему были несвойственны. Душа его была обнажена; она горела, как чистая свеча в полутемном вечернем храме, возбуждая и умиляя душу. В его словах к нам звучала нежнейшая любовь к Родине, всепоглощающая, жертвенная до самозабвения, до готовности все отдать за нее, даже самую жизнь...Надо было все пережить, пройти через все испытания: через стыд, позор, глумление, насмешки, издевательства и заключение. Надо было без ропота, терпеливо подниматься на ту вершину мученичества, на которой жутко чернел голгофский крест... »[771]

[769] Позднышев С, генерал. Немеркнущий свет. / С.Д. Позднышев: Сан Пауло (Бразилия), типография И.П. Остренского, июнь 1949 года// Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

[770] Тихменев Н., генерал./ Н. Тихменев: Союз дворян. № 7-8. 1963 год. - Париж. // Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

[771] Позднышев С, генерал. Немеркнущий свет. / С.Д. Позднышев: Сан Пауло (Бразилия), типография И.П. Остренского, июнь 1949 года// Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

В-третьих, по мнению апологетов, Николай Второй обладал «волей упорной и не ломающейся»[772]. Как писал Тихменев, «Служение России требовало решений. И столь сложное, трагическое событие, как отречение от престола Государя Императора, будучи волей Божией, было также «следствием Его решения»[773].

Согласно представлениям русских эмигрантов, которые выразили Н. Тихменев, О. Клемм и И.И. Тхоржевский, - чувство долга и справедливости, государственная воля, колоссальная терпимость и милосердие, следование закону и любовь к своему народу - являлись определяющими личность Николая II характеристиками. Этими качествами Монарха, согласно апологетической точке зрения, обусловливается верность его служения самой нации, признающей Его нравственный идеал за высший принцип.

Характеристика правления Николая Второго

В работах российских историков 2005-2009 годов звучат обвинения Николая: в падении авторитета царя, которое привело к потере государством мощного нравственного основания; в том, что «Ходынка», Кровавое воскресенье, русско-японская война и революция 1905—1907 гг. оставили глубокий след в сознании крестьян. При этом подчеркивается, что не было шансов на сохранение у монархии, которую возглавлял Николай II, что именно личность императора сыграла огромную, поистине фатальную роль в крушении монархии в России.

Среди главных недостатков Николая Второго как политика в критической позиции называется отсутствие собственной четкой программы действий, нерешительность и непоследовательность во время событий первой русской революции[774]. СВ. Ямщиков в работе «Российская монархия и народ в начале XX века» повторяет традиционные для критической позиции обвинения: в якобы тяжелых поражениях русской армии, в экономической разрухе в тылу, в недовольстве солдатских масс командованием и верховной властью[775].

Мнение большинства постсоветских историков выразил в своем исследовании, профессор истории Э.А. Ерзин: «На отечественном пространстве в режиме иноземного, татаро-монгольского ига... установилось единоличие (персонификация) высшей политической власти -

Тихменев Н., генерал./ Н. Тихменев: Союз дворян. № 7-8. 1963 год. - Париж. // Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

[773] Там же.

[774] Осипов СВ. Император Николай II: трагедия личности как часть трагедии народа / СВ. Осипов: История российской монархии: мнения и оценки. Нестор. - СПб., 2000. - С. 150-152.

[775] Ямщиков С. В.Российская монархия и народ в начале XX века / СВ. Ямщиков: История российской монархии: мнения и оценки. Нестор. - СПб., 2000. - С. 133-135.

авторитаризм, даже суперавторитаризм:властный произвол одного человека - самодержца, монарха, его самовластие...Сомнительной, иллюзорной, почти музейной оказалась прочность российского помпезного трона. А на монархически-полицейско-крепостнической арене России происходил маскарад... Культ монарха как олицетворения восточного деспотизма быш основным в стране, все подстраивалось под царствующего монарха...»[776].

Такими выводами полна отечественная историческая литература последних лет. При этом, ключевыми выражениями правления Николая II называются: авторитаризм и произвол власти, полицейско-крепостническое государство, властность помпезного строя, экономическая разруха, поражения в Первой мировой войне, нравственное разложение населения.

Напротив, *в апологетической литературе* Николай Второй предстает как умный и проницательный монарх, который принимал часто единственно верные для исторического момента государственные решения. Эмигрантский философ О.В. фон Клемм именует Николая II «Кормчий государства» и подчеркивает государственный ум - как отличительное свойство Николая II: «Все люди, имевшие с Николаем Александровичем непосредственные взаимодействия, утверждают, что он был человеком, легко схватывавшим самую сложную сущность вопроса. Его исключительная память, как свидетельствуют очевидцы, помогала ему в этом[777].

Генерал Н. Тихменев аргументирует: «В чем проявился государственный ум Государя Императора? В области внешней политики; втонком понимании своеобразия исторического русского уклада, взаимодействия двух исторических сил - Царя православного и Народа, в понимании неприемлемости парламентарных форм управления в России, поскольку русский народ не готов к миссии управления Государством. Прогрессивны идеи Николая II: Земельная реформа, широкое развитие переселенческого движения, развитие деятельности Крестьянского Банка; прогресс народного просвещения и народного достатка - все это заслуга Императора»[778].

[776] Ерзин Э.А. Дом на песке (Некоторые идейные и духовно-политические аспекты монархического правления в России) / Э.А. Ерзин: История российской монархии: мнения и оценки. Нестор. - СПб., 2000. - С. 169-171.

[777] Осипов С.В. Император Николай П: трагедия личности как часть трагедии народа / С.В. Осипов: История российской монархии: мнения и оценки. Нестор. - СПб., 2000. - С. 150-152.

[778] Тихменев Н., генерал./ Н. Тихменев: Союз дворян. № 7-8. 1963 год. - Париж. // Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

Генерал-лейтенант Лохвицкий, говоря о вступлении Государя в командование Русской армией в 1915 году, отметил: «Государь, давший столько доказательств тому, насколько Он любил, знал и понимал Армию, именно в эти тяжелые минуты вступил в Верховное Главнокомандование. И случилось почти чудо. Отступление остановилось...»[779].

В целом, в апологетической литературе высказывается дружное мнение о том, что при Государе Николае II Россия приобретала своё экономическое благосостояние и верными и твердыми шагами шла к полному расцвету, и что Реформы Его можно назвать «великими и равными Царя Освободителя».

Так, рассматривая состояние России перед Революциями 1917 года, А. Ефремов резюмирует: «Не надо быть пророком, чтобы предвидеть, до какой бы высоты дошла Россия, если бы не было этого гнусного бунта. Война была бы закончена в 1917 году полной нашей победой; многочисленные крестьяне - собственники - стали бы верным и твердым оплотом ТРОНА; за 35 лет развилась бы промышленность и индустрия во всех отраслях, но без истребления многих миллионов лучших людей... в тюрьмах и лагерях, и преждевременной смерти от голода и болезней. Не было бы революции - не было бы Второй мировой войны и даже самого Гитлера»[780].

Один из известных эмигрантских историков царствования Николая Александровича И.И. Тхоржевский, сказал о правлении последнего русского Государя: «По размаху и ценности всего, что Государь сделал (во внутреннем управлении Россией), Его царствование не только одно из самых значительных в Русской Истории, но и одно из наиболее реформаторских. Все дело в том, что исторически, после ЦАРЯ-ОСВОБОДИТЕЛЯ и ЦАРЯ-МИРОТВОРЦА, России нужен был ЦАРЬ-УСТРОИТЕЛЬ»[781].

Если выявить ключевые словосочетания в апологетической литературе, то к ним можно отнести: Благосостояние России, социально-экономические предпосылки к полному расцвету, Великие реформы, обеспеченность фронта, победа в Первой мировой войне бесспорна. Николай II именуется «Кормчий государства», «Царь-Устроитель».

[779] Пагануцци П. Правда об убийстве Царской семьи. Историко-критический очерк. Св.-Троицкий монастырь. Джорданвилль. N.Y. 1981. // Архив протодиакона Германа Иванова-Тринадцатого. - Лион. - С. 45-50.

[780] Ефремов А. Светлой памяти Государя императора Николая Александровича. Верноподданый. Союз Дворян. № 2. 1954 г. - Париж.// Архив Николая фон Бурмейсгера, Лион-Гренобль.

[781] О.В. фон Клемм. Царская Россия. Несколько мыслей и воспоминаний. Союз Дворян. № XII1961 г. - Париж. //Архив Николая фон Бурмейсгера, Лион-Гренобль.

Эмоциональные ориентации

Дня всей **критической литературы** характерны такие эмоциональные ориентации, как острая неприязнь к Романовым, стремление изобразить их личность и деятельность в карикатурном виде. При описании настроения народа, солдат, общественных деятелей, используются такие выражения, как «вступление в командование всей Армией Императора Николая II было встречено с недоверием и унынием». Авторы прибегают к циничным и вульгарным выражениям, пишут резко, оскорбительно в адрес Царя и его окружения, не скупятся на издевку и сарказм[782].

Напротив, **апологетические воспоминания** о личности Николая II военных - генералов, офицеров, пажей, - которые непосредственно видели и общались с Царем, написаны с огромным душевным волнением и восхищением. Часто встречаются такие фразы, как «высшее счастье», «чувство восторга и обожания», «личная любовь к несравненному Императору», «преображение чувств», «готовность к совершению подвига». Например, в сборниках «Союз Пажей», выходивших небольшим тиражом в странах Европы, США, приводятся воспоминания об Императоре, посещавшем Пажеский корпус до Первой мировой войны. Н. Попов пишет: «Эта последняя милость Государя к нам, милость, которой никакие корпуса, никакой полк еще не удостаивались, милость, подтвердившая всем, что Пажеский корпус был, есть и будет всегда ближе других к Государю, была высшим пунктом нашего счастья. Это была действительно награда за нашу любовь к Царю, за готовность нашу всем пожертвовать ради Него»[783]. Н.Д. Семенов-Тянь-Шанский вспоминал: «У нас всех было чувство готовности пожертвовать всем с радостью для обожаемого Царя... Неописуемым чувством восторга и обожания к нашему державному вождю были переполнены наши сердца, что-то подкатывалось к горлу...В обращении Государя было так много ласковой простоты, что обаяние монарха переходило в чувство личной любви к нашему несравненному Государю...»[784]. В докладе генерала С.Д. Позднышева есть важные строки о Николае П: «Когда потом я посмотрел на моих офицеров, я увидел на глазах сверкающие слезы. Тут было все: восторг, умиление, радость и готовность

[782] Ерзин Э.А. Дом на песке (Некоторые идейные и духовно-политические аспекты монархического правления в России)/ Э.А. Ерзин: История российской монархии: мнения и оценки. Нестор. - СПб., 2000. - С. 169-171; Касвинов М. Двадцать три ступени вниз. -М.-Л., 1979.

[783] Попов Н. Из Сборника «Союз Пажей» № 7, 1906-1907 г. // Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

[784] Семенов-Тякь-Шанский Н.Д. Мои воспоминания. / Н.Д. Семенов-Тянь-Шанский: Союз дворян. *N°* VI за 1954 г. Париж. / Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

совершить какой-то большой, исключительный подвиг для Него и за Него, Царя России. Было в это время какое-то преображение чувств. С горячей жалостью мы смотрели на усталое, бледное лицо Государя с темными кругами у глаз.. .Наш долг мы выполнили честно.. .»[785].

Тема вины - одна из центральных в эмшрантском повествовании. Так, отметая все традиционные для критической позиции обвинения против Царя Николая Второго, автор заметки «Светлой памяти Государя императора Николая Александровича» А. Ефремов поставил самый важный вопрос истории XX века. Итак, кто же виновник преступления против России, против Монаршей власти, против будущего русского народа? Верноподданный перечисляет всех виновных. По его мнению, перед Помазанником Божьим, виноваты все сословия, генералы и члены Государственного Совета и Думы, крупная интеллигенция, больше заботившаяся о демократическом строе, чем о победоносном окончании Первой мировой войны. «Виновата знать, занимавшаяся, в своих великосветских салонах, сплетнями и клеветой; виноваты некоторые льстивые царедворцы, почуявшие опасность и разбежавшиеся от своего Благодетеля;...виноваты и те, кто остался верен Царю, но не сумел Его защитить, оградить и отдать свою жизнь за Него. Кровь Царя Мученика на всех нас. За измену Русскому Царю до сих пор наказание еще несут все...»[786].

Здесь звучит мотив трагической вины, мучительной совестливости о происходящем в истории России. Моральная вина предполагает солидарность между людьми, оказавшимися на чужбине, которая делала каждого ответственным за преступления, совершенные против монаршей власти, против Николая II. Никто, по Ефремову, не сумел предотвратить гибели Императорской семьи и крушения России в бездну - это роковое бездействие ложится на всех неизгладимой виной. Чувство вины, ощущение виновности изнутри - исток раскаяния и надежды на спасение и преображение России. Философ Г.П. Федотов в эмиграции высказал свое горькое покаяние: «Мы не хотели поклониться России - царице, венчанной царской короной... И что же? Россия - не нищая, а насыщенная тысячелетней культурой страна - предстала взорам... Не обещание, а зрелый плод. Мир может быть не в состоянии жить без России. Ее спасение есть дело всемирной культуры»[787].

Позднышев С, генерал. Немеркнущий свет. / С.Д. Позднышев: Сан Пауло (Бразилия), типография И.П. Остренского, июнь 1949 года// Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

[7m] Ефремов А. Светлой памяти Государя императора Николая Александровича. Верноподданый. Союз Дворян. № 2. 1954 г. - Париж.// Архив Николая фон Бурмейстера, Лион-Гренобль.

[787] Федотов Г.П. Империя и свобода. / Г.П. Федотов: - Нью-Йорк, 1989. - С. 99-100.

Оценочные ориентации

Для **критической литературы** характерна уничижительная оценка личности и правления Николая П. Выражается устойчивое убеждение, что именно личность императора сыграла огромную, поистине фатальную роль в крушении монархии в России. Было утрачено мистическое значение Государя в русской жизни. Значение Его деятельности на благо России не только не понималось и не ценилось, но о нем говорили с насмешкой, с яростью. Постулировалось мнение, что каждый образованный человек может править государством не хуже Николая П-го. Отсюда снижение личности Царя до уровня обыкновенного человека.

Напротив, **апологетическая литература** оценивает последнего монарха в превосходной степени; показывает, свойственные ему, множество благих дел, чистоту помыслов и величие целей. Жизнь последнего российского монарха осознается как крестный путь России, как судьба истинного православного христианина, погибшего как святой мученик за Россию и Православную Веру. В апологетическом дискурсе представлен светлый образ последнего Русского Царя. Согласно воспоминаниям тех, кто лично знал Николая II, Его чертами были отмечены: Вера в Бога и в свой долг Царского Служения, духовная одаренность, благородство помыслов и поступков, живой ум, талант руководителя, упорство воли к осуществлению государственных планов, осмотрительность и такт, исключительное личное обаяние. Царская власть осознавалась как сила, опиравшаяся на крепкие традиции, которая была способна проводить глубокие и успешные реформы. Император Николай II представал инициатором многих экономических, социальных и земельных реформ, который вел Империю к прогрессу, благоденствию народа. Жизнь Государя и Государыни представляли собою образец, которому стремились следовать русские эмигранты.

Особенности стиля

Почти все, что было написано о последнем русском царе, было вызвано особенностями мировоззрения, политическими интересами, идеологическими пристрастиями авторов.

Критический стиль

1.Текст предложенных работ исходит из большевистских представлений и соответствующих им идеологических понятий. Лексика и риторика, оценивающие специфику царской власти, были сформированы в русле всей советской семиосферы и сферы прагматики. Текст американских демократов и советских историков сближали общая догматика, и политическая мифология, его аргументация обрамлена социал-демократической фразеологией. Социалистические выводы

нетрудно соотнести с социал-демократической догматикой с ее постулатом об исторически неизбежном крахе монархии.

2. Критическое письмо однозначно; его лексическое единство позволяет давать единообразное объяснение действительности, характерное для тоталитарного общества, и выражения: «Самовластие монарха», «властный произвол» «чиновничье-полицейский аппарат», нередкие для советского письма, служат указанием на совершенно определенный, конкретно-исторический процесс; они уподобляются алгебраическому символу [788].

3. Эпитеты в адрес Николая П и его власти удивительным образом повторяются не только в книгах американских демократов, но и в работах советских и постсоветских авторов. Так выражают себя стереотипы - предвзятые, субъективные обобщения, своего рода призма, через которую воспринимаются политические явления и идеи (термин Уолтер-Липпманна).

4.Тавтология - постоянный прием критического советского и постсоветского письма, ибо его цель - не обоснование фактов, но изображение жизни в монархии в заведомо негативном виде, непосредственное навязывание приговоров. Задача такого письма — в том, чтобы фальсифицировать факты, безжалостно критикуя то, что не вписывается в систему советского мировоззрения.

Апологетический стиль

Апологетический подход выражает себя в классически верном стиле, в словесных выражениях, свойственных офицерству или дворянству, которые защищали Николая II, власть Царя как помазанника Божия. Это эмфатичное письмо. И если в результате эмиграции нормы этого письма не претерпели изменений (ибо носителем мыслительной энергии в целом продолжало оставаться одно и то же сословие - дворяне - и лишь его духовное начало усилилось в условиях изгнания), то сама исключительность условий, в которых протекала борьба эмиграции за сохранность национальных языковых, религиозных традиций, породила собственно апологетическое письмо. Своеобразие эмигрантского письма возникло за счет своеобразия исторического момента. Изгнание оказалось одним из таких решающих обстоятельств, когда восприятие монархического прошлого облекалось в предельно эмоциональные, возвышенные средства словесных преувеличений. Апологетика явилась тем самым эмфатическим жестом, который только и был органичен людям, ежедневно «всходившим на эшафот» - именно

[788] Барт Ролан. Нулевая степень письма. / Р. Барт: Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Перс фр. Г.К. Косикова. - М: Издательская группа «Прогресс». - 2000. - 536 с.

так возможно понимать эмигрантов, выживающих на чужбине. Язык, поражающий сегодня своим пафосом, в то время был под стать самой действительности. Он стал как бы энтелехией эмигрантской легенды: слова возвышали, побуждали и давали благословение на сопротивление забвению и предательству Идее монархии.

Выводы.

Дискурс о Николае II - сложившийся в XX веке, выявляет феномен двойственности, амбивалентности критического и апологетического подходов о личности и правлении Николая П. Это равнозначность двух противоположных смыслов и значений, открытость для различных и даже взаимоисключающих интерпретаций. В критическом подходе стиль, фразеология, метафоры и определения обусловлены идеологическими мерками и стереотипами большевизма, понятия монархической власти и ее решений ограничиваются узкими классовыми факторами, без учета многогранной общенародной, политической, религиозной, идейной, психологической жизни Николая П. В результате текст строится из фикций. В нем превалирует монологизм, категоричность. Прагматически-политические трактовки поглощают текст, лишенный эстетико-нравственных постулатов и гуманистических ориентации.

В целом, критический подход к личности и правлению Николая II ангажирован партийной бюрократией, обслуживающей потребности тоталитарного советского общества. Внутри ангажированной, официозной исторической науки апологетика воспринималась как ересь, достойная осуждения.

В апологетическом подходе нашел свое выражение биографический метод источниковедения. Апологетике свойственна эстетическая составляющая, в частности, возвышенное осмысление личности Императора, ибо Государь для эмигрантов обладал несомненной положительной общественной значимостью, но в силу колоссальной масштабности не мог быть в свое время понят и полностью принят обществом. Именно поэтому личность Императора вызывала у апологетов чувство восторга или неописуемой радости, к которому примешивалось чувство вины, боли и страдания. Время переживания событий начала XX века для апологетов реально и сакрально, с ориентацией на диалогичность. Важная составляющая текста - драматический голос рассказчика, в интонациях и высказываниях которого ярко выражена ценностная ориентация.

В целом, современное приятие двойственности взглядов на личность и правление Николая II - позволяет решить проблему интерпретации исторических событий под углом «субъективность / объективность»: полный объективный анализ невозможен, ибо вплетется инди-

видуальный и личностный опыт субъекта истории, но двойственный подход к дискурсу позволяет увидеть разные грани и значения рассматриваемого исторического явления, придать ему многомерность.

Апрелееа Виктория Александровна - доктор философских наук, профессор Тюменского государственного университета

Apreleva Viktoria Alexanrovna es Doctora en Ciencias Filosoficas y Profesora de la Universidad Estatalde Tumen

5. **Культурологический дискурс**
5. Discurso de cultura

5.1. El discurso indiginista de Antonin Artaud como palingenesia del hombre (Hernandez Torres, Victor Manuel)
5.1. **«Индейский» дискурс Антонина Арто как палингенез человека** (Виктор Мануэль Эрнандес Торрес)

Resumen. El autor confronta el discurso indigenista de Antonin Artaud, plasmado en las conferencias pronunciadas en Mexico, en el ano de 1936, con el discurso indigenista localizable en la historia nacional mexicana. El discurso indigenista de Artaud revela una palingenesia del hombre que recupera el sentido sagrado de la existencia.

Резюме. Автор сравнивает дискурс об индейцах Антонина Арто, воплотившихся в его лекциях, прочитанных в Мексике в 1936 году с дискурсом об индейцах, характерном для национальной мексиканской истории. «Индейский» дискурс Арто открывает полингенез человека, который восстанавливает сакральный смысл экзистенции.

Antonin Artaud arriba al puerto de Veracruz el viernes 7 de febrero de 1936, y en ese mismo mes (domingo 23 de febrero) anuncia en el periodico *Excelsior* el programa de sus tres conferencias en la Universidad Nacional, mismas que pronunciara en el Anfiteatro Simon Bolivar de la Escuela Nacional Preparatoria, en el siguiente orden: miercoles 26 de febrero, "Surrealismo **y** revolucion"; jueves 27 de febrero, "El hombre contra el destino"; sabado 29 de febrero, "El teatro y los dioses". Si extraemos una linea conductora del mensaje inicial, impreso en esas conferencias, hay una esperanza por encontrar un territorio virgen donde pueda hallar una idea de cultura, que permita recuperar al hombre y la vida en un mundo que reduce la existencia al piano puramente animal. Es un Uamado mesianico que conmueve por su pureza frente a una realidad que le calara en lo promndo. En *El hombre contra el destino* pronuncia algo que implica la Utopia de un hombre en estado virginal: "Europa es la que ha inventado la idolatria de los

paganos, pues la forma de espiritu de Europa, es una forma de espiritu idolatra; y la idolatria, como decia antes, es justamente la separation de la idea y de la forma cuando el espiritu cree en lo que ha sonado. (...) Un cerebro europeo de hoy es una cueva en la que se agitan los simulacros sin fuerza, que Europa toma por pensamientos. Pero es buscar demasiado lejos la mistica de un pensamiento muerto. Lo que el paganismo ha divinizado, Europa lo ha mecanizado"[789].

El programa publicado en *Excelsior* muestra un resumen de cada conferencia y la propuesta con la que pretendia motivar a los mexicanos. Las lineas son: la necesidad de un nuevo humanismo, distinto al del siglo XVI, que parecia fraguarse en la juventud francesa y que requeria fundarse en una nueva idea del hombre y una nueva idea de Cultura. Esperanzado expresa su objetivo: "Obtendremos de estas tres conferencias una nueva idea de la cultura, tai y como la juventud francesa piensa que debe constituirse en el mundo actual"[790].

Artaud acude a Mexico en una posicion completamente abierta y receptiva para que se le enseiie el concepto hombre del mundo indigena y la nueva elaboration de la cultura promovida por intelectuales y artistas revolucionarios. Desde mi punto de vista lo guia un interes genuino, pero Mexico, como realidad, le muestra la mas europea de las jugarretas: aquella que se desarrolla en el imaginario de la inteligencia europea desde los dias en que se dibujan las imagenes idilicas de la tierra y del buen salvaje. Si trazamos una cronologia del viaje de Artaud por Mexico encontraremos esos sintomas que confirman su desesperaci6n ante un proyecto que colapsa. El primer movimiento de Artaud en Mexico es abierto, se aproxima a la Universidad Nacional, presa de lo que Uamara posteriormente una *fantasmagoria*. Presiente que el espiritu indio es el fuego que anima la revolucion mexicana y que el intelectual, surgido de la insurrection, se encuentra realizando el rescate que permitira fraguar un nuevo humanismo recuperando la antigua vision.

Artaud se acerca a la Universidad Nacional para realizar su predica cultural en lo que consideraba un *humus* propicio, es decir, el de la juventud revolucionaria mexicana donde es posible sembrar la Utopia; es por esto que en las tres conferencias dice ser portavoz de la juventud francesa. La primera: "Surrealismo y revolucion" tiene un tinte iconoclasta y confesional, donde revela su posicion como surrealista frente a una revoluci6n social. Fiel al surrealismo como negation, despotrica contra el marxismo, la ciencia

[789] Artaud, Antonin. Conference prononcee a l'Universite de Mexico le jeudi 27 fevrier: L'Homme contre le Destin, CEuvres Completes VIII, Paris, Gallimard, 1971, p. 189.
[790] Artaud, Antonin. Trois conferences prononcees a L'Universite de Mexico, Notes. En: (Euvres Completes VIII, p. 416.

factica y el papel pasivo de intelectuales y artistas. Lo que se abre en la negacion es ciencia en clave alquimista, revolucion desde el espiritu para transformar la materia y arte como actitud de vida. "La verdadera cultura hace brotar la vida, y la juventud que quiere restablecer una idea universal de la cultura piensa que hay lugares predestinados para hacer surgir esas fuentes de la vida, y pone su mirada a la vez en el Tibet y en Mexico. La cultura del Tibet solo es valida para lo que en el *Libro de los Muertos Egipcio* se llama cadaveres, es decir, Invertidos. Por el contrario, la cultura de Mexico vale para hacer salir los sentidos interiores de sus barreras. Hace resucitados"[791].

Es claro que pretendia ser secundado en su idea de cultura y revolucion y en lo que 61 Uamaba un nuevo humanismo. Tambien esperaba una empatia inmediata respecto a esa posibilidad de resucitar al hombre desde la tierra india. La experiencia no resulto del todo satisfactoria. En una de las cartas escritas a Jean-Louis Barrault le revela su desesperacion ante lo que no puede comprender del todo i,C6mo un pueblo como se obstina por eliminar lo mejor que posee? La primera conferencia concluye con una propuesta que, seguramente, provoco malestar entre los intelectuales mexicanos: "Toda verdadera cultura se apoya en la raza y en la sangre. La sangre india de Mexico guarda un antiguo secreto de raza, y antes de que la raza se pierda, pienso que hay que preguntarle por la fuerza de este antiguo secreto. Mientras que el Mexico actual copia a Europa, yo considero que es la civilization europea la que debe pedir a Mexico su secreto. La cultura racionalista de Mexico ha fallado, y yo he venido a la tierra de Mexico a buscar las bases de una cultura magica, que puede aun resurgir de las fuerzas del suelo indio"[792].

El discurso indigenista de Antonin Artaud se sustenta en la esperanza del retorno al origen, es una vuelta a lo sagrado. Dolorosamente descubrira que buena parte de las imagenes que se habia forjado de la revolucion mexicana, como un rescate y reivindicacion de lo indio, eran puras *fantasmagonas:* si el discurso politico revolucionario apelaba a lo indio era por un falaz Uamado al pueblo.

El indigenismo de Artaud es una palingenesia, en cuanto que pretende una renovacion de la vida, literalmente una resuneccion del reino de los muertos. Seguramente esta predica, plagada de una rica simbologia que habia plasmado en sus manifiestos del teatro de la craeldad, resultaba desconcertante entre un publico culto mexicano, acostumbrado a las promesas del racionalismo, la ciencia factica y la idea del progreso. El teatro de la crueldad se apersona en su ultima conferencia en la Universidad

Antonin Artaud, «Surrealisme et Revolution», OEuvres Completes VIII, pp. 182-183.
Ibidem, p. 183.

Nacional, infiero que en menos una semana la imagen idilica de la universidad mexicana se desvaneci'a. Si el teatro de la crueldad retorna al mito que ensefia el rango humano frente a lo sagrado[793], Artaud no perdera la oportunidad de senalar al publico la rica simbologia india de la que el artista y el intelectual mexicano podrian beber. El 26 de febrero pronuncia su conferencia "El teatro y los dioses", forma sucinta donde anuncia las premisas del teatro de la crueldad: "El teatro es un arte del espacio, que presionando sobre los cuatro puntos espaciales logra tocar la vida. En el espacio usual del teatro, las cosas encuentran sus figuras, y bajo las figuras, el latir de la vida. (...) Para trazar la cruz el antiguo mexicano se colocaba en el centro de una especie de vacio, y la cruz crecia a su alrededor. No es como lo conciben los sabios de nuestros dias una cruz para medir el espacio, es una cruz para revelar como la vida entra en el espacio y para encontrar el fondo de la vida en el exterior del espacio. Siempre el vacio, siempre el punto alrededor del cual se condensa la materia. La cruz de Mexico indica el renacimiento de la vida"[794].

El encuentro con la filosofia mexicana, al menos la que forjaba Samuel Ramos, constituyo una decepcion total pues asumia que el filosofo se encontraba forjando un humanismo de raiz india. Luis Cardoza y Aragon nos da una serie de pistas sobre las personas cercanas a Artaud en tierra mexicana; entre los traductores de sus textos publicados en *El Nacional* se encuentra el poeta Jose Ferrel, el unico amigo de Artaud en Mexico, y Samuel Ramos[795]. El filosofo michoacano considera a la cultura mexicana desde tres perspectivas, ligadas al proceso de la historia: *cultura por imitation o mimetismo mexicano; cultura de primera mono o mexicanismo; cultura por asimilacion o criollismo*[196]. En el primer caso la tendencia, una vez consurnada la independencia, fue suplir las carencias imitando la cultura de los pueblos referentes como Francia y Norte America; en el segundo caso el vertigo de la revolucion mexicana presento como discurso la posibilidad de hacer tabla rasa con el pasado europeo, pero esto es imposible -a decir de Samuel Ramos- e implica un folklorismo; el tercero, la *cultura como asimilacion* es la gran posibilidad pues, de acuerdo a Ramos, la cultura y el destino en Mexico fueron forjados por los criollos: la asimilacion consistiria en seguir las formas culturales propuestas por Europa[797]. El indio en esa encrucijada tendra que desaparecer pues esta condenado por su incapacidad

[793] Cfr. Artaud, Antonin. Le Theatre et son double. Paris. Gallimard, 1964.
[794] Artaud, Antonin. «Le Theatre et les Dieux». En: *CEuvres Completes* VIII, pp. 202-204.
[795] Cfr. Cardoza y Aragon, Luis. "Antonin Artaud". En: Antologia, SEP, Mexico, 1987.
[7.6] Cfr. Ramos, Samuel. El perfil del hombre y la cultura en Mexico, Espasa Calpe, Mexico, 1976.
[797] Cfr. Ibidem.

para asimilarse al dinamismo del espiritu europeo, al respecto Samuel Ramos pronuncia: "Esta rigidez no es quiza ajena a la influencia de la sangre indigena. No creemos que la pasividad del indio sea exclusivamente un resultado de la esclavitud en que cayo al ser conquistado. Se dejo conquistar tal vez porque ya su espiritu estaba dispuesto a la pasividad. Desde antes de la conquista los indigenas eran reacios a todo cambio, a toda renovation"[798].

La position de Samuel Ramos no difiere de la profecia criolla encarnada en la *Universopolis* de Jose Vasconcelos quien considera al indio unicamente como "un buen puente de mestizaje"[799]. Artaud no se declara contra Samuel Ramos, elevando una imprecation contra la persona. Actua con sutileza pues se reconoce como un simple observador del movimiento anti indio propio del discurso de la historia de las ideas en Mexico. En "La cultura eterna de Mexico" declara al respecto: "No tengo por el momento conclusiones que sacar, pero me parece haber distinguido en Mexico dos corrientes; una que aspira a asimilar la cultura y la civilization de Europa, imprimiendoles una forma mexicana, y otra que continuando la tradition secular, permanece obstinadamente rebelde a todo progreso. Por escasa que sea, esta ultima corriente tiene toda la fuerza de Mexico y sera en ella en donde encontrare las supervivencias de la medicina empirica de los mayas y de los toltecas; la verdadera poetica mexicana que no consiste solo en escribir poemas, sino que afirma las relaciones del ritmo poetico con el aliento del hombre, y por medio del aliento, con los movimientos puros del espacio, el agua, del aire, de la luz, del viento"[800].

Ante la imposibilidad de un intercambio fructifero entre Artaud y el filosofo mexicano, el segundo intento desesperado fue acudir ante los escritores y artistas. La vision del arte mexicano, desde la perspectiva Artaud, solo tiene sentido cuando se contempla desde sus nociones sobre el arte y la revolution. Revolution en Artaud tiene una doble implication, ademas de significar desarrollo espiritual, implica retorno al origen o *revolutio*. El artista es un exorcista que transforma la realidad, el fenomeno llamado inspiration no existe, sino una transformation alquimica en que se trastoca la realidad.

El encuentro con los artistas mexicanos fue tambien decepcionante, al encontrar una negation del espiritu indio de Mexico. En "Un tecnico del trabajo de la piedra: Monasterio", encontramos unas lineas que parecen resumir su deception: "Que los artistas mexicanos tengan a bien excusarme:

[798] Cfr. Ramos, Samuel. El perfil del hombre y la cultura en Mexico, Espasa Calpe, Mexico, 1976, p. 36.
[799] Cfr. Vasconcelos, Jose, la raza cosmica. Espasa Calpe, Mexico, 1989, p. 37.
[800] Artaud, Antonin. "La cultura etema de Mexico", pp. 75-76.

En Mexico no hay arte mexicano. No he encontrado en parte alguna ese zarpazo refiilgente, ese brote inconfundible que distingue las obras de una raza, que marca el espiritu de un continente donde seria tiempo ya de que los mexicanos empezaran a diferenciar su personalidad, despues de cuatrocientos afios de influencia -deberia decir de dominacion fascinante- europea"[801].

Del arte mexicano Artaud se expresa usando categorias como "hibridacion", "imitacion", "copia servil", "extraneza". Lo que espera encontrar Artaud en el artista es el descubrimiento de las antiguas fuerzas de la vida proyectadas, no necesariamente en un primitivismo. La revolucion mexicana le parece ha trastocado las cosas de manera suficiente para consumar la palingenesia. El error del artista revolucionario mexicano se encuentra en asimilar las vanguardias sin forjar las formas a parrir del espiritu convocado por el poder destructor de la revolucion[802].

Para comprender el desconcertante discurso indigenista de Antonin Artaud, es necesario revisar el significado del indio en el discurso de la Historia de las ideas en Mexico, para confrontarlo, al final con la propuesta artaudiana de palingenesia humana.

El siglo XX mexicano se caracteriza por la irrupcion de lo que Elsa Cecilia Frost ha llamado "una conciencia nacional"[803], el vertigo revolucionario dara a luz un movimiento generacional donde las motivaciones tienen como motor la posibilidad de una cultura. El movimiento no es nuevo, en la historia de las ideas en Mexico se pueden localizar esas caracteristicas que nos permiten afirmar la existencia de ese acto consciente que lleva a la inteligencia nacional a contemplarse -e inventarse un lugar en la historia- mucho antes de la incorporation y plasmacion de la nacionalidad como una idea politica. Lo encontramos plasmado en la obra y en el discurso politico del criollo -verdadera base motriz de la alta cultura- en periodo colonial y en el Mexico independiente. Casos como los de Juan Benito Diaz de Gamarra y Davalos, Francisco Javier Clavijero, Carlos de Sigiienza y Gongora y Sor Juana Ines de la Cruz son paradigmaticos de esa conciencia nacional que persigue un desarrollo espiritual en condiciones adversas. Es Octavio Paz quien sostiene que la historia de Mexico es una serie de yuxtaposiciones que enmascaran u ocultan un periodo anterior[804], que permanece latente del mismo modo en que algunos virus no pueden ser erradicados del cuerpo y permanecen en el,

[801] Artaud Antonin. «Un technicien du travail de la Pierre: Monasterio». En : *CEuvres Completes* VIII, p. 295.
[502] Or. Ibidem, p. 295.
[803] Cfr. Frosta, Elsa Cecilia. Las categorias de la cultura mexicana. UNAM, Mexico, 1972.
[804] Cfr. Paz, Octavio. Sor Juana Ines de la Cruz o las trampas de la fe. FCE, Colombia, 1997.

como mudos acompafiantes. Para la sociedad colonial es evidente la presencia indigena en todos sus momentos. El siglo XVI, es el periodo de implantacion de un orden politico y de una civilizacion. Si la civilizacion es la base material de toda cultura, es evidente que la conquista represento una ruptura radical de la antigua civilizacion y la antigua cultura que habia venido forjandose cientos de anos atras. La cruzada religiosa donara un modelo de hombre: el cristiano, con todas sus implicaciones y relaciones con la naturaleza y lo divino. El discurso que se forja en la filosofia social-politica del siglo XVI pretende, por un lado, justificar el derecho que tiene el cristiano de poseer las tierras y esclavizar al pagano renuente a someterse; por otro lado tenemos un discurso que, valiendose de las categorias cristianas como *dignidad y Hbertad natural,* intenta reivindicar al indio en sus derechos, pero obligandolo a salvar esa alma que se pretende propiedad del dios cristiano. El trasfondo del problema queda representado en la argumentation filosofica de Juan Gines de Sepulveda quien caracterizo al indio como un animal cercano al simio y a su production cultural como una elaboration cercana a la de algunos animales que asombran al observador con sus creaciones, pero que no revelan la posibilidad de una conciencia. El discurso de Gines de Sepulveda justifica la donation de humanidad al indio incivilizado, trascribo unas lineas de su *Tratado sobre lasjustas causas de la guerra contra los indios:* "<,Que cosa pudo suceder a estos barbaros mas conveniente ni mas saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya pradencia, virtud y religion los han de convertir de barbaros, tales que apenas merecian el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impios y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?[805].

La conquista y el derecho de hacer la guerra al infiel se justificaria, cuando el argumento teologico es insuficiente, en el derecho que tiene el hombre civilizado sobre el barbaro e inculto. Desde tal perspectiva la conquista y ocupacion es del todo justa. Y el hombre culto debe permanecer junto al barbaro para que este persevere en la fe hasta que alcance la plena madurez.

Como se vera la preocupacion por la cultura y la civilizacion se encuentra desde los primeros dias en que se Uevo a cabo la implantacion de la cultura y civilizacion europeas en America. El mundo indio permanece, enmascarado por la cultura europea, agrafo, expectante y mudo, como una presencia que va calando en lo profundo de la minoria dinamica criolla. Hay ciertamente un esfuerzo por valorarlo en cuanto humano, pero el discurso

[505] Juan Gines de Sepulveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1996, p. 133.

siempre se construye con categorias fincadas en la cultura y civilizacion occidental; lo encontramos, en el siglo XVI, en *Las Relecciones* magistrales de Francisco de Vitoria[806] y sus alumnos Fray Alonso de la Veracruz, evangelizador agustino en la provincia de Michoacan, y Fray Bernardino de Sahagun, evangelizador y recopilador de las tradiciones gentilicas del area nahuatl. Tambien en el discurso en pro de la dignidad de los naturales elaborada por Fray Bartolome de las Casas. El defecto de tal discurso se encuentra en considerar al indio como un ser enfermo de paganismo, al que es preciso salvar, y a la cultura original como un producto demoniaco que, previo tamiz, podria rescatarse en sus elementos basicos. El criollo del siglo XVII es el primero en proponer las incorporaciones de una cultura india en la alta cultura europea, pero la motivation parece ser externa y es fruto del descontento. El observador perspicaz puede localizar en los siglos XVII y XVHI los momentos en que eclosiona una conciencia nacional. El criollo esta a disgusto con el lugar que se le ha asignado en la administration de la sociedad colonial, vive en un mundo jerarquizado que opera a partir de un sistema de representation y uno de represion. Los casos mas cercanos son Don Carlos de Siguenza y Gongora y Sor Juana Ines de la Cruz. La monja dejara un verdadero testimonio de ese sistema en su *Respuesta a Sor Filotea,* y don Carlos en Su *Libra astronomica yfilosofica* donde muestran ese desencanto y la amargura que caracteriza nuestra historia de la literatura y nuestra historia en sentido lato. Es el momenta de las incorporaciones, el criollo, al mirarse a si mismo, se descubre ajeho y mira hacia el mundo indigena para encontrar en la orredad su sentido. El mejor simbolo que caracteriza esa epoca ocurre cuando criollos como Antonio de Leon y Gama descubren y se afanan en el estudio e interpretation de los dos simbolos del mundo mexica: la Piedra del Sol y la *Coatlicue*[m]. El gesto rebelde de los criollos los llevara a empotrar la Piedra del Sol en la torre mayor de catedral. Acto retador si observamos la costumbre catolica de persignarse frente a los templos catolicos.

Otro de los momentos de ese proceso de conciencia es tambien criollo, ocurre cuando el intelectual se descubre a si mismo caracterizado en forma negativa por los naturalistas ilustrados. Son Buffon y de Paw quienes sostienen -desde las nociones civilizacion y cultura, en linea ilustrada- que el hombre americano es un animal de primer orden. Todo lo que crece bajo el cielo avaro americano -dice el discurso del naturalista ilustradc—

[806] De Vitoria, Francisco. Relecciones del Estado, de los indios, y del derecho de la guerra. Mexico, Porrua, 2000.

[807] Cfr. De Leon y Gama, Antonio. Description historica y cronologica de las dos piedras que con ocasion del empedrado que se esta formando en la Plaza Principal de Mexico, se hallaron en ella el afio de 1790. Mexico, SEP-IPN, 1978.

degenera irremediablemente, las plantas y los animales importados de Europa decrecen y sus vastagos tienen cuerpos raquiticos. El hombre americano esta desprovisto de los arrestos minirnos para realizar cualquier empresa, sus unicas motivaciones son las pulsiones organicas que los mueven a comer y beber, y si no fuera por eso permaneceria todo el tiempo echados. Los criollos al nacer bajo el cielo avaro han degenerado y por la presencia del indigena han perdido el dinamismo que caractenza la civilizacion europea. La verdadera plasmacion de Occidente ocurrio, de acuerdo al ilustrado, en el norte geografico donde se establecieron las colonias inglesas, ahi la civilizacion prospero hasta manifestarse materialmente. El ingles americano, segun esto, ha logrado dominar la naturaleza domesticando los rios y los antiguos desiertos. Al respecto transcribo unas lineas de Buffon: "El salvaje es debil y pequerio en cuanto a sus organos de generation. No tiene ni vello ni barba y carece de ardor para la hembra. Aun siendo mas agil que el europeo por su costumbre de correr es, sin embargo, mucho menos fuerte fisicamente; es mucho menos sensible, y no obstante, mas timido y cobarde; no tiene ninguna vivacidad, ninguna actividad en el espiritu; la corporal es mas bien una action imprescindible determinada por la necesidad, que un ejercicio o un movimiento voluntario; quitadle el hambre y la sed, y destraireis al mismo tiempo el principio activo de todos sus rnovimientos; se quedara torpemente en cuclillas o tendido de espaldas durante dias enteros"[80] .

Considero que la lectura realizada por los criollos, de esa imagen creada por la ilustracion, se manifestara de dos formas: una es derrotista y apunta hacia lo que sera llamado por Samuel Ramos complejo de inferioridad. El criollo no se habia caracterizado a si mismo, desde la conciencia, hasta que en la lectura que realiza el otro -en este caso el europeo- se descubre negativamente. La otra lectura, positiva y vindicativa, los llevara a revalorarse y a tomar lo indigena como simbolo historico para la reivindicacion. Aqui podemos ubicar a Francisco Xavier Clavijero quien, en las primeras lineas de su *Historia antigua de Mexico* advierte que su trabajo esta dirigido a combatir las opiniones vertidas por los naturalistas europeos[809]. Aqui vemos claramente un signo positivo, sin embargo, en la conciencia revela una reivindicacion del indio como simbolo, es decir, como elemento de un discurso politico e historico, a desprecio del indio vivo. Este es uno de los rasgos caracteristico de nuestra historia en pianos como la literatura, el arte y la filosofia, mismo que disgustara al desesperado Antonin Artaud.

[808] Buffon, Obras Completes XV, p. 443-446.
[809] Cfr. Clavijero, Francisco Javier. Historia antigua de Mexico. Mexico, t. 1, Valle de Mexico, 1978.

Si se revisa detenidamente la historia de America saltara a la vista que el eje fundamental de su discurso se caracteriza por tres donaciones de humanidad, impuestas por Occidente como matriz cultural: el *Hombre Cristiano,* el *Hombre Ilustrado* y el *Hombre Economico.* En el primer caso, el *Hombre Cristiano,* quedara simbolizado en los ideales del misionero del siglo XVI; en el segundo, el *Hombre Ilustrado,* en el ideal criollo del siglo XVIII, por concretar la Utopia del progreso; en el tercer caso, el *Hombre Economico,* en la profecia de Robert Malthus[810], con que se inaugura el siglo XIX, es decir, la tendencia a reducir la existencia humana, desde una vision economica, a dos pulsiones basicas: sexo y alimento. Cabe decir que el hombre indigena las padece pues jamas participa electivamente en la forzada incorporation de esos modos de ser hombre. La conquista e implantation de las instituciones espanolas implied la donacion del *Hombre Cristiano,* que fue impuesto al indio, aqui se da esa ruptura con la antigua civilization, aunque no con la culture, como desarrollo y proyeccion del espiritu. Recordemos que el discurso del fraile del siglo XVI aspira a la perfection espiritual conforme a una idea sagrada de Naturaleza y hombre. El indio incorpora las formas europeas sin que esto implique la muerte total de su cultura. La segunda donacion, peligrosa pues se entreteje con la Utopia del progreso, es la del *Hombre Ilustrado,* aqui el indio es visto como un lastre para el desarrollo, la solution parece estar en la tabla rasa que aplic6 la colonia inglesa, pero el criollo ilustrado novohispano, como minoria, se ha forjado en un proceso de doble aculturacion: sus nanas y companeros de juego han sido indios, asi que proyectara la posibilidad de un mestizaje[811]. La tercera donacion de Occidente es la del *Hombre Economico,* el momento en que ocurre es el siglo XIX, donde el Mexico independiente sigue contemplando al indio como un lastre; y la diversidad cultural, manifestada en una babel de lenguas y costumbres indias, aparece como la imposibilidad de concretar aquellas promesas que importo o forjo gradualmente a partir de la Revolucion de Independencia. El afan de unidad politica nacional, con una lengua oficial, un territorio comun, leyes y ciudadania, se entrelaza con el afan de progreso material y con la Utopia positivista que anuncia al *Hombre Economico.* El Mexico que encuentra Antonin Artaud en 1936 esta obstinado en concretar ese *Hombre Economico.*

La revolucion de 1910 es una crisis que eclosiona por la ultima donacion, como negation y como posibilidad. En el piano de la inteligencia ocurre con la critica al positivismo encarnada, como una action, en la actividad cultural del Ateneo de la Juventud. El proyecto de la Universidad

[810] Cfr. Malthus, Robert. Primer ensayo sobre la poblacion. Madrid, SARPE, 1983.
[811] Cfr. Durand, Jose. La transformacion social del conquistador. Mexico, Porrua y Obregon, 1953.

Popular del Ateneo, donde el intelectual imparte cursos gratuitos a obreros y campesinos constituye el germen del trabajo cultural de Jose Vasconcelos. Agreguemos a esto la concrecion de una filosofia de curio cristiano en Antonio Caso como oposicion al *Hombre Economico,* propuesto por la filosofia y la ciencia del siglo XIX. El defecto de la revolucion ateneista radica en la inminente muerte cultural de los pueblos indios, impllcita en las profecias vasconcelistas del mestizaje y la bispanidad, donde el indio es visto, en el mejor de los casos, como *un buen puente del mestizaje*[11]. La negacion, en el piano de la revolucion social, se nota claramente cuando observamos las consignas de la revolucion Zapatista: retorno a las antiguas formas de organization, respeto a la comunidad, *a la tierra que es todo, a lasfuentes de aguaylos monies que son sagrados.* Esta consigna concuerda con la idea de revolucion artaudiana, es decir, la revolucion como retorno al origen. En las consignas Zapatistas se revela el anhelo por no concretar ese cambio hacia el *Hombre Economico* y conservar la antigua relation, sagrada, del hombre con el cosmos. El *Hombre Economico* encarna perfectamente en el discurso de la revolucion del norte[813]; el mexicano del norte representa a una parte de la minoria criolla que quedo a descuido de la organizacion centralista colonial. El criollo norteno se forjo un caracter al enfrentar un medio arido, propiedad del belicoso guerrero nomada. Esa autonomia y caracter voluntarioso y transformador se influencio con los ideales de progreso material y politico que el criollo norteno observe en la colonia norteamericana. Francisco Ignacio Madero, por ejemplo, se educo en colegios norteamericanos y encarna perfectamente a esa pequena burguesia criolla en la que convivia el espiritu empresarial norteamericano con la caridad cristiana. La revolucion, desde mi punto de vista, ocurre por esa posibilidad y la imposibilidad o negacion de concretar la ultima donacion de Occidente: la del *Hombre Economico.*

La ultima donacion de humanidad, la del *Hombre Economico,* ocurre gradualmente en el transcurso del siglo XIX, tiene lugar en un periodo de crisis y acomodos. El proceso de la Independencia revelara un Mexico con una dolorosa division: por un lado las naciones indigenas con su cosmovision y con sus lenguas, con su idea peculiar sobre la tierra y la comunidad; aparecen como ese espiritu primitivo que no permitira concretar el proyecto criollo. Los criollos, como minoria dinamica, presentan una division: la de liberates y conservadores. El discurso indigenista del liberal observara al indio como aquel elemento que le permitira concretarse como

[2] Cfr. Vasconcelos, Jose. La raza cosmica. Mexico, Espasa-Calpe, 1989.

[813] En la revolucion mexicana de 1910, se localizan dos tendencies: una es politica, y encarna en los caudillos e ideologos, criollos, nacidos en el norte de la republica; otra, de caracter indigena, simbolizada en las consignas del caudillo del sur.

clase, superando la diferencia y rango que los reaccionarios conservadores promueven[814]. El indio sera lentamente encaminado hacia los bienes de la modernidad, para eso se observan dos vias: la primera, de orden economico, encausandolo hacia un liberalismo economico donde se transforma en pequeno propietario; la segunda, es la del mestizaje que aparece simultaneamente con el ideal del hombre economico.

Existe una falsa idea del mestizaje, se considera como un hecho inmediato a la conquista y ocupacion del territorio americano, ignorando factores como los rangos, los ideales religiosos y, por supuesto. la minoria poblacional de espanoles crioUos y peninsulares en la historia colonial. El mestizaje como un hecho biologico ocurre de un modo gradual y la inteligencia espanola lo contemplara hasta el momento ilustrado, cuando el afan por clasificar la naturaleza Uevara al naturalista espafiol a colocar en un gabinete imaginario a 16 combinaciones posibles de mestizaje que llamara castas. El observador perspicaz notara que, en esos catalogos donde se pinto a esas combinaciones, destacan escenas costumbristas que revelan una traslacion de la nocion raza hacia la nocion sociologico-economica de clase. Se puede hablar de una *pigmentocracia* donde la piel oscura esta ligada a la pobreza y la incultura: la nina "mulata" (de mula o hibrido equino), por ejemplo, aparece defendiendo a un golpeado padre bianco, la escena se desarrolla en la cocina donde la madre, esclava negra, arremete con una gran pala de cocina sobre la cabeza del hombre bianco. La imagen sefiala los rangos y el lugar que se les asigna, por el pigmento en la piel, a los hombres; tambien revela lo que cabe esperar de cada uno. El cuadro donde aparece el "albino", aquel individuo que por las mezclas "deseables" posee un rostro y cabellera rubia, aparece sobre las piernas del padre, en una escena palaciega donde abundan los libros, tinteros y documentos. La ilustracion novobispana se obsesiono en clasificar y continuar con los rangos, las escenas costumbristas de los cuadros de castas revelan mucho de las nuevas implicaciones: si la raza se habia ligado a las categorias civilizacion y cultura, para el siglo XVIII establece una nueva relation ahora con la economia y la clase social.

La Nueva Espana posee 16 variedades de hibridaciones o mestizajes, y una *pigmentocracia* que asigna, biologicamente, un lugar en lo cultural, economico y social por grado de blancura; consideremos aqui la exigencia de pureza racial para poder ingresar a seminarios y conventos. Entre ese gabinete de curiosidades aparece, como mudo testigo, el indio, ligado a la incultura y la pobreza. Incivilizado y mudo contempla las elucubraciones

[814] Cfr. Villoro, Luis. Los grandes momentos del indigenismo en Mexico. Mexico, SEP-CIESAS, 1987.

criollas sobre la politica y la economia. De cuando en cuando es llamado pero es, finalmente, la came de canon en las revueltas criollas o mestizas.

Si el ilustrado criollo toma al indio como elemento de su discurso, lo hace como un simbolo historico que le permite vindicarse frente a la imagen negativa desarrollada por la ilustracion europea. En el Mexico independiente, durante el siglo XIX, se le vuelve a tomar como simbolo para un nuevo mito: el del mestizo. Lo interesante es que los liberates criollos que promovieron el mito del mestizaje no hablaban del mestizaje como un hecho biologico sino como un hecho simbolico, es por eso que todos los autonombrados mestizos del siglo XIX eran criollos que, en una nueva vindication frente al conservador, aparecieron como el producto "perfecto" que encarnaba el progreso en todos los pianos[815]. El mestizo, dice el discurso liberal, representa la unidad nacional pues, de la parte india le viene la resistencia, esa fortaleza que le permite realizar grandes jornadas con poco descanso y nula ingesta de alimento; del europeo la finura y el buen gusto, el dinamismo y la capacidad racional. El *Hombre Economico,* aquel que forja grandes empresas en todos los pianos, es para el liberal del siglo XIX un mestizo. Se aclara que en este caso se trata del criollo liberal que presume un mestizaje ideal. Los intelectuales que abrazan el liberalismo y, posteriormente, la doctrina positivista copulada con darwinismo y evolucionismo social, son los grandes promotores del mito del mestizaje. Ideal que implica una muerte cultural de la raiz india, Utopia posible en la vision de Jose Vasconcelos y Samuel Ramos. Al respecto trascribo unas lineas de Luis Villoro sobre el mito del mestizaje: "El mestizo empieza a crear un ideal y un mito que lo expresa. Mexico se le aparece como una constitutiva tendencia hacia la unidad; como una radical diversidad, carente de lo uno. En esa tendencia vital el, "mestizo", resulta a la vez el impulso y el fin; es el quien pone en movimiento la accion hacia la unidad y es el resultado final a que esa accion tiende. El es el ansia de unidad y, al mismo tiempo, su promesa. Porque solo ante el mestizo aparece la necesidad de la nacion una, y solo el puede garantizarla"[816].

Mexico, como nacion independiente, requeria la unidad necesaria donde se concretarian los grandes cambios. Unidad que seria posible unicamente cuando se consumara la fusion o mestizaje. Leanse, al respecto, los llamados al mestizaje de F. Pimentel a Porfirio Diaz; de Jose Vasconcelos -y su raza cosmica- a Samuel Ramos. Lo doloroso en todo esto radica en que el mestizaje real -la raza cosmica o fusion- implicaria, para la antigua comunidad india, la muerte cultural.

[815] Cfr. Luis Villoro, Op. cit.
[816] Ibid., p. 181.

Como se dijo en lineas anteriores, las condiciones que llevan a la revolucion de 1910 son producto de la irrapcion del hombre economico. El caso del transito de la comunidad india -con sus usos y costumbres-, de un hombre religioso a un hombre economico, es la mejor muestra. La comunidad india aparece ligada a la tierra como el lugar comunitario que alimenta y da protecci6n al hombre. La montana, la tierra y el agua son lugares sagrados que alimentan; alrededor de los cuales se efectuan las principales festividades y el culto que cohesiona y da sentido a la existencia de los hombres; hasta que el proyecto economico del siglo XIX realiza el transito hacia una economia moderna. Para esto era necesario forjar una burguesia asentada en la propiedad privada. La comunidad indigena colapsa cuando es fraccionada y se le entrega al nuevo indio propietario un titulo. Lo que sigue es una historia de enganifas, algunos vivales realizan trueque de esos documentos cuyo contenido ignora el indio iletrado, se entregan algunas garrafas de mezcal u hogazas de pan por esos papeles y se forja la historia de los grandes terratenientes[817]. La revolucion, en un sentido agrario era una consecuencia natural. Entre los jovenes criollos agrupados en 1908, en el Ateneo de la Juventud, la critica se encamino hacia el positivismo. La consigna fue un retorno a la caridad cristiana. Aunque su posicion fue contraria al indigenismo debemos aclarar que, como un movimiento caritativo, sento las bases de una educacion realmente popular, recordemos momentos como la fundacion de la Universidad Popular, aquella que no entregaria titulos y que no estaria a buen resguardo en un recinto arquitectonico. La Universidad Popular combatia la diferencia invitando al joven intelectual a apostarse fuera de las fabricas o en los sitios donde campesinos y obreros cumplian su jornal, para invitarlos a tomar clases.

Esa obra fundamental, donde se expresa el malestar generado por el hombre economico, es *La existencia como economia, como desinteres y como caridad,* del ateneista Antonio Caso. El planteamiento era la necesidad de verdaderos heroes en Mexico, pues nuestra historia esta trazada por personajes de picaresca: el heroe troca en algun momento en un tirano inamovible. Los valores, como la caridad y lo espiritual, debian promoverse para combatir la moral del mas fuerte que venia aparejada al positivismo. El positivismo y cualquier posicion cientificista reducen al hombre a un mero estomago que economiza energia para realizar la busqueda de alimento. El juego, el arte, la religion y la fflosofia son lo contrario a la vida economica que invierte energia en cada movimiento. Son desgaste puro y sacrificio. Si es permisible hablar de revoluciones mexicanas esta es una de las grandes e

Cfr. Tannenbaum, Frank. La paz por la revolucion. Santiago de Chile, Ercilla, 1938.

ignoradas revoluciones. El defecto, como se ha visto, consiste en la unilateralidad de las voces: es el criollo o el mestizo quien califica y decide sobre el destino y la cultura del indio.

Artaud no Uegara a donar humanidad al indio, como lo hace el misionero del siglo XVI; tampoco pretende salvarlo para encontrar en la otredad, el sentido de su existencia, como ocurre en el discurso indigenista de criollos y mestizos; tampoco acude al indio por la experiencia beatifica del exceso al probar la planta sagrada, como parece apuntar una linea de lectura del corpus artaudiano -aquella que se obstina en ubicarlo junto al poeta y viajero beatnik-. Recordemos que la prueba iniciatica del viaje inicia con una cura de desintoxicacion -en su correspondencia menciona lo atroz de tal situacion- desea presentarse en total pureza ante intelectuales y artistas mexicanos. Si hay una recaida, ocurrira en el momento en que descubre el desprecio hacia lo indio perfectamente instalado en la vida nacional. Fragil, recurrira al poeta Elias Nandino en su calidad de medico para que le adtninistre al menos un sucedaneo que alivie el malestar[818]. Nandino se conduce con total discrecion por lo que no transmitira al avido lector una falsa imagen de Artaud.

La busqueda de sabiduria ancestral en una raza no tiene como motivation la experiencia enteogenica del peyote tarahumara. Si se lee atentamente el mensaje de Artaud en Mexico, el viaje a la Sierra Tarahumara es el intento final, y desesperado, por localizar al hombre en estado puro; pues el mestizo y criollo mexicano presentan los mismos sintomas que el hombre enfermo de Occidente. Ahora bien, y aqui conviene preguntar como lo hace Luis Cardoza y Aragon[819]. <,Por que la Sierra Tarahumara? Artaud pudo desplazarse pocos Itilometros desde la ciudad de Mexico, que en 1936 tenia un aspecto provinciano, para localizar al indio; pudo rastrearlo silente, por las calles de Mexico, deambulando por mercados, mimetizado entre mestizos y criollos. Es una epoca donde la promesa del progreso aun no arrastra salvajemente al indio hacia las zonas industriales donde se concretara el mestizaje, de modo que Artaud pudo avanzar un poco para conocer al indio. Si la posibilidad era entrar en contacto con el hombre y la planta sagrada, pudo desplazarse hacia el territorio huichol o al oaxaqueno, por ejemplo. Las respuestas se las llevo Artaud, las pistas las deja en su correspondencia y en sus escritos mexicanos: pretende encontrar al indio en estado puro para que le revele el secreto de una raza, antes de la inevitable desaparicion. Si no busca en la ciudad de Mexico y sus alrededores es por la mimesis cultural que, por sobrevivencia, el indio utiliza para protegerse del vertigo del progreso. El

[1] Cfr. Luis Cardoza y Aragon, "Antonin Artaud". En: Antologia, p. 85.
[119] Cfr. Ibid., pp. 86-87.

anhelo en Artaud es de pureza. Artaud ha estudiado, antes de su viaje a Mexico, al mundo indio en su mitologia, asi que espera encontrar, de manera pura, esa fuerza original que unificaba al Hombre con la Vida. Su simbologia apunta tambien hacia ios motivos femeninos y teluricos, observese, al respecto la presencia de las piedras sagradas en su *Heliogdbalo,* y su obsesion por lo volcanico y las cavernas. En una carta escrita a Barrault, el 17 de junio de 1936, despues de narrar sus apuros y la incomprension, explica desde el simbolo el fin de su viaje: "No puedo ser mas claro, pero una noche, cuando saliamos de lo de Sonia (Mosse), bice alusion al verdadero fin de mi viaje a Mexico. Te dije que habia cavernas en Mexico"[820].

Si viaja a Mexico es porque hay volcanes por los que corren fuerzas vivas, fuego que animaba originalmente al hombre y la cultura. Los dioses antiguos son expresion de esa fuerza original que permanece viva animando al hombre rojo como fuerza telurica que permitira la palingenesia artaudiana. Es por eso que en "Las fuerzas ocultas de Mexico" sostiene: "Es precise encontrar fuentes virgenes de vida. Y la cultura etema de Mexico posee esas fuentes de vida inalterables... El alma mexicana no ha perdido jamas, en el fondo, el contacto con la tierra, con las fuerzas teluricas del suelo... Yo solo pido, por mi parte, aunque debil, que se me permita contribuir a esta busca de fuentes vivas que se convertiran algun dia en una resurreccion"[821].

Si viaja a la Sierra Tarahumara, siguiendo esa simbologia es porque hay cavernas, y piedras donde la Naturaleza ha escrito con signos por toda la geografia. La mitologia artaudiana es de caracter telurico ciertamente, tambien revela una nocion de Naturaleza en la misma clave que la filosofia estoica, es decir, como expresion del Fuego o un Logos Ordenador que ha dejado su impronta en el mundo. Al hombre le corresponde ser el catalizador del universo y aprehender el mensaje. La ascension a la Siena Tarahumara obedece a una necesidad por retomar, en un espacio geografico virgen, hacia el espacio sagrado. Artaud, como un discipulo, permanece expectante esperando la revelacion final. Si seguimos el orden en que aparecen sus articulos en *El Nacional* -asi como la inclinacion del discurso hacia el lenguaje del mito y el indio mexicano-, se encuentra en la Sierra Tarahumara por el mes de agosto. Dato que podemos confirmar por la carta que envia a Jean-Louis Barrault el 10 de julio de 1936, donde escribe sobre una mision en territorio indio y el necesario apoyo oficial para la concrecion

[820] Antonin Artaud a Jean-Louis Barrault. Mexico, 17 juin 1936, *Lettres, (Euvres Completes* VIII, p. 363.
[821] Artaud, Antonin. "Las fuerzas ocultas de Mexico", p. 90.

de tal proyecto, pues espera "volver a encontrar y de resucitar los vestigios de la antigua cultura Solar"[822].

El discurso indigenista artaudiano difiere, como se ha visto, del manido indigenismo del discurso criollo liberal y del indigenismo, tambien criollo, de la revolucion mexicana. En primer lugar porque Artaud no pretende salvar al indio y, con esto, encontrar un sentido a su existencia individual. El criollo del siglo XIX pretendia elevar al indio hasta los ideales de progreso y unidad politica y con esto encontraba su sentido como clase. La posibilidad implicaba, inevitablemente, la muerte cultural del indio. El criollo de la revolucion, por su parte, pretendia encontrar el sentido de su predica politica y de su existencia sin mas, salvando al indio del atraso y la ignorancia, proponiendo, por supuesto, una solucion que solo acomodaba al ideal de criollos y mestizos. En todo esto se trasluce el desprecio por la cultura y la civilization indigenas y la adhesion total hacia los ideales del *Hombre ilustrado y del Hombre economico.* Lo tragico radica en la insuficiencia para acomodarse a las donaciones e imposiciones de la matriz cultural de Occidente.

La palingenesia del discurso indigenista artaudiano no se reduce a un discurso de clase, pues hace extensiva la necesidad de lo sagrado hacia la humanidad entera. El indio es insumision frente a esos tres modos de ser hombre propuestos en la Historia de Occidente. Insumision pues permanece ajeno al dios y al diablo cristianos, sabe que el paraiso y el infierno son lugares exclusivos del hombre bianco; insumision frente al racionalismo, sabe que el centra del pensamiento es el corazon y no la cabeza; insumision frente a una existencia que se padece, pues sabe que el aburrimiento es la enfermedad del hombre que abandono lo sagrado; insumision frente al dualismo cuerpo-mente, pues no existe tal separation sino la manifestation de una fuerza y action unicas. Desde lo concrete, es decir, desde la voz insuficiente del hombre que se encuentra incomodo con la piel impuesta en el regateo de lo humano, Artaud se reconoce indio, es decir, hombre sin mas.

Doctor en Filosofia Victor Manuel Hernandez Torres es profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico.

Доктор философии Виктор Мануэль Эрнандес Торрес - профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико.

[825] Antonin Artaud a Jean-Louis Barrault, Mexico, 10 juillet 1936. En: *Lettres, CEuvres Completes* VIII, p. 366.

5.2. Las formas del discurso barroco en la escultura guatemalteca del *Nino Crucificado* (Ledesma Ibarra, Carlos Alfonso)

5.2. Формы барочного дискурса в гватемальской скульптуре *Распятого Ребенка* (Карлос Альфонсо Ледесма Ибарра)

Resumen. El presente escrito realiza una lectura de una escultura poco comun en la imagmeria virreinal hispanoamencana: Un Crista Nino Crucificado realizado en Guatemala durante el siglo XVIII. La explicacion realizada en este caso para la inusual imagen se extiende a las figuras retdricas propias de la escritura barroca hispanoamencana y sus efectos en el espectador.

Резюме. Настоящая статья осуществляет чтение довольно редкой скульптуры, свойственной коллективному воображению эпохи испанскоамериканского виррейнато - Распятого Ребенка Христа, изваянного в Гватемале в XVIII веке. Объяснение, которое дается этому необычному образу, восходит к риторическим фигурам, присущим испаноамериканской барочной скульптуре и ее эмоциональному воздействию на зрителя.

Introduction

Contemplar de frente la crucifixion de un nino es una emocion tetrica que la mayoria de nosotros prefiere evitar. No obstante, la Crucifixion de Crista Nino, escultura guatemalteca procedente de la primera mitad del siglo XVIII, ejerce una extrana atraccion de morbo, compasion y extrafieza, que nos Ueva a preguntamos sobre los motivos para la elaboracion de tan rara iconografia. Tratar de explicar el genesis de esta escultura es el principal objetivo de este trabajo. Por supuesto, que se parte del conocimiento de la imposibilidad de penetrar en la mente de los artistas o de los clientes quienes encargaron esta pieza. Asimismo, reconozco que me enfrento a la carencia de registros que permitan establecer una information mas exacta sobre el momenta de creation de esta escultura.

No obstante, considero que se pueden abordar de manera cronologica diferentes tradiciones iconograficas del Nino Jesus y a partir de estas proponer una explicacion sobre esta en particular. Es decir, investigar cuales fueron las fuentes iconograficas y religiosas en las que abrevaron los artistas guatemaltecos del siglo dieciocho. Ademas, de no limitar el estudio a un posible estudio de influencias esteticas; sino en palabras Ernst Gombrich, establecer cuales son los factores que permitieron su aparicion: "En ocasiones me he visto tentado a comparar esta interaccion de fuerzas con la influencia del entorno con las diversas formas de vida. Los biologos emplean el concepto de *Nicho Ecologico* para describir el entomo que favorece a una determinada especie de planta o animal. Lo caracteristico de estas situaciones es, una vez mas, la constante interaccion de los factores que intervienen"[823].

Gombrich, Ernst, Los usos de las imagenes. FCE, Mexico, 2003, p. 10.

La intencion de este trabajo no es describir el contexto historico en el que se produjo la obra de arte. En estas lineas procuro construir una relacion entre medios y necesidades. Es decir, cuales fueron las necesidades sociales, culturales y religiosas para la aparicion de esta imagen y, al mismo tiempo, que medios visuales se tenian para cubrir estas[824]. Por medios visuales entiendo no solo las capacidades tecnicas de los artistas, sino tambien el acervo cultural y visual que les permite construir una imagen. En este sentido, es necesaria la elaboracion de categorias que permitan explicar y agrapar por sus caracteristicas iconograficas las imagenes estudiadas y el proceso que desembocara en la imagen del Nino Dios Cracificado. Por tal motivo, se proponen las siguientes categorias de analisis: "imagenes implicitamente dolorosas" e "imagenes explicitamente dolorosas". Las primeras hacen una metafora del sufrimiento de Jesus desde su ninez. No obstante, no muestran a Jesus en escenas que indiquen el dolor fisico del nifio. Las otras, en cambio, son imagenes donde la violencia contra el pequeno Jesus es explicita y observable.

Este trabajo se divide en seis apartados, las conclusiones y una posdata. En el primero de estos describo la pieza que preocupa a esta reflexion. Posteriormente, se enuncian algunos datos de la mortalidad y caracteristicas de la infancia en la Nueva Espana durante el siglo XVIII. No obstante, con ello no se deduce que estos factores demograficos sean una causa directa para la creation de la obra estudiada, pero si permiten pensar en el contexto como terreno propicio para este tipo de imagenes. Continuo con una breve referenda a la escultura guatemalteca, su calidad y su importancia. La parte siguiente es un recorrido iconogiafico de las imagenes que llevan implicito el dolor de Crista Nino y que parte desde la Baja Edad Media. Enseguida me intereso por incluir la escultura aqui estudiada con otras imagenes donde la Pasion y sufrimiento del pequeno son explicitos. Asimismo, realizare una lectura sobre el significado de esta imagen: ^De que nos habla el Crista Nino Cracificado? ^Cual es la intencion de la imagen? Y su relacion cercana con las figuras del discurso novohispano. Finalmente, enumero algunas conclusiones y una breve posdata.

Description de la **imagen**

La escultura referida es un nino (aproximadamente de tres afios de edad) cracificado en una cruz verde cuyos travesafios parecen ramas de arbol. El pequeno se apega a la composition tradicional de Crista Cracificado: su cabeza reclinada sobre su costado izquierdo muestra un gesto de paz al ser alcanzado por la muerte. El niflo parece dormido, no muerto. Su cabeza esta coronada por rayos de plata en lugar de las

Gombrich, Ernst, Los usos de las imagenes. FCE, Mexico, 2003, p. 16.

tradicionales espinas; no obstante, de su cuero cabelludo gotea sangre. De sus ojos bien delineados y con pestauas escurren lagrimas que correnpor sus regordetas mejillas. Sus pequenas manos estan clavadas a los travesanos y tambien guardan la composicion tradicional con los dedos encogidos por el dolor que los clavos le ocasionan. En su costado se puede observar la lanzada de Longinos[825] y de cuya herida fluye sangre y agua, la cual Uega hasta el paiio bianco que le cubre. La espalda del nffio se encuentra destrozada y lo poco que se distingue por la cruz es evidentemente sangrante. Sus piernas rollizas son las de un infante y sus rodillas sangran por las tres caidas en el camino al Calvario. Sus pies uno sobre otro se encuentran atravesados por el tercer clavo con un extraordinario realismo. La calidad de la talla y la encarnacion de esta pieza son indiscutibles, lo que hace mas impactante y dramatica la composicion. Esta pieza mide 102 centimetros y pertenece a una coleccion privada.

Ninez y **mortalidad en la Nueva Esparia en el siglo XVUI**

No es extrano relacionar las imagenes de Jesus Nino Cracificado o en otros episodios de la pasion con las altas tasas de mortalidad infantil sufridas durante toda la Edad Moderna en el mundo occidental y, especificamente, en el Virreinato de la Nueva Esparia, donde morian una cuarta parte de los niiios antes de cumplir el primer aйo de vida y otra cuarta parte moria antes de alcanzar los diez afios, por lo tanto, apenas la mitad de la poblacion Uegaba a la adolescencia[3]. Mas aun, en el siglo XVIII hubo dos grandes epidemias: la primera fue la de *matlazdhuatl* (tifo) entre 1736 y 1737. En esta murieron, aproximadamente, 66,000 personas en la ciudad de Mexico y unos 200, 000 en todo el virreinato. En 1786 una epidemia sumada a una hambrum acabo con la vida de unas 300, 000 personas, segun calculos de Alexander Von Humboldt[826].

Cabe agregar al contexto que en las escuelas novohispanas del siglo XVIII se ponian como ejemplos: al Nino Jesus y la Virgen Maria para encaminar a los infantes por el camino de la virtud desde la temprana edad[5]. No obstante, es necesario aclarar que estos factores no pueden considerarse como una explicacion valida para la aparicion de la imagen aqui estudiada, ya que las altas tasas de mortalidad infantil es continua durante los tres siglos de virreinato y no lo son, en cambio, las imagenes. Por lo tanto, estas deberan explicarse en funcion de otros factores mas bien inherentes a la obra de arte misma.

[825] Tank, Dorothy, "Muerte precoz. Los niiios en e! siglo XVIII". En: Historia de la Vida Cotidiana en Mexico. T. Ill, Mexico, FCE, 2005, p. 216.
[826] Ibidem. Ibid., pp. 232,217.

De la escultura guatemalteca su importancia y su extension

La abundancia de maderas preciosas y una tradition ancestral de trabajo en carpinteria dieron como resultado una considerable cantidad de talleres de alta calidad en Guatemala. Despues de la llegada de los espanoles se introdujeron nuevas tecnicas de trabajo, herramientas, modelos y cualidades para este trabajo. Desde mediados del siglo XVI se tienen noticias de talleres de imagineria en la naciente ciudad Santiago de Guatemala. Los trabajos guatemaltecos fueron muy apreciados en otros sitios. Una gran cantidad de su production se vendia en Nueva Espana, particularmente, en Puebla. Mas aun sabemos de esculturas guatemaltecas que decoraron templos, capillas, adoratorios y retablos catolicos en Europa y Sudamerica[827].

Estas esculturas se elaboraban a partir de la preparation de la madera, la cual se tallaba con gran cuidado por partes diferentes, estas se ensamblaban a la parte principal. Posteriormente, se le incrustaban los ojos de vidrio. Enseguida, la madera tallada era enyesada para despues ser pintada, encarnada y estofada. Finalmente, se le colocaban pestanas, pelucas, coronas y atributos de plata metal o madera[828].

Otro aspecto interesante de la escultura guatemalteca es que para las fechas de la elaboration de esta escultura (1730 1751) algunos autores le atribuyen una demasia en la expresividad de sus formas. De acuerdo con Antonio Gallo se tiende a exageraciones superficiales y emociones recargadas en sus personajes. En consecuencia, este autor califica la copiosa production de este lapso como "dramatismo declamatorio" y resalta, entre otras cosas, la busqueda de efectos mas dramaticos cimentados, principalmente, en la encamacion de los minimos detalles que expresan determinados estados de arrimo[829].

La imagen del Nino Dios tiene sus origenes en la Alta Edad Media y puede ubicarsele desde representaciones bizantinas muy tempranas: donde Jesus niuo se encuentra sentado en las piemas de Maria, quien aparece, inmovil, como trono de su bijo. Este tipo de composition tambien me reproducida en imagenes romanicas y goticas. Asimismo, a partir del siglo XП1 aparecio la representation del Nacimiento de Jesus. En este tipo de iconografia la representation del nino recien nacido es el punto central de la composition. Muy cercano a este episodio es la Epifania (Adoration de los

[827] Anchisi de Rodriguez, Coralia, "Elaboracion de imagineria en los talleres de Guatemala Colonial". En: Teoxe Madera de Dios. Imagineria colonial guatemalteca. Embajada de Guatemala en Mexico - Museo Franz Mayer, Mexico, 1997, p. 27.

[828] Ibid., pp. 24-25.

[829] Gallo Antonio. Escultura colonial en Guatemala, Direcci6n General de Cultura y Bellas Artes, Guatemala, 1979, pp. 212 - 213.

Magos de Oriente) que por su significado liturgico tue, igualmente, muy representado desde la Baja Edad Media. De estas dos composiciones parecen desprenderse otras representaciones posteriores que involucraban a la Sagrada Familia en episodios cotidianos o en la Huida a Egipto.

Durante el Renacimiento la imagen del Nino Dios extendio sus formas de representation. Ademas, cuando aparecia en los tradicionales nacimientos o en las piernas de su madre cada vez lo hacia con mayor vitalidad, independencia y realismo. Asimismo, se produjeron cada vez mas pinturas y grabados con Jesus niiio jugando con su primo Juan (el futuro Bautista) o ayudandole a trabajar a su padre. Mas aun, en estas representaciones ya localizamos, en ocasiones, la intention del pequeno Jesus de tomar con sus manos la cruz que porta su primo en una evidente alusion a su furura pasion, por ejemplo, en las obras de Piero de Cosimo *La adoration de Cristo Nino* o Rafael Sanzio en *La Madonna del Prato*. Sin embargo, estas imagenes no tienen relation directa con la idea de un pequeno Jesus sufriente o Crucificado.

Cabe senalar que los Evangelios Apocrifos describen a Jesus como un niiio poderoso y caprichoso, quien no duda en usar sus poderes divinos para jugar y hasta matar a otros ninos y abusivos maestros. Estas escenas, por supuesto, nunca se representaron por pintor alguno. No es la imagen del Redentor que la Iglesia quisiera transmitir a la feligresia. Un niflo Jesus que hace uso indiscriminado de su poder como Dios en la Tierra abusando de los indefensos, aunque malvados, que le rodean. En este caso, los Evangelios Apocrifos, generalmente, quedaron al margen de ser la fuente de inspiration para representaciones de la ninez de Jesus[830].

Sin embargo, la Iglesia Catolica y sus pensadores no dejaron de reflexionar sobre la ninez de Cristo. Asi, por ejemplo, de acuerdo con Santo Tomas de Aquino, el primer pensamiento de Jesus fue para su Cruz. En este sentido, parece que los dolores de Cristo en su ninez tienen parte de su origen en la devotion al Santo Nombre de Jesus[S:>1]. El Duke Nombre de Jesus considerado por Bernardo de Claraval como alimento, fuente, medicina y luz se encuentra indisolublemente ligado con el episodio de su Circuncision, la cual fue la primera sangre derramada por Cristo en la Tierra, y es un antecedente del bautismo como "ceremonia iniciatica de purification y de imposition del nombre al individuo")[832]. Ademas, este episodio cimentaba y reafirmaba el misterio de la Encarnacion, Dios hecho hombre niflo sufriente. Un texto que evidencia la importancia de la

[830] Evangelios Apocrifos. Mexico, Pornia, 2001, pp. 55 - 100.
[831] Sanchez Lopez, Juan Antonio. "Contenidos emblematicos de la iconografia del Nino de la Pasion en la Cultura del Barroco", Guatemala, p. 685.
[832] Ibid., p. 687.

circuncision de Jesus en esta epoca se obtiene de las *Meditaciones Vital Christi* (ca. 1300) del Pseudo Buenavetura: "Hoy comenzo nuestro seuor Jesucristo a derramar su sagrada sangre por nosotros. Ya desde el comienzo, el que no cometio pecado empezo a sufrir dolor por nosotros, y por nuestros pecados soporto el tormento. Siente compasion de el (...) pues quiza hubo el de llorar hoy ( ). En este dia corrio su preciosa sangre. Su carne me cortada con cuchillo de pedernal () ^Quien no se dolera de el? (...) El nifio Jesus llora hoya causa del dolor que sintio en su came, pues tenia una carne real y sensible como la carne del resto de los humanos"[8 3].

Esta devocion se impuso con gran vitalidad desde el siglo XIII en Europa. Hasta nuestros dias ban llegado una importante cantidad de representaciones de este episodio provenientes de la Baja Edad Media. Es importante mencionar la recomendacion que se hacia a pintores y escultores para que en las representaciones de la Crucifixion se uniera la sangre del costado de Cristo con su pano donde se encuentra el origen de su primera sangre derramada, la de su circuncision[834]. No obstante, pareciera que la preocupacion principal es la sangre de Cristo y no su infancia.

Durante el Renacimiento las representaciones de la circuncision dismimiyeron, pero tenemos dos claros ejemplos en obras de Martin Schongauer (1448 - 1491) y Alberto Durero (1471 - 1528). El primero de estos en su grabado de Cristo Nino como *Salvador Mundi* (ca. 1480), "no vacila en anexionar la *ostentatio genitalum* al conjunto de los restantes atributos salvificos como las potencias de la divinidad y la esfera imperial o globo del poder"[835]. Asi, el pequeno Jesus que sentado en las piernas de su madre sostiene en sus manos el mundo rue representandose cada vez mas de pie y completamente desnudo: el Dulce Nombre de Jesus. Los ninos desnudos irrumpieron sin pudor en la iconografia religiosa de inicios de la Edad Moderna ayudados por el Renacimiento y por los dibujos, especificamente, de Miguel Angel; pero unos anos mas tarde producto del Concilio de Trento (1545 - 1565). Francisco Pacheco en su tratado de pintura, por ejemplo, recomienda ninos vestidos aun en la representacion de la circuncision. Por otro lado, existe la imagen de El Dulce Nombre de Jesus, el cual se represento como un pequeno de unos diez anos de edad, de tierna actitud, quien con los brazos abiertos parecia recibir al espectador. Esta representacion tuvo mucha popularidad en el mundo hispanico, sobre todo despues de la extraordinana escultura del escultoT sevillano Juan Martinez Montanes (1568 - 1649). Las representaciones que trataron de

[833] Sanchez Lopez, Juan Antonio. "Contenidos emblematicos de la iconografia del Nino de la Pasion en la Cultura del Barroco", Guatemala, p. 690.
[854] Idem.
[835] *Ibid.,* 692.

imitar esta imagen se pueden localizar por todo el mundo hispanico.

En la catedral de San Lorenzo en Florencia Desiderio da Settignano elaboro la talla del tabernaculo del Sacramento donde referia este pensamiento: la escultura en marmol realizada hacia 1500 representa un pequeno Jesus de unos tres aiios, quien bendice con la mano derecha y con la izquierda sostiene tres enormes clavos y una corona de espinas. Nuevamente, se observa la idea de un niiio que esta consciente de su destino doloroso[836]. En este sentido, se tiene conocimiento del Nino de Pasion que se conserva en el Museo Catedralicio de Segorbe en Castellon, Espaiia, pintado en la primera mitad del siglo XVII. Esta imagen parece inspirarse en el grabado de Hermann Hugo, *Pia desideria emblematis elegiis et affectibus* Ss. *Patrum illustra,* cuya version castellana fue obra del jesuita Pedro de salas bajo el titulo *Afectos divinos con emblemas sagrados* (Valladolid, 1638 y 1658). Mas aun, en Cuzco la celda del mercedario Francisco de Salamanca estaba decorada con grabados del propio Hermann Hugo. No obstante, la Pasion de Cristo solo se representa desde sus atributos y el nino si sangra lo hace sin ningun rastro de dolor.

Los fieles catolicos de los siglos XVII y XVIH no se conformaron con estas posibilidades iconograficas y reformularon varios episodios de la ninez de Jesus. En este lapso aparecieron nuevas iconografias, por ejemplo, el niiio Jesus jugando a hacer cruces pequenas o entreteniendose con pequenos atributos de la pasion como coronas de espinas. En este sentido, se localizan desde el siglo XVII representaciones de Cristo Nino que involucran episodios de una "dolorosa ternura", como el pequeno que al tejer una Corona de Espinas, pincha su dedo que nos muestra con una gota de sangre. Este tipo de representaciones fueron muy populares en el mundo hispanico como lo demuestra la autoria de algunos de estos cuadros por parte del importante artista Bartolome Esteban Murillo (1617 - 1682). Otro ejemplo ilustrativo lo constituye la obra madrilena anonima del *Taller de Nazaret,* oleo del siglo XVIII que representa la devocion a la infancia de Jesus y la Sagrada Familia, pues se observa cuando el propio San Jose entrega una pequeiia cruz elaborada por el al Nifio Jesus mientras la Virgen adopta actitud analoga a la de la Encarnacion. Toda esta escena sucede en el contexto cotidiano del taller de carpinteria acompanados por un perro y entre flores[837]. Tambien proceden del siglo XVII las composiciones del Nino Jesus durmiendo sobre la cruz de dicha imagen tenemos un

[836] Settignano, Desiderio. La scoperta della grazia nella scultura del Rinascimiento. Musee du Louvre, Continents, Firenze, 2007, pp. 236 - 249.

[837] Martinez Miftana Ramon, "Aspectos iconograficos en tomo al nifio de pasion de la catedral de Segorbe". En: Ars Longa. Cuademos de Arte. No. 3, Universitat de Valencia, Espafia, 1992, p. 174.

extraordinario ejemplo en el Museo del Prado, primero atribuido a Francisco de Zurbaran (1598 - 1564) y despues a Orazio Gentilesch (1563 - 1639)[838], Este tipo composiciones se acerca mucho al cuadro espanol del siglo XVIII, donde el Nino Jesus juega a cargar una cruz y es acompanado por un corderillo: el dibujo amable, los colores tenues, la ausencia de sangre, la ropa, la edad temprana, entre otras caracteristicas son comunes entre estas representaciones.

Dicho de otra manera, el proceso historico de las imagenes dolorosas implicitas transito de la encubierta violencia al cuerpo de un niflo en la circuncision; la triste premonition del Nino Jesus que abraza la cruz de su primo Juan o el niiio de pie o junto a su madre parece rodeado de las *armas cristhi* hasta la aparicion del pequeno Jesus, quien teje coronas de espinas y el Crista Niflo con la cruz a cuestas, pero disfrazados con un dibujo amable, los gestos dulces y los colores tenues. Las representaciones de ninos de una "dolorosa ternura" estaban en el limite de llevar estas amables imagenes a un realismo dramatico que por su cercania con la realidad resultaran solo posibles en Guatemala.

El crecimiento exponencial de este tipo de imagenes ha sido atribuido, principalmente, a devociones de monjas. El historiador Gianni Vianello afirma que el convento de las Descalzas Reales en Madrid era una verdadera guarderia de imagenes por la elevada cantidad de representaciones del "Nino Jesus en sus mas variadas acepciones, ya que una iconografia sin codificar, no sometida a modelos fijos, admite infinitas posibilidades de combination" determinadas por impulsos viscerales, que se llegan a fusionar en uno solo hasta varios tipos diferentes, con solo trastocar los simbolos portados[839].

Mas atin, para el caso guatemalteco, el historiador Luis Lujan Munoz atribuye la propiedad de este tipo de representaciones a monjas, quienes segun el llegaban a tener tres o cinco ninos en su celda[840]. No obstante, las imagenes de ninos contenidas en los conventos estan alejadas, en su gran mayoria, de la imagen del Nino Dios Crucificado, pues son elaborados, generalmente, para inspirar ternura.

Las representaciones pasionarias explicitas del Nino Jesus

Por otro lado, para el cristianismo no eran del todo extranas las imagenes de Ninos atormentados y sufrientes. Debemos recordar que entre los primeros martires cristianos que alcanzaron la santidad tambien se

[835] Martinez Mifiana Ramon, "Aspectos iconograficos en tomo al niflo de pasion de la catedral de Segorbe". En: Ars Longa. Cuadernos de Arte. No. 3, Universitat de Valencia, Espana, 1992, p. 174.
[839] Garcia Picaza, Paloma. "Por damos a todos luz: el Nino Jesus de Pasion, icono y figura de la redencion". En: Artes Plasticas, Bienes Muebles, Espafia, p. 79.
[840] Sanchez Lopez, Juan Antonio, foe. cit

encontraban ninos. El caso de los pequeiios Justo y Pastor venerados en la Nueva Espafia como lo muestran la pinturas de Jose Juarez y Cristobal de Villalpando son una muestra de ello. En este sentido, quizas, la imagen mas cercana a la que pretendemos analizar es el Nino de la Guardia. Este rnartir espauol bajo medieval, fue un pequefio acolito de la Ciudad de la Guardia, quien fue secuestrado por judios sefardies durante la Semana Santa para infringirle el mismo castigo que a Jesus en su Pasion. El relato, a todas luces, Ueno de antisemitismo y falsedades, fue muy popular durante los siglos XV y XVI y la veneration de este pequeno con sus imagenes ha llegado hasta la actualidad.

De acuerdo con el historiador guatemalteco Haroldo Rodas Estrada estas representaciones del Nino Jesus de la Pasion tienen su fuente en los Evangelios Apocrifos que refieren un suefio de la Virgen Maria donde vio a su hijo pequeno sufrir la Pasion. Es importante agregar a esta fuente un par de ejemplos de monjas, quienes tuvieron la vision del Nino Jesus en escenas pasionarias. La primera es la beata Osanna de Mantua, terciaria dominica, quien en el siglo XIII vio a Jesus Niflo coronado de espinas y con la cruz a cuestas. A mediados del siglo XVII la monja Mariana de Jesus Torres visualizo a Cristo Jesus Crucificado en el cerro de Pichincha. No obstante, las imagenes que han llegado hasta nosotros carecen de cualquier dramatismo y representan un nino vestido de unos diez o doce anos con los brazos en cruz, de rostro afable y sudando sangre. Cabe mencionar que las imagenes ecuatorianas conocidas de este episodio provienen, presumiblemente, del siglo XIX. Sin embargo, debe reconocerse la union que existe entre todos los misterios del cristianismo. En palabras de Edith Stein: "Cuando profundizamos en uno de ellos somos conducidos autornaticamente a todos los otros. Asi nos lleva el camino de Belen forzosamente al Golgota y el pesebre a la cruz. Cuando la Virgen Maria presento al Nino Jesus en el templo le fue profetizado que una espada atravesaria su corazon y de ese nino seria ocasion de caida y de resurrection para muchos, un signo de contradiction"[841].

En este sentido resulta interesante el uso de imagenes de ninos en procesiones de ninos. Asi, por ejemplo, en la Semana Santa en Turegano, Espana, se saca en procesion la imagen de un pequeno Niflo Dios vestido de nazareno, quien es Uevado en andas por cuatro ninos vestidos con habito de penitente. En la ciudad de Guatemala el -"Nino de la Demanda" imagen del nino con la cruz a cuestas- venerado en el Templo de la Merced sale en procesion todos los sabados antes del domingo de Ramos y tambien es llevado por ninos. No obstante, en ambos casos las imagenes evidentemente no

Garcia Picazo, Palorna. Op. cit, p. 78.

estaban destinadas a este uso, pues en el primer caso el Nino no es pasionario, aunque este vestido de nazareno y en el segundo la procesion es relativamente reciente. Es importante agregar el caso de Tamazulapan, parroquia del obispado de Oaxaca, en cuyo templo se observa una serie de pinturas de la ninez de Jesus con composiciones similares, pues en estas el pequeiio Jesus se representa cracificado, con la cruz a cuestas o atado a la columna.

La imagen de Jesus cracificado no foe la unica producida en Guatemala con el tema de Ninos Pasionarios. Mas aun existen otras piezas que permiten sugerir la posibilidad de que el Nino Cracificado de Guatemala pertenezca a un ciclo pasionario de infantes. Entre estas piezas se encuentran: tres ninos Jesus del Pensamiento (36 cm.), dos Ninos Nazarenos (43 cm.), un Nino atado a la columna (43 cm.) y el Jesus Cracificado aqui abordado (102 cm.). Existen tres esculturas que poseen similitudes que permiten sugerir pertenecen a la autoria de un mismo taller: un Jesus del Pensamiento, el Nino de la Columna y un Nino con la cruz a cuestas. No obstante, despues de observar las otras esculturas, considero, que si bien resulta muy probable que el Nino Jesus Cracificado pertenezca a un ciclo similar no tenemos las piezas que permitan afirmar esta sugerencia.

De la imagen conio metal'ora

Uno de los lugares comunes dentro del estudio del arte de principios del siglo XVIII es el adjetivo de barroco para todo tipo de production artistica: pintura, escultura, arquitectura y literatura. Mas aim, como se ha analizado la aparicion de imagenes de ninos sometidos a martirio parece ser un fenomeno casi exclusivo de este lapso, aunque, ciertamente, poseemos pocos ejemplos que permitan afirmar esta aseveracion. No obstante, existen otros caminos para llegar al entendimiento de esta imagen tan repulsiva a los ojos contemporaneos. Finalmente, las imagenes, cualesquiera que sea su naturaleza, son un discurso que lleva un mensaje, el problema es ^Como debe leerse? Considero que para leer de manera mas completa la imagen es necesario conocer las formas de escritura de la epoca, pues si bien es cierto que no se ha localizado el texto que nos pudiera explicar esta escultura, es evidente que no por eso es extrana a su epoca.

La imagen que observamos representa a Cristo Nino Cracificado, pero de que habla. Es decir, como insertamos esta imagen metaforica en su contexto cultural, pues la imagen no implica en su discurso solo lo visible. En aquella epoca fue recurrente el uso de metaforas utilizadas por la poesia, la literatura y en general todo tipo de escritura. Debido a textos cargados de imagenes retoricas y metaforas los especialistas califican a esta forma de escribir de "barroca". *iQue* clase de tropo o figura retorica estamos mirando? (.Estamos frente a un oximoron? El oximoron es una figura retorica que resulta de la relacion de dos antordmos. Es decir, los

significados de los terminos se oponen para alcanzar un mayor significado. Para una muestra, Sor Juana Ines de la Cruz: "Tengo un frio que querna". Mas aun, de acuerdo con Helena Beristain: "Los escritores del barroco tuvieron predileccion por esta figura y en sus textos abundan los oximoros. Producen un efecto de dificultad, misterio, profundidad y densidad estilistica. Parecen revelar la ambicion de fundir en una expresion experiencias diversas y opuestas"[842].

En este sentido ^No estamos frente al mismo fenomeno cuando observamos una imagen que nos mueve a la ternura y al dolor simultaneamente? Una contradiction para mover a la compasion y el dolor mas intensos y sentidos presentase ante nuestros Ojos. Mas aun, dificilmente localizamos una imagen retorica que nos acerque tanto al misterio de la encarnacion de Jesus. En palabras de Ludwig Feuerbach: "Una determination esencial del Dios hecho hombre, o sea, lo que es lo mismo, del Dios humano, es decii, de Crista, es su pasion y muerte. El amor se comprueba en los sufrirnientos. Todos los pensamientos y sentimientos que se concretan alrededor de la persona de Crista, convergen en el concepto de su pasion y muerte"[843].

La redencion fue producto del sufrimiento y el sufrimiento el camino hacia la redencion. Para este filosofo aleman, el cristianismo es la religion del sufrimiento[844]. ^Puede haber mayor sufrimiento que el de un nino pequeiio? Mas aun, el sacrificio de Crista es el sacrificio de un inocente nuevamente la pregunta es <,Puede haber alguien mas inocente que un nino pequeiio? La escultura del Nuno Dios crucificado lleva hasta sus ultimas consecuencias este par de ideas centrales del cristianismo.

Conclusiones

La imagen de Jesus nino fue muy popular desde los primeros anos del cristianismo, pues acercaba, a quienes la contemplaban, a la humanidad de Crista. Un Dios hecho nino, al mismo tiempo omnipotente y vulnerable, sintetizaba uno de los misterios mas importantes y profundos del cristianismo: "La Encarnacion de Dios", Dios hecho hombre con todas las debilidades y dolores que conlleva serio.

Mediante dos categorias de analisis hemos pretendido explicar el proceso historico de estas imagenes: "las imagenes del dolor implicito de Jesus" y "las imagenes de dolor explicito o pasionarias". Por un lado, la tradition iconografica del Nino Jesus, la cual incluye al Nino en brazos de Maria, el Nacimiento, la Epifania y la Huida a Egipto. Este tipo de

Beristain, Helena. Diccionario de Retorica y poetica. Mexico, Porrua, pp. 374 - 375.
Feuerbach, Ludwing. La esencia del cristianismo. Mexico, Juan Pablos, 1971, p. 69.
Ibid., p. 71.

representaciones ha acompaiiado la Historia de la Iglesia Catolica desde sus inicios hasta nuestros dias. No obstante, es representative que los ninos parezcan adquirir, con la Uegada del Renacimiento, una mayor vitalidad e independencia y salgan de los brazos de su madre. Esta representacion del Nino Jesus comenzo a jugar con su pequeno primo Juan (futuro Bautista) en las pinturas de los siglos XV y XVI. Sin embargo, en estas escenas Jesus parece disfrutar como cualquier otro niuo del juego, quizas, el grado maximo de acercamiento a su futura Pasion, aparece en las ocasiones en que el pequeno Jesus toma con su mano la cruz que lleva el future Bautista como en la pintura de La Madonna del Prato (1506) de Rafael Sanzio. Asimismo, deben considerarse la aparicion de las imagenes del Nino Jesus rodeado por las *Armas Cristhi,* ya que tambien refieren de manera metaforica a los dolores futuros de la pasion de Crista.

En este sentido otras imagenes que representan momentos dolorosamente irnpb'citos para el Nino Jesus nos remiten a la Baja Edad Media europea, donde se comienza con la devocion al Santo Nombre de Jesus, trajeron una veneration y reproduction de la Circuncision de Jesus. Este episodio se convirtio en el primer dolor de Jesus y una premonition de su pasion y muerte. La cantidad de imagenes y los textos que reflexionan en su dolor acercaron la sensibilidad de una epoca a estos episodios dolorosos. Cercanas a estas imagenes de ninos sufrientes se localiza el culto a santos ninos martires, por ejemplo, Justo y Pastor, pero, principalmente y mas cercano a la representacion aqui estudiada, El Nino de la Guardia. Esta devocion espaflola hacia un nifio martirizado y crucificado por un grupo de judios sefardies devino en imagenes, grabados y pinturas, de un nino crucificado.

Al parecer fue la necesidad de recrear la infancia de Cristo en los siglos XVII y XVUI lo que empujo la infancia de Jesus hacia los sufrimientos de la pasion. Desde el siglo XVJJ las representaciones de Cristo Nino lo involucraron en episodios de una dolorosa temura, como un pequeno que al elaborar una corona de espinas pincha su dedo que nos muestra con una gota de sangre. Esta composition fue reproducida, entre otros pintores, por Bartolome Esteban Murillo. Entre este tipo de imagenes devino en el Nino Jesus que juega con la cruz a cuestas, pero sin sangrar o que duerme sobre la cruz.

Por otro lado, se debe considerar a la imagineria guatemalteca, con artistas cada vez mas especializados en la encarnacion del dolor. A principios del siglo XVIIl el escultor guatemalteco habia alcanzado un extraordinario grado de realismo del dolor. Los cristas de Guatemala muestran un extraordinario discurso de un dolor humano y cercano a nosotros. En este sentido, la poblacion guatemalteca estaba acostumbrada a representaciones de un extraordinario realismo. Es interesante, que es en este sitio donde se localiza el mayor niimero de "Ninos Pasionarios" desde el

Senor del Pensamiento, el Crista de la Columna, Jesus con la cruz a cuestas y, por supuesto, el Crista Nino Crucificado. Mas aun, es muy probable que la imagen que nos ocupa pueda haber pertenecido a un ciclo pasionario con otros nifios en diferentes escenas. Lo curioso de estas iconografias es que se realiza la misma composicion de la Pasion de Crista, pero aplicada a un pequeno niflo de menos de tres anos, aproximadamente. Esto no sucede con las esculturas de los Niflo Pasionarios espanoles, pues estas no muestran ningun tipo de sufrimiento explicito. La crucifixion tambien significa la ejecucion de un inocente de manera injusta y encontro la maxima representacion de la inocencia y la injusticia en esta representacion.

Asimismo, se debe considerar en esta explicacion las posibilidades narrativas de la imagen. La imagen como discurso, finalmente, no es la cosa representada sino una metafora narrativa del episodio. Asi, a pesar de la cantidad extraordinaria de imagenes de la crucifixion estas no significan lo mismo. Existen imagenes de Crista tiernos, sufiientes, dolorosos y poderosos, por enumerar algunos. En este caso este pequeno crucificado es la mejor sintesis de dos antitesis: el dolor y la ternura: un oximoron, que nos acerca mas a los misterios de la encarnacion de Dios en un Hombre y la necesidad de la ejecucion de un inocente.

No obstante, es importante mencionar que este tipo de iconografia por su impacto visual no se extendio. La Iglesia, por su parte, tampoco impulso este tipo de devotion. Estamos frente a una representacion atipica de extrana seduction, la cual no duro mucho y no le gusto a la mayoria de las personas por antinatural. Es conocido de la psicologia contemporanea nuestra predisposicion biologica para la proteccion de los mas pequenos de nuestra especie. Mas aun, estas poseen caracteristicas fisicas para inspiramos proteccion. Entonces, ^como Uegaron los artistas a este tipo de composicion? En este trabajo se sugieren algunas influencias visuales y devocionales acompanadas de una retorica excesiva; aunque, no descartaria la existencia de textos que pudieron haber alimentado estas esculturas. Lo mas probable es que el Nino Dios Crucificado y los ciclos pasionarios se realizaran para devociones particulares o capillas familiares. Su formato y su poca difusion asi lo refieren. Sin embargo, su elaboration en Guatemala a principios del siglo XVIII tampoco debe sorprendemos: el proceso iconografico de la ninez de Crista en el mundo hispanico, la tradition escultorica guatemalteca y la retorica barroca fueron el nicho eco logico necesario para el nacimiento de estos ciclos pasionarios de ninos.

Maestro en Historia Carlos Alfonso Ledesma Ibarra es Secretario Academico de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico

Маэстро Истории Карлос Альфонсо Ледесма Ибарра - вице-декан Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико.

5.3. **Испания на рубеже XIX и XX веков в контексте истории мировой культуры** (Попенко Елизавета Сергеевна)

5.3. **Espana en el confi'n de los siglos XIX y XX en el contexto de la cultura mundial** (Popenko Elizaveta Sergeevna)

Резюме. Статья поевяшена проблемам и особенностям историко-культурной обстановки в Испании на рубеже XIX и XX века. Рассматриваются основные причины внутренних конфликтов и противоречий в испанском обществе этого периода и их последствия. Анализируются основные политические события и их последствия. В статье освещается специфика культуры и самосознания отдельных регионов Испании.

Resumen. El articulo esta dedicado a la peculiar situation historica y cultural en Espafia. en el confin de los siglos XIX y XX; se analizan las causas principales de los conflictos internos y contradicciones en ia sociedad espanola de este periodo, y sus consecuencias; se exploran el caracter especifico de la cultura y la autoconciencia de algunas regiones de Espana.

Испания на рубеже XIX и XX веков переживала один из самых сложных и противоречивых периодов в своей истории. Следует отметить, что Испания в этом промежутке времени, не сильно вовлечена в общеевропейские процессы, если сказать точнее, то основное внимание испанского народа обращено на острейшие внутренние конфликты. К примеру, во Всеобщей истории искусства говорится следующее: «В первое десятилетие XX в. волна забастовочного движения аграрных волнений и революционных манифестаций охватила страну. Насаждаемый веками социальный строй настолько прогнил, что его дальнейшее существование не могло не вызвать глубокого общественного протеста. Судьба Испании, роль испанского народа в истории мировой культуры, вопрос о его будущем составили основной круг проблем, в русле которых развивалась испанская общественная мысль эпохи»[85].

Ещё с середины XIX века шли многочисленные войны между правящими династиями, что повлекло за собой череду революций. В конечном итоге очередная революционная волна 1868 года, которая началась с восстания на флоте, вынуждает королеву Изабеллу II оставить престол и бежать во Францию. Позднее Амадей (сын короля Италии) принимает испанскую корону, но через два года непрерывных волнений и мятежей в стране он возвращается на родину. Кортесы провозгласили республику, и Фигеверас был избран в качестве президента. Но вскоре он также был смещен, север страны был захвачен карлистами, а в Андалусии и вовсе было сформировано собственное правительство, которое тоже было низложено. В конечном

Всеобщая история искусств, Т.6., книга 1, - М.: Искусство, 196S. - С. 275.

итоге, после долгих перипетий на престол был приглашен старший сын Изабеллы - Альфонсо XII, что означало окончание первой испанской республики. Было возвращено централизованное управление страной, ряд мятежей был подавлен и попытки по налаживанию экономики и промышленности были также предприняты. «Восстановление на королевском троне династии Бурбонов именуется периодом Реставрации (1875-1923). Этот довольно продолжительный этап внутриполитической стабильности пришел на смену «турбулентному» периоду испанской истории XIX в., отмеченному гражданскими войнами, незавершенными буржуазно-демократическими революциями, чехардой правительств (только с 1842 г. по 1868 г. их сменилось 33), ростом социальной напряженности, падением монархии (1873) и республиканским правлением (1873-1874)»[846].

В 1886 году король умирает и на смену приходит его сын Альфонс ХШ, регентом при котором была его мать, продолжившая политику мужа. Но волнения в стране не прекратились, Каталония и Страна Басков экономически опережала южные и центральные регионы Испании, что обусловило появление своего рода новой прослойки людей, жаждущих демократических преобразований. И именно в конце ХГХ века начинается знаменитая полемика, известная под названием «El Ser de Espana» («Сущность Испании») или «El Problema de Espafia» («Проблема Испании»). Это дискуссия испанской интеллигенции о национальной идентичности, которая временами продолжается до сих пор. В ней рассматривалось множество вопросов, касавшихся социальной жизни Испании, в том числе рост сепаратистских настроений в Каталонии, Стране Басков и Галисии. Крупными участниками дискуссии былиХосе Ортега-и-Гасет, Клаудио Санчес-Альборнос, Америко Кастро и многие другие.

В 1898 году разгорается война между США и Испанией за передел колониальных владений, в которой Испания терпит поражение, теряя Гуам, Кубу, Пуэрто-Рико и Филиппины. Этот конфликт ещё больше усугубил плачевное положение экономики и повлёк за собой нарастание ещё более агрессивных настроений в обществе Испании. «В начале века Испания, потерпев поражение в войне с США, переживала затяжной кризис и была вынуждена отступить на второй план не только мировой, но и европейской политики. Некогда могущественная колониальная держава, заставлявшая во времена Карла V и Филиппа II трепетать весь мир, оказалась в роли сто-

[846] Волкова Г.И., Дементьев А.В. Политическая история Испании 20 век. - М.: «Высшая школа», 2005. - С. 11.

ронней наблюдательницы наиболее значимых мировых процессов XX в.»[847].

В годы Первой Мировой войны Испания сохраняла нейтралитет, но тем не менее война сказалась на её экономике. И без того нестабильное положение испанской монархии после Первой Мировой войны попадет в ещё" более удручающее. Экономика Испании на тот момент становится одной из самых слабых по сравнению с ведущими европейскими странами. Таким образом, Испания становится так называемым «больным человеком Европы».

В условиях вновь нараставших беспорядков и нестабильности в стране генерал Мигель Примо де Ривера поднял мятеж и захватил власть сперва в Каталонии, а потом и во всей стране, установив в ней военное положение и диктатуру. За годы правления Примо де Риверы Испания добилась некоторой внутренней стабильности за счет репрессий против анархистов, но, тем не менее, это всё равно привело к отставке генерала и борьбу за власть начали радикальные республиканцы и фалангисты, возглавляемые его сыном Хосе Антонио.

14 апреля 1931 года, в результате массовых выступлений, восстановленная ранее монархия была свергнута и Испания вновь стала республикой. Это не принесло стабильность в испанское общество, поскольку к традиционным противоречиям между консервативно-монархическим и республиканским крылом добавились разногласия между самими республиканцами, в рядах которых были различные силы: от сторонников либерального капитализма до анархистов. Продолжающийся террор, неспособность властей решить экономические проблемы, угрожающая международная обстановка привели к росту популярности в армейских кругах Испанской Фаланги, ее мятежу в 1936 году и кровопролитной гражданской войне, которая завершилась в 1939 взятием Мадрида мятежниками и установлением диктатуры Франсиско Франко. «Одной из наиболее трагических страниц истории Испании стала Гражданская война 1936-1939 гг., которая закончилась поражением законного республиканского правительства. На четыре десятилетия в стране утвердился франкизм - политико-государственная система, ориентированная на сохранение авторитарного строя»[848].

Годы правления Франко- период консервативной модернизации Испании. Страна не участвовала во Второй мировой войне, в послевоенный период пользовалась поддержкой многих западных держав. В

[847] Волкова Г.И., Дементьев А.В. Политическая история Испании 20 век. - М: «Высшая школа», 2005. - С. 179.
[848] Там же.-С. 180.

1950-60-е годы начинается бурный приток инвестиций в прежде отсталую аграрную страну, и так же продолжается урбанизация и развитие промышленности и туризма. В то же время в стране ограничивались политические права и свободы, проводились репрессии в отношении сепаратистов и приверженцев левых взглядов. Франко завещал после смерти восстановить монархию и передать престол Хуану Карлосу, внуку свергнутого Альфонсо XIII. Завещание диктатора было исполнено, и, после смерти Франко и восстановления монархии в Испании, была принята новая конституция, вскоре к власти пришли социалисты, которые занимают доминирующее положение в политической системе страны до сих пор.

Каталония не осталась в стороне и также страдала от многочисленных внутренних проблем и противоречий. Напомним, что «страну потрясли финансовый крах 1882 года, подъем анархистского движения (7 октября 1893 года в результате взрыва бомбы погибли 20 и были ранены 50 человек), волнения народных масс»[849]. В этот период Каталония тяготела к обособлению и обострению национальных особенностей. По сей день каталонцы очень ревностно относятся к своим традициям и языку. «В шумихе бурных национально-политических дебатов в Каталонии выкристаллизовался интерес к ускоренному профилированию культурного своеобразия каталонской идентичности с единственной целью добиться широкой региональной и политической независимости от Мадрида»[850].

Тенденции к обособлению были свойственны не только Каталонии, но и Стране Басков. Отчасти, это было вызвано тем, что на фоне общей экономической отсталости Испании, эти регионы развивались и процветали, несмотря на все внутренние проблемы, и позже стали одними из важнейших индустриальных центров страны. «Индустриализация в Испанию пришла так же значительно позже, чем в Англию, Германию, Нидерланды, Францию, Бельгию, и затронула лишь небольшую часть периферийных регионов, в первую очередь Каталонию и Страну Басков»[851]. Таким образом, так называемые региональные национализмы, являются неотъемлемой чертой политического, культурного и социального развития Испании. «Это сложное явление, представляющее собой сочетание идеологии и политики, основано на понимании себя народами отдельных регионов Испании как исключи-

[849] Тьебо, Ф. Гауди. Творец архитектурной сказки. - М: Астрель, 2003. С. 12.
[850] Криппа, М. А. Антонио Гауди, (1852-1926). О влиянии природы на архитектуру. - М: Taschen/ Арт-Родник, 2004. С. 8.
[851] Волкова Г.И., Дементьев А.В. Политическая история Испании 20 век. - М.: «Высшая школа», 2005. - С. 7.

тельных этнических и социокультурных общностей» . Некоторые исследователи склонны считать, что это явление в первую очередь объясняется историческими особенностями Испании. В данном случае, имеется в виду период истории, когда в ходе Реконкисты христианские феодальные княжества, по мере освобождения от мусульман, начинали образовывать самостоятельные государства, которые развивались самостоятельно и создавали собственные хозяйственные структуры, культуру и даже языки. Следует заметить, что на данный момент в современной Испании до сих пор сохраняются эти особенности. Например, самым распространенным языком является кастильский (который жители других стран привыкли называть испанским), но при этом в разных регионах широко используются каталанский, галисийский, баскский, окситанский, астурийский и арагонский языки, и это не считая множества диалектов. К примеру, принято выделять валенсийский диалект каталанского языка, который очень распространен, но до сих пор идут споры о признании его как отдельного валенсийского языка. «Националисты брали «на вооружение» ряд наиболее очевидных признаков: язык (или диалект), историю, географию, культуру, традиции и обычаи, которые, будучи возведенными на должный пропагандистский уровень, в свою очередь становились основой для националистических и сепаратистских требований»[853].

Очень сильно отразились политические проблемы и социальные противоречия на столице Каталонии - Барселоне. В то время как каталонские националисты требовали политической автономии и большей свободы культурного выражения, Барселона достаточно бурно развивалась, и к рубежу веков стала крупнейшим экономическим и культурным центром Испании. «Несмотря на кризис, Барселона того времени переживала период активного развития в экономике и особенно в культуре: город стоял на перекрестке средиземноморского грузопотока, а первая железная дорога страны, открытая в 1848 году, связала Барселону с Матаро, заводы города сделали его настоящим индустриальным центром Испании, в 1873 году в Барселоне была построена первая электростанция»[854].

Во время гражданской войны город принадлежал республиканцам и был захвачен франкистами 26 января 1939 года. На следующие десятилетия Барселона стала объектом культурных и политических репрессий. В частности, было запрещено общение на каталанском языке.

[852] Волкова Г.И., Дементьев А.В. Политическая история Испании 20 век. - М.: «Высшая школа», 2005. - С. 14.
[853] Там же.-С. 15.
[854] Тьебо Ф. Гауди. Творец архитектурной сказки. - М: Астрель, 2003. - С. 12.

Подобные посягательства на язык Каталонии были предприняты не впервые. Так, ещё в 1881 году, Жауме Массо-и-Торрес (автор одной из первых грамматик каталанского), пытаясь возродить родной язык, начинает издавать журнал «Прогресс» («l'Avenc»).

Именно в это время перед молодой и творческой интеллигенцией Испании особенно остро встаёт вопрос о возрождении национальных традиций и самобытности испанского искусства в том числе: «Вместе с тем нарастало стремление к показу не мнимой, предназначенной для туристов Испании страстных серенад, танцующих гитан и неотразимых тореро, а подлинной Испании, суровой, нищей, страны древней культуры и обычаев, простых мужественных людей»[855].

Как пример можно провести группу испанских писателей, философов и публицистов под названием «Поколение 98 года» («Generation del 98»). В их творчестве остро отражались переживания о судьбе Испании, её крахе как империи мирового значения, который довершился поражением в испано-американской войне 1898 года (отсюда и название) и потерей многих колониальных владений. Первичное ядро «поколения 98 года» составили литераторы М. де Унамуно, Р. Дель Валье Инклан, П. Бароха, Х. Мартинес Руис (Асорин), Р. Де. Маэсту, Х. Бенавенте. К «поколению 1898 года» также относят известных поэтов Антонио и Мануэля Мачадо, художников Х. Гутьерреса Солану и И. Сулоагу. Их местом встречи зачастую были такие кафе как «Мадрид», «Золотой лев». Периодически они издавались в журналах, например «Дон Кихот», «Вида Нуэва», «Альма Эспаньола». В каком-то смысле, они оказали огромное влияние на дальнейшее развитие испанского искусства, потому что именно эти люди первыми сумели выразить свою преданность национальному духу и открытость всему новому в искусстве и философии, что будет свойственно испанским художникам XX века. Помимо политического, экономического и социального кризиса, о котором было сказано выше, их интересовала именно моральная и мировоззренческая проблема. «Наряду с национальной самокритикой страны в целом, лучшие интеллектуалы стремились выработать новую стратегию развития общества с опорой на всё то, что сохранилось в Испании. Таковыми для представителей «поколения 1898 года» оставались испанский народ с его самобытной культурой, испанский язык в его классическом варианте и испанское классическое искусство и литература»[856].

[855] Всеобщая история искусств, Т.6., книга 1, - М: Искусство, 1965. - С. 275.
[556] Волкова Г.И., Дементьев А.В. Политическая история Испании 20 век. - М: «Высшая школа», 2005. - С. 15.

В начале XX века испанское искусство нередко тяготело к подражательности, и, пожалуй, здесь не стоит недооценивать возможное влияние Франции и Парижа в частности. «Общая картина развития разнообразных, подчас мучительно противоречивых тенденций испанского искусства первых десятилетий XX в. осложнялась тем, что в поисках нового молодое поколение скульпторов и живописцев устремилось в сторону различных формалистических течений, которые рождались на почве самой Испании. Сам факт их возникновения (причем нередко в крайних формах) в столь обветшалой монархической стране, где вкусы двора и аристократии в значительной мере определяли характер искусств, может показаться своеобразным парадоксом»[857].

Таким образом, история Испании конца X1X-начала XX века являет собой поистине уникальный период в жизни этого государства, он отличается своей трагичностью и драматизмом. Начиная с конца XIX и на протяжении всего XX века на Испанию огромное давление оказывают внешние факторы и события. Угнетаемая фашизмом с одной стороны, давлением коммунистов с другой и разрывающаяся от внутренних противоречий и гражданских войн, Испания сегодня мыслится как поистине героическая страна с великой многовековой историей, народ которой не раз доказал твердость характера и сильный дух. Уже сейчас, глядя на современную Испанию, мы часто не осознаем того, что совсем недавно она была вовлечена в колоссальную череду конфликтов и такой, какой мы её" видим теперь, она стала совсем недавно.

Подъем национального самосознания испанского народа на рубеже XIX-XX веков стал одной из основных причин столь быстрого развития в сфере искусства, которое со временем снова вышло на принципиально новый, мировой уровень. Таким образом, начиная с этого периода в истории Испании, начинают рождаться такие всемирно известные гиганты культуры как Хосе Ортега-и-Гассет, Антонио Гауди, Гарсиа Лорка, Пабло Пикассо и Сальвадор Дали.

Попенко Елизавета Сергеевна - студентка исторического факультета Южно-Уральского государственного университета

Popenko Elizaveta Sergeevna, estudiante de la Facultad de Historia, el departamento de Historia del Arte en la Universidad Estalal del UralSur.

Всеобщая история искусств, Т.6., книга 1. - М: Искусство, 1965. С. 276

5.4. Инвестиции и модернизация российского общества: социально-философский анализ (Комарова Людмила Викторовна)

5.4. Inversiones y modernization de la sociedad rasa: anaiisis filosofico-soeial (Komarova Ludmila Victorovna)

Резюме. Раскрывается содержание реиндустриализации в новом концептуальном подходе. Основное внимание в работе автор акцентирует на правильное понимание инновационной модернизации в условиях глобальной конкуренции.

Resumen. Se analiza el contenido de reindustrializackm en el enfoque conceptual nuevo. La principal atencion se acentua en la comprension correcta de la moderniEacion innovadora en las condiciones de la competencia global.

Успешная модернизация российского общества может опираться на социальные сегменты общества, заинтересованные в модернизации. Совершенно очевидно, что параллельное решение двух взаимосвязанных задач - реиндустриализации и инновационной модернизации в условиях глобальной конкуренции и включенности российских рынков в глобальную конкуренцию на рынках товаров производственного и потребительского назначения требует нестандартных решений.

Нельзя не принимать во внимание современное состояние развития народного хозяйства России. Износ основных фондов порой превышает 70%.

По эффективности российская экономика находится на уровне стран Западной Европы в 1960-е годы и Республики Корея - в начале 1990-х годов.

С точки зрения динамики конкуренции с крупнейшими транснациональными корпорациями и с новыми производителями из соседнего Китая российские производители оказались с одной стороны под прессом приоритетности энергоресурсных отраслей и отраслей военно-промышленного комплекса, а также давления получателе административной ренты, с одной стороны, и мощной конкуренцией в выстроенной логистикой и развитой корпоративной культурой транснациональных компаний и новых динамично развивающихся акторов российских рынков из Китая - с другой.

В этих условиях к числу важных политико-экономических задач по реиндустриализации российской экономики относятся задачи, сформулированные главой правительства России В.В. Путиным в отчете правительства перед Государственной думой Федерального собрания в апреле 2011 г.: во-первых, экономическое освоение внутренней территории России и сокращение неравномерности развития субъектов Российской Федерации, и, во-вторых, обеспечение технологической самодостаточности России. На форуме организации «Деловая Россия»

в мае 2011 г. В.В. Путин добавил в число этих приоритетных задач переход от точечных модернизационных проектов к широкомасштабному внедрению: «Я просто убежден: настоящая модернизация экономики, коренное обновление социальной сферы в конечном счете будут складываться из тысяч и тысяч конкретных успешшых проектов на всей территории России, проектов - за которыми инициативные лидеры, люди компетентные, интересные, с новыми перспективными идеями, нестандартными подходами к решению задач, поставленных перед страной»[858]. При этом, на взгляд диссертанта, методологически необходимо разделять предприятия малого и среднего бизнеса, которые пока преимущественно рассматриваются как нечто общее.

Что это далеко не так и уже говорилось в предыдущем разделе, подтверждается и новейшими данными. Как показывает опыт реализации программ самозанятости населения, обычно получая субсидию на развитие малого предпринимательства в размере годовой сумы пособия по безработице вновь созданные малые предприятия не выдерживают более 1,5-2 лет на рынке. Причин этому несколько: во-первых, высокие входные барьеры на освоенные рынки, во-вторых, профессиональная и моральная неподготовленность к предпринимательской деятельности открывающих малые предприятия; в-третьих, слабость ресурсной базы, что не позволяет успешно противостоять форс-мажорным обстоятельствам и адаптироваться к динамике осваиваемого рынка[859]. Поэтому приоритетное место в реиндустриализации отводится в новом концептуальном подходе правительства отводится среднему бизнесу.

Важнейшим ресурсом модернизации российского общества являются инвестиции в форме материальных и нематерильных активов, которые могут быть использованы для обновления технологического оборудования и технологических цепочек, выстраивания эффективных логистических и коммерческих систем. Само понятие инвестиций (нем. *die Investition,* производное от лат. *Tnvecta et illata* - всё, что увезено и унесено) изначально предполагает их некую привнесенность. перемещение средств и ресурсов от их источника к месту и моменту запуска нового вида деятельности. В современном понимании инвестиции - это все виды финансовых, материальных и иных ценностей, вкладываемых инвесторами в объекты предпринимательства и другие виды деятельности с целью извлечения дохода (прибыли). Динамика инвестиционных показателей является важнейшим макроэкономическим

[858] Виньков А., Рубченко М, Силаев Н. Прорыв по центру // Эксперт. - 2011. - №21. - С. 22.
[859] Белоглазова Г., Вылегжанина У. Бизнесмен поневоле // URL: http://www.rg.ru/2011/08/31/regszapao7rabota.html (дата обращения: 31.08.2011).

индикатором, характеризующим благополучие и потенциал развития любой страны. Для экономик стран, находящихся в состоянии модернизации, инвестиции и возможность массового обновления производственных мощностей являются необходимым условием экономического и социального подъема и решения задач модернизационных проектов.

Инвестиционный процесс включает в себя фазы проектирования будущего, движения и размещения капитала. После размещения капитала процесс инвестирования, как отдельно взятый акт экономического поведения, завершается. Поскольку перелив ресурсов (от предприятия к предприятию, из отрасли - в другую отрасль и т.д.) определяется ожиданиями получения большего количества благ, то изначально в расчеты инвестора входит неэквивалентность обмена, как реализация особых преимуществ инвестора. Неэквивалентный обмен ресурсами в рыночных условиях обнаруживает себя гак же, как неэквивалентный стоимостный обмен между предприятиями, отраслями и экономиками различных стран. Таким образом, движущей силой инвестиций являются ожидания инвесторами возможности реализации неэквивалентного обмена стоимостями и получения прибыли[860].

Основным источником инвестируемых ресурсов служит другая (исходная, смежная или донорская) предпринимательская деятельность. В рамках национальной экономики источниками и активными субъектами инвестиционной деятельности, обеспечивающей увеличение общественного богатства, являются:

1. Домашние хозяйства (сектор домашних хозяйств);
2. Производители товаров и услуг (сектор предприятий производственной сферы и некоммерческих организаций);
3. Государственные органы и предприятия с государственным участием (сектор государственного управления, внебюджетные фонды);
4. Каждый их указанного множества хозяйствующих субъектов, исходя из своих экономических интересов, осуществляет целенаправленную инвестиционную деятельность.

Движущей силой инвестиций является возможность реализации субъектами рыночных социально-экономических отношений. Предприятия создают доход домохозяйствам, направляя им плату за предоставляемые факторы производства в виде заработной платы, процентов, ренты, дивидендов и др. В домохозяйствах полученный доход распадается на две основные части: средства на потребление товаров и услуг, произведенных на предприятиях, и сбережения, которые включают в себя будущие инвестиции. Часть сбережений домохозяйств, не

[860] Николаев М.А. Инвестиционная деятельность. - М.: Финансы и статистика, 2009. - С. 39-56.

использованная в сфере потребления и не ставшая сокровищами (сбережениями), является основным источником инвестиций. Выручка от реализации предприятиями товаров и услуг домохозяйствам также составляет значительную часть инвестиционного предложения (на накопление и возмещение капиталов предприятий). Сборы и налоги, поступающие в сферу государственного управления, также являются источником инвестиций, осуществляемых в интересах государства. В целом с позиций принадлежности к той или иной форме собственности инвестиции могут быть классифицированы следующим образом:

1. Государственные (бюджетные) инвестиции;
2. Частные инвестиции (предприятий и домашних хозяйств), включая автономные (независимые) и стимулируемые государством;
3. Смешанные - с привлечением как государственных, так и частных ресурсов.

В этой связи крайне важным является выявление функциональных и логических связей между субъективными ожиданиями частных инвесторов, фазами технологического и экономического циклов, а также ролью национальных государств в организации инвестиционной деятельности. Особое значение для повышения эффективности национальных экономик на современном этапе развития мировой экономики имеет соотношение инновационной составляющей к общему объему инвестиционной деятельности. Именно технологические инновации (нововведения) обеспечивают опережающий рост производительности труда, появление новых высококачественных продуктов и услуг, конкурентоспособных на мировом рынке. В экономиках различных государств уровень инвестиционной активности и структура инноваций существенно различаются по фазам инновационных циклов (среднесрочных, долгосрочных, сверхдолгосрочных). Обычно пик инновационных волн приходится на фазу оживления экономики, именно тогда появляются дешевые инвестиционные ресурсы и общее позитивное отношение к развитию. В периоды кризиса и депрессии инновационная активность резко падает, так как нет спроса, нет смысла совершенствовать устаревшую непроизводительную технику, нет достаточных инвестиций для освоения техники и технологии новых поколений. В это время, как правило, получают распространение так называемые псевдоинновации или попытки улучшения устаревших поколений техники и технологий, что, давая временный текущий эффект, в перспективе увеличивает отставание от авангарда инновационной деятельности[861].

[861] Бард В.С. Инвестиционные проблемы российской экономики. - М: Экзамен, 2000. - С. 251.

Инвестиционная деятельность - важная системная составляющая, определяющая потенциал развития любой экономической системы. В этой связи детальное изучение сущности и социально-экономического содержания инвестиций и инвестиционной деятельности в условиях модернизации российской экономики является необходимым и важным.

Под объектами инвестиционной деятельности понимаются находящиеся в частной, государственной, муниципальной и иных формах собственности вновь создаваемые и модернизируемые основные фонды, оборотные средства в отраслях и сферах народного хозяйства, ценные бумаги, целевые денежные вклады, научно-техническая продукция, другие объекты собственности, включая имущественные права и права на интеллектуальную собственность.

В России запрещено инвестирование в объекты, создание которых не отвечает требованиям экологических, санитарно-гигиенических и других стандартов и норм, установленных законодательством, действующим на территории РФ, или наносит ущерб охраняемым законом правам и интересам граждан, юридических лиц и государства.

Особое место в инвестиционной политике занимает инновационная политика, которая включает:

1. Государственную финансовую помощь предприятиям через предоставление грантов, ссуд, субсидий на развитие инновационного продукта, технологий, услуги;

2. Финансирование программ или проектов, разработанных для усиления кооперации и взаимодействия участников инновационного процесса и, следовательно, для улучшения функционирования НИС в целом;

3. Меры, направленные на улучшение доступа, распространение или углубление знаний о специфических аспектах НИС (разработка отраслевых, секторных, региональных стратегий, форсайтов, распространение, тиражирование опыта лучших инновационных предприятий и т.д.);

4. Улучшение законодательного обеспечения инновационной деятельности права на интеллектуальную собственность, законодательное регулирование создания и функционирования инновационных фирм, налоговое стимулирование и т.д.);

5. Финансирование инновационной инфраструктуры и ее связующих звеньев - инновационных центров, бизнес-инкубаторов, центров трансфера, технологий и т.д.[862]

Субъектами инвестиционной деятельности являются инвесторы, заказчики, исполнители работ, пользователи «объектов инвестиционной деятельности, а также поставщики, юридические лица (банков-

[862] Инновационное развитие - основа модернизации экономики России: Национальный доклад. - М.: ИМЭМО РАН, ГУ-ВШЭ, 2008. - С. 60.

ские, страховые и посреднические организации, инвестиционные биржи) и другие участники инвестиционного процесса». Субъектами инвестиционной деятельности могут быть физические и юридические лица, в том числе иностранные, а также государства и международные организации[863]. В качестве инвесторов могут выступать:

1. Органы, уполномоченные управлять государственным и муниципальным имуществом или имущественными правами;

2. Граждане, предприятия (и их объединения) или другие юридические лица;

3. Иностранные физические и юридические лица, государства и международные организации.

Инвесторы могут выступать как вкладчики, заказчики, кредиторы, покупатели, а также выполнять функции любого другого участника инвестиционной деятельности. Допускается объединение средств инвесторами для осуществления совместного инвестирования. Учредителями инвестиционных институтов могут быть физические и юридические лица. В качестве инвестиционных институтов могут выступать банки. Инвестиционный институт может осуществлять свою деятельность на рынке ценных бумаг в качестве: посредника (финансового брокера); инвестиционного консультанта; инвестиционной компании; инвестиционного фонда; паевого инвестиционного фонда, инвестиционного банка. Значительное распространение на территории России в нулевые годы получили паевые инвестиционные фонды (ПИФы), привлекающие средства граждан для приобретения акций и других ценных бумаг и выплачивающие по ним полученные дивиденды, и инвестиционные банки, реализующие, главным образом, финансовую поддержку инвестиционных проектов в субъектах Российской Федерации.

Комплексное регулирование основных элементов инвестиционного процесса с его ориентацией на конечные результаты, включает в себя разнообразные виды регулятивной деятельности: от расчета и обоснования стимулов (мотивации) инвестиционной деятельности и до формирования в в принимающих территориях среды, благоприятной для инвестирования. В процессе организации инвестиционной деятельности государство, хозяйствующие субъекты используют сочетания различных экономических, организационных и правовых методов с соответствующим разнообразием форм, стимулов и ограничений хозяйственной деятельности. Так, например, государственные институты, устанавливая способы ведения и организации инвестиционной дея-

[863] Жуков Е.В. Инвестиционные институты. - М.: Банки и биржи,1998. - С. 17-18; Бандурин А.В., Зинатуллин Л.Ф. Экономико-правовое регулирование деятельности корпораций в России. - М.: Финансы и статистика, 2000.

тельности, оформляют их в законах и других актах нормативно-регулирующего характера. В них определяются условия инвестирования, источники средств, порядок их использования, виды и способы финансовой поддержки инвестиционной деятельности. С другой стороны, каждый из хозяйствующих субъектов в ходе ведения инвестиционной деятельности вырабатывает свою линию поведения, оформляя ее соответствующими проектными и распорядительными документами, формируя собственные и привлекая внешние источники инвестиций. Подобное сочетание государственных и внутрифирменных норм и правил отражает сложность механизмов инвестирования.

В развитых странах доминирующим источником финансирования являются внутренние поступления (прибыль и амортизация), на которые приходится до 70% (в среднем 55-60%) всех инвестиций. В то же время доля внешних источников составляет 40-50%, причем из них на банковские кредиты приходится 35-45%, а на акционерный капитал - 2-3%. В развивающихся странах внешние источники доминируют: их доля в капиталовложениях входящей в наряду с Россией группу развивающихся стран БРИК (Бразилия, Россия, Индия, Китай) Индии составляет свыше 60%, а в Южной Корее - 87%. В России же, по данным опросов руководителей средних и крупных предприятиях, доля внутренних средств финансирования достигает 91%. Такая однобокая структура источников финансирования делает инвестиционную деятельность предприятий России весьма уязвимой, что усугубляется также нестабильной налоговой политикой Российского государства.

В условиях жесткой конкуренции в России с зарубежными фирмами, среди российских предприятий, имеющих износ технологического оборудования на 70-80% найдется крайне мало предприятий, способных осуществлять инвестиционное самофинансирование.

В 2007-2008 гг. российским правительством в рамках политики модернизации были созданы государственные корпорации в тех областях, в бизнес в краткосрочной и среднесрочной перспективе не видит привлекательности для инвестирования своих средств и где рейтинг страны постепенно снижается (судостроение, авиастроение) или отрасли имеют стртегическое для национальной безопасности значение: военно-промышленная госкорпорация «Ростехноогии». «Роснано», «Росатом», «Объединенная авистроительная корпорация» и «Объединенная судостроительная корпорация»[864]. Госкорпорации имеют различные функции - от реализации отдельных проектов и программ, содей-

[864] Инновационное развитие - основа модернизации экономики России. Национальный доклад. - М: ИМЭМО РАН, ГУ-ВШЭ, 2008. - С. 15.

ствия отдельным видам деятельности до управления конкретными отраслями и группами компаний[865].

Поэтому выход из создавшегося положения видится в активном участии в инвестиционных процессах на российском рынке отечественных и зарубежных банков, создание государственно-частных партнерств на уровне субъектов Российской Федерации, ориентация на всемерное развитие в макролокальных сообществах средних призводственных предприятий. В отличие от крупных предприятий они имеют гибкую организационную структуру, требуют меньше средств для модернизации технологического оборудования или для строительства новых современных производств, обеспечивают стабильной работой локальные рынки трудовых ресурсов, способны самостоятельно или в кооперации с крупными предприятиями производить импортозамещающую конкурентоспособную продукцию, формирующую спрос на товары как потребительского, так и производственного назначения, способны оперативно настраиваться в кооперации с местными вузовскими и научными центрами на производство и внедренение инновационной продукции.

Комарова Людмила Викторовна - профессор кафедры государственного и административного права Краснодарского государственного университета культуры и искусств кандидат юридических наук, доцент

Komorova Ludmila Viktorovna es Profesora de la catedra de Derecho Estataly Administrativo de la Universidad Estatal de Krasnodar de Cultura y Arte, Doctora en Gencias Juridicas (Ph. D.)

5.5. **Обоснование философской концепции фильма** (Пеннер Регина Владимировна)

5.5. **EI fundamento de la conception filosofica de la pelicula** (Permer Regina Vladimirovna)

Резюме. Предпринята попытка дискурсивного осмысления философии фильма как предмета философского исследования. Особое внимание уделяется анализу взаимного влияния кино и общества, изучению фильма с философской позиции, прогнозированию перспектив развития философии фильма.

Resumen. Se trata de la naturaleza discursiva de las peliculas como objeto de investigation filosofica. Se pone el acento en el analisis mutuo del cine y la sociedad, de las ideas filosoficas que trasladan films y el pron6stico de las perspectivas del desarrollo de la filosofia de la pelicula.

Там же.

В настоящее время можно с уверенностью сказать, что философия фильма активно развивается в рамках философии искусства как новый феномен проявления философской мысли, отвечающей современным реалиям. Многие философы «брали» кино за предмет своего исследования еще в первые десятилетия XX века. Хотя так называемое «рождение» этой специфической философской области произошло лишь в 80-х годах. И у этого есть свои причины.

Достаточно сказать, что в результате изменений в академической философии и в культурной ее составляющей возникла насущная для философов потребность рассматривать фильм серьезно, в качестве самостоятельной формы искусства, стоящей в одном ряду с наиболее традиционными его проявлениями, как театр, танец и живопись. В результате, наблюдается всплеск интереса к кино как предмета для философских размышлений. Философия фильма превращается в важное направление исследований в области эстетики.

У философии фильма есть две особенности, которые необходимо обсудить, прежде чем углубляться в более конкретные вопросы. Во-первых, зачастую яркие представители этого направлениями не являются профессиональными философами, Чэтмэн и Смит например[866]. Это можно объяснить спецификой области исследования. Хотя и физики готовят материалы по философии науки, в философии физики как академической дисциплине преобладают профессиональные философы. Не так обстоит дело с философией фильма. Итогом становится то, что используется термин «философия фильма», предполагающий насколько это возможно широкое рассмотрение точек зрения всех тех, кого интересуют теоретические, подчас выливающиеся в общечеловеческие, аспекты кино.

Следующей особенностью этой дисциплины является так называемое «патерналистское отношение философской традиции»[867]. Действительно, самый первый вопрос, которым задается философия фильма, связан с выявлением оснований для своего существования. Это не только вопрос о том, как кино должно выглядеть, но и о том, какие оно под собой несет основания для самостоятельного существования.

Здесь возникает и другой вопрос: стоит ли обращать пристальное внимание к традиции эмпирических исследований киноведения, либо же создавать собственную методологическую базу, берущую начало в

[866] Chatman, S. Coming to Terms. [Text]: The Rhetoric of Narrative in Fiction and Film. - NY: Cornell University Press, 1990; Smith, M. Thinking Through Cinema. [Text]: Film as Philosophy. - MA: Blackwell, 2006.
[867] Делез, Ж. Кино. [Текст] /. - М.: Издательство «Ад Маргинем», 2004.

философской традиции. Прямо скажем, этот вопрос пока еще «не обласкан» вниманием со стороны философов. Но получает все большее распространение для оправдания недавно приобретенного интереса философской мысли к кино.

По сути, философы и не должны оправдывать свою заинтересованность к кино. Для философской эстетики всегда было свойственно проявлять интерес не только к искусству в целом, но и к конкретным его формам. Начиная с «Поэтики» Аристотеля, работы, посвященной объяснению природы греческой трагедии, философы пытались обосновать специфику каждой значимой художественной формы современной им культуры.

С этой точки зрения, больше нет оснований сомневаться в существовании философии фильма. Ее можно поставить в один ряд с такими дисциплинами, как философия музыки, философия живописи, - с теми областями, которые уже традиционно воспринимаются в качестве компонентов философской эстетики. Так как фильм является значительной формой искусства в нашем современном мире, философия даже обязана исследовать его природу!

Тем не менее, существует несколько причин, по которым проблематично выделять философию фильма в качестве отдельной академической области. Это прежде всего связано с тем, что изучение фильма уже интегрировано в научные круги. Поэтому можно предположить, что философия фильма занимает избыточное академическое пространство, пересекающееся в альтернативных дисциплинах (философия культуры, культурология).

Описываемая проблема возникла в результате того, что в конце XX века философы разделились на два лагеря при рассмотрении культурологического подхода в исследовании кино. Некоторые поддерживались мнения, что необходимо лишь вносить специфические философские комментарии в устоявшуюся теорию кино. Другие же выступали за создание «самостоятельной теории со специфической формой мышления фильма»[868].

Но как только заходит вопрос об автономии философии кино как отдельной области эстетики, моментально встают вопросы об ее форме. На это можно посмотреть и так: философы обеспокоены тем, какое место займет кино в современной области философского знания. Какова роль интерпретации фильма в этом поле исследования? Как исследования соотносятся с теоретическими исследованиями среды как таковой? И как насчет философии в кино как достаточно

[868] Делёз, Ж. Кино. [Текст] /. - М: Издательство «Ад Маргинем», 2001.

популярного вида философского мышления? Существует ли единая модель, которая может быть использована для характеристики этой новой области философского исследования?

Все более популярным способом размышления о философии фильма является моделирование ее на основе научного теоретизирования. Несмотря на разногласия по точным деталям такого предложения, его сторонники призывают, что изучение фильма должно происходить в рамках науки с соответствующим соотношением теории и эмпирики. Для некоторых это означает принятие за основу эмпирического тела, т.е. интерпретация фильмов, которая приводит к более широким теоретическим обобщениям. Для других - разработка множества малых концепций, которые пытаются объяснить различные аспекты фильмов и зрительскую реакцию на них. Акцент здесь делают на разработку моделей и теорий различных особенностей фильмов.

Подобная идея обращения к опыту моделей в естественных науках занимает видное место среди когнитивных теоретиков кино[869]. Это быстро развивающийся подход. Он подчеркивает особенности сознательной обработки фильмов зрителями. В этом и заключается основное отличие от традиционной теории фильма, в рамках которой акцент ставится на бессознательных реакциях зрительской аудитории. В целом, эти теоретики склоняются к изучению фильма строго, как к обычному научному процессу.

Однако эта идея активно оспаривается, причем с нескольких направлений. Некоторые философы, опираясь на труды прагматиков, Уильяма Джеймса например, подвергли сомнению идею, что естествознание представляет собой полезный способ для философского мышления. Акцент ставиться здесь на особенности фильмов как произведений искусств, и выявлено желание двигаться к общей теории кино. Другие же, опираясь на Витгенштейна, а позже и традиции герменевтики, рассматривают изучение фильма как исключительно гуманистическую дисциплину. На их взгляд, приравнивание к естествознанию абсолютно невозможно.

Дебаты о форме философского знания в области кинокультуры привели к объединению различных подходов. На данный момент наблюдается растущая популярность когнитивного подхода к кино. Но несмотря на это существует фундаментальные вопросы о структуре философии фильма, которые пока не находят своего решения.

[869] Currie, G. Image and Mind. [Text]: Film, Philosophy, and Cognitive Science. - Cambridge: Cambridge University Press, 1995; Wartenberg, T. Philosophy of Film. [Электронный ресурс]: Режим доступа: http://plato. stanford.edu/entries/film/#IdeFil.

Невооруженному взгляду видно, что присутствует некая взаимосвязь между кино и обществом. Лучшим способом ее определения может послужить ретроспектива того, какие мотивы, сюжеты доминировали в теории кино. С самого начала XX века в популярных фильмах, основную часть которых составляла продукция «Голливуда», неизбежно поддерживается мотив социального гнета. Парадокс заключается в том, что в подобных фильмах отрицается, в той или иной форме, само существование этого гнета[870]. В основе своей такие фильмы представляли не больше, чем сказку, в которой были использованы вполне реалистичные герои для воспроизведения точных картин бытийности в рамках мнимых рассказов. Таким образом, социальная несправедливость, широко распространенная в реальном обществе, была эффектно завуалирована радужными картинами «экранного настоящего»[871].

В рамках поднятого аргумента, теоретики кино остались в пределах рассмотрения отдельных фильмов и утверждали, что сама структура повествования фильма функционирует с целью поддержания социального господства. Именно поэтому, по их мнению, действительно прогрессивные фильмы должны отходить от нарративного подхода в своем повествовании.

В противовес негативному взгляду на взаимосвязь фильма и общества, ряд философов утверждает, что популярные фильмы не только поддерживают, а подчас и должны поддерживать социальное господство, но зачастую и выражают критические настроения в отношении правящего строя. Придя к подобным размышлениям, они поставили перед собой цель - сделать широкие обобщения о связи между кино и обществом, которые не основаны на тщательном анализе отдельных фильмах. Вместо этого они сосредоточены на представлении подробного толкования фильмов, которые показывают критическую реакцию социальных институтов.

Одним из интересных примеров - фильм, отражающий политические настроения, который не просто поддерживает существующий режим социального доминирования, но и сопряжен с межрасовыми отношениями. Так, фильм Стэнли Крамера 1967 года «Угадай, кто придет к обеду» акцентирует внимание на достоверности расовой интеграции как решения проблемы борьбы с черным расизмом в Америке, посредством изображения проблем, которые стоят перед межрасовой парой. Почти 25 лет спустя, «Тропическая лихорадка» Спайка Ли выступает против политической повестки дня, вновь

[870] Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости [Текст]: избранные эссе . - М.: Медиум, 1996.
[871] Там же.-С. 51.

продемонстрировав отношения межрасовой пары. Только на этот раз в фильме утверждается, что непримиримый расизм белых американцев подрывает интеграция как панацея от бед этого расистского общества[87]. И много других фильмов используют эту форму повествования как фигуру для определения различных аспектов расизма и возможностей его преодоления.

Точно так же философы фильма, Джон Сейлс например, изучают работы прогрессивных режиссеров, располагающихся за так называемыми «пределами Голливуда», чтобы показать что в повествовании фильма можно сделать сложные политические заявления. В «Мэйтвене» показаны сложные исследования отношений между классом и расой в качестве объектов социального доминирования.

В общем, можно сказать, что философы сопротивляются монолитному осуждению фильмов, как социально регрессивного феномена. Изучаются творения режиссеров, использующих критику в тех областях, в которых представлен живейший общественный интерес. При этом не игнорируется то, каким образом стандартная голливудская модель повествования подрывает социальную осведомленность. В исследованиях философов показано, что повествование фильма является важным инструментом для «коммунальных»/совместных размышлений о важных сложных социальных проблемах современности.

С тех пор как Платон изгнал поэтов из своего идеального города в республике, враждебность по отношению к искусству была эндемична для философии. В значительной степени это происходит потому, что философия и различные формы искусства воспринимаются как конкурирующие источники знаний и убеждений. Философы, заинтересованные сохранить эксклюзивность своего права на истину, «уволили» искусство как плохого претендента на звание «поставщика истины».

Философы кино в целом выступают против подобной точки зрения. Они рассматривают фильм как источник познания и, даже, как потенциальный вклад в саму философию. Эта точка зрения была сформулирована Стэнли Кавеллом, чей интерес к философии кино и помог разработать эту область знания. Для Кавелла, философия по своей природе связана со скептицизмом и различными способами его преодоления. В своих многочисленных книгах и статьях Кавелл утверждал, что кино разделяет эту озабоченность с философией и может даже обеспечить философское понимание исключительно философских проблем[873].

[872] Wartenberg, T. Unlikely Couples. [Text] : Movie Romance as Social Criticism . - Boulder: Westview Press, 1999.
[873] Mulhall, S. On Film. [Text] / Stephen Mulhall. - London: Routledge, 2001.

До недавнего времени было мало сторонников идеи философского вклада кино. Отчасти это происходит потому, что повсеместный скептицизм Кавелла кажется недостаточно обоснованным, а его определение скептицизма, как варианта для существования современной философии, основано на уникальном прочтении истории современной философии. Тем не менее, интерпретации Кавелла о связи отдельных фильмов «со скептицизмом заставляют задуматься и оказывают непомерное влияние на многих философов и исследователей фильма, воспринимающих их со всей серьезностью, с которой они принимают фильмы»[874].

Однако в настоящее время ведутся дискуссии о философской «мощи» фильма. В противовес взглядам Кавелла некоторые философы утверждают, что кино может выполнять не более чем эвристическую или педагогическую функцию по отношению к обществу. Другие выступают за то, что существуют четкие ограничения по тому, какие фильмы могут выполнить философскую функцию. Интересно, что обе группы ученых исключают фантастические фильмы из философского потенциала.

Сторонники же Кавелла указывают на различные способы, в которых фильмы воссоздают философский способ мышления. Наиболее употребительным способом использования философского мышления в кино является мысленный эксперимент. Мысленные эксперименты связаны с мнимой ситуации, в которых зрителя просят представить, что было бы, если бы произошло то-то и то-то. Ряд исследователей предлагают цепочку фильмов в качестве кандидатов, претендующих на философское достояние - фильмы, породившие более чем любые другие, философские дискуссии: «Матрица», «Помни» и «Вечное сияние чистого разума».

Также философы стали обращать внимание на авангардное кино, известное своей сложной структурой. Их можно назвать аналогом минимализму в других видах искусства. К фильмам-примерам относятся «Мерцание» и «Спокойная скорость».

Что бы на данный момент не включала в себя философия фильма, ясно, что философская значимость кино была признана в среде философов. Даже те, кто отрицают, что фильмы могут на самом деле философствовать, должны признать, что кино делает доступными для зрителей философские вопросы и проблемы. Действительно, успех серии книг под названием «Философия и X», где можно поставить любой фильм или телевизионное шоу для X, указывает, что

[874] Cavell, S. The World Viewed. [Text] : Reflections on the Ontology of Film . - Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004. - 83 p.

фильмы доносят философские вопросы до сведения широкой аудитории. Поэтому не может быть никаких сомнений, что это здоровое развитие самой философии.

В заключении скажем, что философия фильма является быстро растущей областью философского и эстетического направления исследований. Философы сосредоточены как на эстетических вопросах кино, так и на вопросах философского содержания фильмов - этот же вопрос можно поставить иначе: фильм как философия. Сложность исследования, рост эмпирического материала в обеих этих областях «заставляют» все большее количество философов относиться к фильму серьезно, как к предмету философского исследования.

Кино и связанные с ним цифровые медиа продолжают развиваться, с ними же расширяется их влияние на жизнь человека. Возможно, философия фильма, приобретя стабильное положение в науке, превратиться в еще более важную область философского знания.

Пеннер Регина Владимировна - аспирантка Челябинской государственной академии культуры и искусств

Penner Natalia Vitatievna es Estudianle de Posgrado de la Academia Estatal de Cultura y Arte, de Cheliabinsk

5.6. **О специфике форм современного художественного мышления в пространстве культуры Южного Урала**

(Трифонова Галина Семеновна)

5.6. **Especificidad de las formas contemporaneas del pensamiento artistico en el espacio de la cultura de los Montes Urales del Sur**

(Trifonova Galina Semionovna)

Резюме. Затронута одна из острых проблем современного искусства России - проблема трансформации его природы. Изменение природы искусства выражается в демонтаже и переименовании всех его структурных элементов в духе актуального - другого искусства. Автор утверждает, что в глубине России - на Урале и в Сибири, в многослойном пространстве искусства «contemporary art» вовсе не лидирует. На примере творчества современного южноуральского художника Н.А. Кудричева рассматриваются не утраченные современным отечественным искусством гуманистические традиции целостного видения мира, включающие образную память о пережитом.

Resumen. Se analiza una de los problemas mas acuciantes del arte contemporaneo de Riisia: el de la trasformacion de su naturaleza. Este cambio se expresa en el desmontaje y renombramiento de todos sus elementos estructurales. La aurora afirma que en la profundidad de Rusia, (Montes Urales y en Siberia), en el espacio multidimensional "contemporary art" no tiene liderazgo. Tomando como ejemplo la obra del artista contemporaneo de los Montes Urales del Sur N. F. Kudrichev, se exploran las tradiciones humanisticas no perdidas en el arte nacional y las tradiciones de una vision Integra del mundoque incluye la memoria visual sobre lo vivido.

Искусство как форма и специфический способ духовно-практического освоения действительности и творческо-созидательной деятельности во все времена представляло собой систему, чутко откликающуюся и реагирующую на состояние мира и материально-духовного бытия человека. Каждая историческая эпоха рождала свои связи и инструменты реагирования в системе искусства. Современное искусство последних двух десятилетий претерпело настолько серьезные изменения по всем параметрам своей сущности и бытия, что давно пора задуматься о том, что сама природа искусства становится иной.

Современная действительность дает мыслящему уму и переживающему сердцу исключительную возможность видеть, наблюдать, сопоставлять и анализировать остроту момента, когда искусство великих традиций еще присутствует и почти осязательно зафиксировано в материальной структуре создаваемых мастерами старшего поколения произведений; одновременно в сегодняшнем пространстве явлены переходные формы на границе искусства - изобразительное/ муляж/ неизобразительное', и, наконец, полный отрыв от традиционных форм мышления, материалов, способов воплощения замысла и форм существования произведения, которое перестает быть произведением искусства, но превращается в артефакт, объект, инвентаризирующий реальность по какому-нибудь неожиданному, произвольному и случайному принципу, который привиделся, либо «прихотелся» «креативному медиатору», избегающему (и не без оснований) называть себя художником.

Непрерывно движущийся по траектории «модернизм — трансавангард - постмодернизм - пост-постмодернизм» Запад тоже не абсолютно подчинен этой своей, казалось бы, генеральной и категоричной модели. Знаменитая Биеннале в Венеции 1982 года[875] констатировала завершение игр с реди-мейд и беспредметностью: предмет и изобразительность возвращались в искусство.

Специфические исторические особенности России в XX веке только в 1990-е годы легально открыли шлюзы этой самой игровой активности и свободы беспредметного акционизма. Многообразие одновременного существования субъективно-индувидуальных форм и взаимоотношений с действительностью подразумевает потребности в различных современных творческих практиках. Очевидна кратковременность контактов внутри этих практик. Для аналитика, сколько-нибудь серьезно исследующего процесс внутри действа и участников какой-либо акции, очевидно, что задействуется каждый

[575] В.М. Двадцатый век. Изобразительное искусство и архитектура стран и народов мира 1900-1980-е гг. /В.М.Полевой. - М : Советский художник, 1989. - С. 342.

раз преднамеренно ограниченное, частичное поле не всей личности участника, нащупывается какая-либо психо-физиологическая, социальная монада общности, которая приводится в действие только здесь и сейчас, причем в заданном поле действия, при всем при том, что снаружи это представлено как не навязанная и почти стихийная, только что возникшая идея совместного действия. Условия и режиссура происходящего, выдаваемые как непосредственные, непредвзято и свободно рождающиеся и порождающие свободу, напоминают действия простейших биологических организмов в некоем биологическом эксперименте по изучению безусловных, либо формированию условных рефлексов. Налицо следование позитивистской модели реальности, когда принимаются в расчет только факты и банально материализующиеся в элементарных жестах формы контактов с реальностью. Все это напоминает метод исследования какого-либо явления путем инвентаризации - простейшего сличения того, что есть, с тем, что должно быть. Духовное вытесняется материей, предметным миром, телесностью, это очевидно[876].

Апологеты современного искусства в его варианте «contemporary art»[877] углубляясь в глубь России, испытывает явное разочарование: здесь, на Урале, в Сибири искусство представляет собой многослойное пространство, где «contemporary art» отнюдь не лидирует. Традиции искусства созерцания, сопереживания, любования, восхищения, потрясения, вдохновения, мастерства не ушли из южноуральского воздуха. Символистко-метафизические, опосредованные, концептуальные способы мышления в творчестве соседствуют с процессом создания живописных, графических, скульптурных, декоративных произведений, в которых духовное и материальное находится в неповторимом сплаве единства художественного образа, неразъединимого в своей целостности.

В университетском Зале искусств в течение почти десятилетия были развернуты экспозиции, различные своей темой, составом, представлением творческих поколений художников и их художественного мышления. Они представляли собой преимущественно направление, органической природой которого является жизненно важное и интересное, выраженное языком пластики пространственных искусств в согласии с традицией и в то же время современно. Достаточно вспом-

[876] Бычков В., Маньковская Н. Эстетика постмодернизма как феномен техногенной цивилизации//Искусствознание. 1-2/11. - М.: Государственный институт искусствознания, 2011.- С.194.

[877] Термин впервые употреблен Розалиндой Краусс, ученицей К.Гринберга, в диссертации о творчестве Дэвида Смита.

нить выставки произведений Г.С. Мосина (1930-1982), В.А. Неясова (1926-1984), В.П. Меркулова (1936-2010), А.П. Кудрявцева (1938-2011), Л.Н. Костиной, В.В. Бубнова, В.Г. Шаповалова, З.Н. Латфулина, В.Н. Дьякова; групповые выставки произведений челябинских, уфимских, екатеринбургских художников... В настоящий момент развернута выставка произведений художника со зрелым жизненным и творческим опытом - графика и живописца Николая Алексеевича Кудричева (родился в 1938 году). Эпиграфом к выставке стала поэтическая строка поэта Д. Самойлова: «Это было со мной, и моею страной, или в сердце было моем...».

Н.А. Кудричев - художник оптимистического склада, в его лирических пейзажах натюрмортах присутствует мажорный динамичный ритм пересекающихся пространств и открытых чистых цветов, взбудораженно и напряженно подзадоривающих или лирически мягко ободряющих зрителя.

Графические листы - наброски, рисунки пером, карандашом, сепией, сухой кистью и обыкновенной шариковой ручкой, эскизы-оригиналы оформления книг для воспроизведения типографским способом, наконец, картины маслом и темперой - уже названные пейзажи и натюрморты и картины, жанр которых не вкладывается в искусствоведческие научные классификации - не жанровые, не пейзажи и интерьеры в чистом виде. Художник создает произведения, которые заставляют нас вспомнить отечественное искусство двадцатых и «тихую живопись» тридцатых годов прошлого века; художников-шестидесятников (Н. Андронова, П. Никонова, В. Попкова)[878], но не в стилевой и живописной манере, а по сути воплощаемой духовной материи. Создавая зримую оболочку предметного пространственного мира, автор, чтобы сориентировать зрителя, в какой ракурс пространства он художником помещен, сразу же переключает наше восприятие на смысл, которым он хочет поделиться со зрителем. Этот смысл выплывает из памяти художника, неотрывно в нем живущей и в определенные моменты начинающей выходить вовне и находить себе материально-образную ткань воплощения. Так из символического пространства-плоскости выплывает образ русской крестьянки-матери-богородицы, покидающей для испытаний свой родной дом, обезображенный и искалеченный, но нерушимо оставшийся в ее душе. Из памяти выплывает образ опустевшего подвала с падающим из открытой двери отсветом ее контура на темной стене - и становится ясно, что здесь только что происходило и куда повели допрашиваемого челове-

[878] Ягодовская А.Т. Автор и герой в картинах советских художников. Размышления и наблюдения / А.Т. Ягодовская. - М.:Советский художник, 1987. - 206-210.

ка. Из памяти вырывается этот уличный гаврош с деревянным ружьем на деревянном самокате с красной звездочкой, орущий в остервенелом восторге на весь мир, пространство которого дробится гранями-линзами и всё светится, заставляя пышно цвести майскую сирень в честь великой народной победы и лучиться стены бараков. И как новая солнечная планета, золотистая сфера наплывает на мальчика и заставляет сиять и преображаться сирое и серое до того пространство барачного поселка.

Полвека жизни в искусстве и творческого труда в своей стране - это личный и творческий багаж, без которого невозможно представить русского художника XX века. Раскрестьянивание, жестокость репрессий, страшная война с фашизмом и распад огромной держаны - все это заставляет биться сердце художника Николая Кудричева в унисон с народной жизнью и историей. Его картины - не инвентаризация пережитых фактов (холодная и обыденно бесстрастная), а своего рода письмена памяти трагических и ликующих страниц прошлого своего народа, запечатленные в лаконичных и отобранных образах. За всем этим стоит большая традиция: «Вперед, сыны отчизны!» - восклицает Эсхил в трагедии «Персы», подбадривая своих соотечественников - древних эллинов.

Через произведения, созданные Н.А. Кудричевым перед нами встает живой мыслящий человек, со своей биографией и биографией своей родины, не сканирующий прошлое, а как творческая личность, силой творческого образного мышления выхватывающий из пережитого то, что сущностно важно, велико или недостойно, поднимает дух человека или травмирует его. Все это художник пропускает через горнило своего творческого пересозидания. В его живописи то молитвенные интонации, то трагический хор, то взволнованное бормотанье саксофона, джазовые синкопы и раздолье народной сибирской песни-баллады.

Язык графики и живописи в произведениях Н.А. Кудричева и традиционен, и современен одновременно: заряженная цвето-форма, разнонаправленное движение цвето-плоскостей не создает сумбурного хаоса, ритмически экспрессивные наклонные, диагональные, восходящие вертикальные или плавно круглящиеся подобно контурам матери-земли цвето-формы управляемы художником, извлекают лирические мелодии или дробные взволнованные ритмы. Звучание пространства включено в пластику живописи и рисунка в творчестве художника. Движение рисующего инструмента ассоциируется с ритмом речи, с возгласом, вскриком, с интонацией проговоренной фразы. Его рисунки - как дневниковые записи повседневной

жизни, но без намеренного безэмоционального занудного однообразия графических альбомов концептуалистов[879]. Ассоциации со словом в графике прочувствована художником во всей органике - работа в книге, где слово-смысл и слово-знак, начертание должны слиться воедино, сформировало это художническое свойство. Важно также, что формирование художника-графика шло в соприкосновении с подлинной графической традицией XX века - с творчеством В.А. Фаворского и непосредственного учителя А.Д. Гончарова.

Творческое пространство Н.А. Кудричева обладает мощной восстановительной силой благодаря исходной его образующей точке - душе художника, о которой провидчески размышлял на заре авангарда В.В. Кандинский[880]. Огромная духовная работа художника с миром и с самим собой, целенаправленные усилия в освоении языка пластических форм искусства создают основания для того, чтобы рождающиеся в результате такого синтеза предметы именовались произведениями искусства. Идея целостного противостоит распаду на простейшие элементы. Душа художника, как чуткая мембрана, отзывается на жизнь и искусство человеческой горестью размышлений, благодарной памятью, лирическим вдохновением и воображением, твердостью и аскезой, юмором и любовью к тому, что составляет его жизнь вместе с современной жизнью людей.

Сказанное не есть доказательство того, что направление творчества, которое исповедует Н.А. Кудричев, является главенствующим сегодня. Важно для России (и для современного мира, конечно тоже), что эту гуманистическую традицию в искусстве она не утратила. Нынешняя выставка как своего рода лабораторный эксперимент: отзовется ли зритель на искусство, связанное бесчисленными нитями с собственно человеческим в границах менталитета русской культуры или отвергнет этот опыт как ушедший в историю в социальном, художественном и эстетическом аспектах? Эксперимент, заряженный всей страстностью и искренностью искусства, ответил на этот вопрос положительно: студенческая молодежь, школьники и старшее поколение преподавателей университета очень лично и неравнодушно интепретировали увиденное. Память как основа и часть целостной человеческой личности обеспечивает присутствие человеческой личности в искусстве и в восприятии искусства. Проблема искусства и неискусства сегодня обозначена именно так: целостное и одномоментное, одноэлементное. Констатируя ситуацию, хочется

[879] Бобринская Е. Концептуализм. /Е.Бобринская. -М.:Галарт, 1994 (без пагинации).
[880] Кандинский В.В. Точка и линия на плоскости/В.В. Кандинский. -СПб.: Азбука-классика, 2004.

выразить надежду, что выбор не будет насильно навязан и всегда останется за нами.

Трифонова Галина Семеновна - доцент кафедры искусствоведения и культурологи Южно-Уральского государственного федерального научно-исследовательского университета, кандидат исторических наук, член Союза художников России.

Trifonova Calina Semionovna es docente de catedra de Critica del Arte y Culturologia de la Universidad Federal de Investigation Cientiflca de los Monies Urales del Sur, Doclora en Ciencias Historicas (Ph. D.), miembro de la Union de Pintores de Rusia

5.7. **Традиции и новации в современном искусстве Златоустовской гравюры** на **металле (рубеж XX-XXI вв.)** (Коломейко Татьяна Васильевна)

5.7. **Tradiciones e innovaciones en el arte contemporaneo de grabado en metal de Zlatoust (final del siglo XX e inicio del siglo XXI)** (Kolomeiko Tatiana Vasilievna)

Резюме. Посвящается современному состоянию традиционного искусства Златоустовской школы художественной обработки металла. На рубеже XX-XXI вв. на территории города возникло большое количество мастерских, деятельность которых продолжает и сейчас развиваться в русле этого вида декоративно-прикладного искусства. Автор выявляет новые тенденции прослеживает совершенствование тематики и развитие технологий в области художественной обработки металла Златоуста.

Resume n. El articulo se dedica al estado contemporaneo del arte tradicional de la escuela de Zlataust en la elaboracion artistica del metal. En los confines de los siglos XX y XXI en el territorio de la ciudad surgieron muchos talleres, cuya actividad se continua hasta el dia de hoy, desarrollando formas del arte decorativo aplicado. El autOT revela las nuevas tendencias tematicas y el perfeccionamiento de la tecnologia en la esfera de la elaboracion artistica del metal.

Вопросы изучения искусства Златоустовской гравюры на металле на протяжении всего существования этого вида декоративно-прикладного искусства продолжали интересовать исследователей разных областей науки. На сегодняшний день значимость произведений мастеров этого небольшого уральского города отмечают многие оружиеведы, историки искусства и коллекционеры. Мы имеем достаточно большое количество изданий региональных и общероссийских исследователей, среди которых находятся как работы, упоминающие златоустовское искусство в рамках истории российских

оружейных предприятий, так и труды, посвященные развитию и особенностям Златоустовской Оружейной фабрики[881].

Однако, несмотря на достаточно весомый список изданий на эту тему, малоизученной и требующей дополнительных исследований оказалась проблема современного состояния уральской гравюры. Во многом, этому способствует активная деятельность большого количества предприятий, возникших в Златоусте за последние два десятка лет, которые занимаются искусством художественной обработки металла.

Процесс эстетизации предметов декоративно-прикладного искусства, в том числе и холодного оружия, способствует совершенствованию взглядов златоустовцев на объект своего творчества. Авторы работ выходят из плоскости клинка и организуют объемно-пластическое пространство изделия. Новым направлением в этой связи становится разработка различных оружейных композиций, где художники уделяют большое внимание архитектурно-пространственной среде, окружающей предмет.

Так, к примеру, автор может разработать сложную конструкцию, на которой расположится сам клинок, творчески объединив их в единую художественную композицию, а может и вовсе ограничиться небольшими дополнительными элементами на ножнах или рукояти, взяв за основу при этом сочетание нескольких материалов и техник.

Сегодня златоустовцы мастерски обогащают систему художественных средств за счет использования материалов с различными свойствами и фактурами. Характеристики кости, дерева, кожи, камня играют существенную роль для мастера, а богатое многообразие способов их обработки позволяют подчеркнуть главные на его взгляд характеристики того или иного вида оружия, заострить внимание на определенных деталях и элементах композиции.

Здесь мы уже видим яркий пример того, что над одним произведением в Златоусте сегодня работает уже не только художник и гравер - к процессу создания привлекаются мастера-резчики, огранщики, ювелиры, дизайнеры, главным для которых становится чувство пространства как на самом предмете, так и вне его плоско-

Подробнее см.: Глинкин М.Д. Златоустовская гравюра на стали / М.Д. Глинкин. - Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1967. - 95 с; Гриер О.М. Гравюра настали из Златоуста / О.М. Гриер, Б.С. Самойлов, В.А. Ячменев. - Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1994- 191 с; Златоуст. Холодное украшенное оружие XIX-XX1 веков. / Л.В. Лаженцева, Е.В.Тихомирова. - М.: Интербук-бизнес, 2008. - 320 с; Кулинский, А.Н. Русское холодное оружие XVIII-XX вв.: определитель: в 2 т. / А.Н. Кулинский. - СПб.: ООО "ТТЛ «Атлант»", 2001. -Т.1. -384 с; Т.2. -280 с; Кулинский А.Н. Русское холодное оружие военный, морских и гражданских чинов 1800-1917 гг.: определитель / А.Н. Кулинский. - СПб.: Магик-Пресс, 1994. - 186 с.

сти. Знания и навыки мастеров разного профиля и специализации помогают достигать новых художественных качеств работы и значительно изменять облик первоначального типового образца. В результате мы получаем предмет, гармонично синтезирующий в себе черты сразу нескольких видов искусства.

Помимо этого, вследствие отхода от утилитарно-функциональных свойств предмета оружия, немаловажную роль играет художественный образ и смысловая нагрузка. В виду возросшего спроса на изделия сувенирного и интерьерного характера, художники активно включаются в творческие поиски новых идей и проектов, максимально сохраняя вековые традиции искусства этого региона.

Вкладывая в свое изделие художественный замысел, современный автор тем самым расширяет и совершенствует образно-стилевую систему уральской гравюры. Тематическое и сюжетное многообразие традиционной златоустовской школы пополняется разнообразными восточными и историческими мотивами, изменяется трактовка охотничьих и военных сюжетов. Применяя художественно-эстетический принцип[882] при создании предметов декоративно-прикладного характера современные мастера разрабатывают всевозможные настольные, интерьерные и подарочные композиции, построенные на сочетании плоскостных и объемных элементов.

Добиться желаемого результата помогает и усовершенствованный технологический процесс. Благодаря обилию техник и материалов, современные предприятия города, наряду с традиционными технологиями златоустовской гравюры, для нанесения изображений применяют металлургические свойства латуни, меди и серебра. Многоуровневое травление этих металлов позволяет обогатить цветовую палитру сюжетных композиций и улучшить ее изобразительные качества.

Многофигурные и многоплановые сцены, миниатюрный и тончайший орнамент, портрет или пейзаж - мастерство уральских оружейников заключается, прежде всего, в том, чтобы лаконично и емко перенести изображение на металл, целесообразно при этом привязав ее к основному предмету работы.

Таковы многочисленные настольные и кабинетные композиции мастеров ООО «АиР», «ЗОК», «Мезон», «ЛиК»[ш]. Здесь мы видим яр-

[882] Швецов А.Ю. Особенности современного российского художественного оружия. // А.Ю.Швецов // Архитектон: известия вузов. - 2007. - №1(17). - http://archvuz.ru/numbers/2007_l/izo4 и др.

[883] Грифон. Златоуст: каталог. - Златоуст, 2006. - 54 с: ил.; Златоуст. Холодное украшенное оружие XIX-XXI веков. / Л.В. Лаженцева, Е.В.Тихомирова - М: Интербук-бизнес, 2008. - 320 с; Златоустовская гравюра на стали. Златоустовское украшенное оружие: альбом / Художественная мастерская «Практика». - Златоуст: ЗАО «Практика»,

кие примеры того, как изображение плавно переходит в пластическое оформление самого предмета, не нарушая целостности пространства изделия. Единый художественный образ сохраняется в орнаменте и всех элементах каждой из работ. Классицизм, романтизм, ампир, модерн-произведения несут на себе отпечаток того или иного стиля, воплощая при этом синтез современных методов обработки металла и традиционных образов и тем.

Помимо этого, интерес к традиции, в том числе и христианской, привела художников Златоуста к созданию предметов церковного назначения. Так в ряде мастерских создаются гравированные картины с цитатами из священных текстов, оформляются оклады церковных книг, создаются предметы религиозного культа (евхаристические наборы, плакетки), а также исполняются иконы или портретные изображения глав церкви в традиционной технике златоустовской гравюры.

Основными заказчиками подобных изделий являются представители русской православной церкви и мусульманского культа.

В работах этого типа авторы предпочитают лаконичный и емкий художественный язык, дополняя композиции работ лишь немногочисленными инкрустациями из каменьев и гравированными надписями с текстами из священных книг. За счет скромного сочетания трех элементов - золота, серебра и мерцающего отблеска камней - мастера выражают трепетное отношение к религии.

Таким образом, анализируя тематику современных произведений Златоуста можем отметить значительную новизну используемых тем и сюжетов, диктуемых вкусами и потребностями современного зрителя.

Однако многие мотивы и формы, взятые в оборот художников XXI века, имеют закономерные исторические корни, идущие с начала 19 века. Уже с самого открытия Оружейной Фабрики в 1815 году мы видим зарождение совершенно иного вида декоративно-прикладного искусства, основанного на синтезе европейских и восточных знаний оружейного дела в сочетании с живописным языком уральских мастеров.

Так, художники Златоуста, будучи учениками европейцев, переняли основные художественно-технологические приемы оформления клинков форменного назначения. Список перенятых еще в эпоху европейских преобразований Петра офицерских типов и видов оружия был дополнен характерными для уральского региона охотничьими клинка-

1999. - 95 с: ил., цв. ил.; Златоустовские ножи: каталог/ компания "АиР". - Златоуст, 2005. - 47 с: ил.; Златоустовская Оружейная Компания: каталог. - Златоуст, 2006. - 75 с: ил.

ми, декоративное решение которых обогатилось прекрасными пейзажными и анималистическими мотивами.

Как и несколько веков назад, многие оружейники различных предприятий Златоуста обращаются сегодня к европейским типам оружия, придавая каждому из них определенный художественный образ и смысл.

Используя открытый еще Иваном Бушуевым способ нанесения рисунка на поверхность клинка и художественные свойства природных материалов, златоустовцы создают великолепные образцы авторского украшенного оружия.

Так среди всего разнообразия, интерес вызывает грациозная и во многом не характерная для вооружения российских офицеров форма стилета, выбрав которую мастера «Фабрики Оружейникъ» смогли реализовать необычную художественную задумку[884]. Более многочисленными являются всевозможные мечи, сабли, палаши, кортики и многое другое.

Однако, как известно, образная система уральцев питала свои корни не только из искусства Западной Европы. На территории этого региона длительное время сталкивались различные культуры и ценности, художественные вкусы и навыки. Уникальная система обучения мастеров на Оружейной Фабрике в ХГХ веке, находит свое отражение и в искусстве сегодняшнего Златоуста. Невероятное орнаментальное узорочье, богатые инкрустации и замысловатые рукояти ножей - отголоски поездок уральских оружейников на Кавказ и Среднюю Азию.

Предприятия рубежа XX-XXI вв. вводят в классические восточные переплетения элементы европейского или древнерусского орнамента, по-своему интерпретируют традиционные формы азиатских клинков и их оформление. На многочисленных предметах интерьера, сервировки стола, кабинетных композициях изящной змейкой по травленому фону вьется ритмичная золоченая арабеска или сложное узорочье растительности.

Пополняя арсенал художественных средств, мастера Златоуста применяют в производстве клинков сварной булат или дамасскую сталь, художественные свойства поверхности которой становятся прекрасным дополнением декоративного убранства оружия.

Так, на сочетании узоров Дамаска и орнаментальных мотивов украшения строится художественное решение оружия различного типа.

[884] Златоуст. Холодное украшенное оружие ХГХ-XX1 веков. / Л.В. Лаженцева, Е.В. Тихомирова. - М: Интербук-бизнес, 2008. - 320 с. - Ил. 18-20.

Декоративный рисунок Востока, а чаще всего это условно-обобщенные формы цветочного орнамента, растительные мотивы или арабеска, становятся прекрасным дополнением к узорчатой плоскости Дамаска.

Ярким примером в этой связи становятся наборы из нескольких видов восточного типа клинков - кинжала и двух ножей или японский вариант самурайского набора оружия, в изобразительный ряд композиций которых включена оставленная непокрытой поверхность дамасских клинков. Минимально заполняя узорчатую плоскость Дамаска, авторы произведений в качестве основных художественных средств используют богатые вариациями растительные орнаментальные композиции на рукоятях и ножнах. Золоченый декор плавными текучими линиями грациозно обрамляет усеянную множеством блестящих прожилок поверхность дамасской стали. Контрастно сопоставляя глубину муарового пространства Дамаска с блестящей отполированной плоскостью металлических элементов композиции, авторы успешно используют художественные качества различных фактур для реализации необходимого образа. Блеск стали и матовость Дамаска, являются неразрывными взаимодополняющими элементами одного уникального целого - предмета украшенного холодного оружия. Продолжая общую линию авторского замысла, художники, как правило, обогащают образно-выразительные средства произведений за счет инкрустаций из драгоценных камней. Небольшие россыпи каменьев от бело-голубого до красно-фиолетового оттенков наполняют декоративное убранство легкими цветными акцентами.

Таким образом, в наборах гармонично уживаются две традиции украшения оружия - пришедшее с Востока любование и уважение к узорчатым дамасским клинкам и златоустовская любовь к природному богатству уральской горной местности, проявляемая в изысканной лаконичной линии растительного украшения.

Тем самым можно с уверенностью говорить о том, что перед нами яркий пример того, что в современном творчестве златоустовцев, несмотря на увеличенный арсенал художественных средств, по-прежнему превалирует традиция предшествующих поколений и сохраняется уважительное отношение к клинку и форме оружия. Качество и художественность, мастерство и творчество, знания и талант - без каждого из этих понятий не могло и не сможет существовать златоустовское искусство.

Подводя итоги, стоит отметить постепенное возрождение на рубеже XX-XXI веков старейшего златоустовского искусства украшенного холодного оружия. Многие творческие союзы, мастерские и предприятия из этого небольшого города все чаще становятся участни-

ками крупных выставок, фестивалей и конкурсов, а создаваемые ими произведения теперь можно увидеть на прилавках специализированных магазинов.

И, несмотря на то, что клинки современных мастеров практически утратили свое боевое назначение, необычайной популярностью Златоустовская гравюра на металле пользуется у коллекционеров, любителей этого вида декоративно-прикладного искусства и охотников, широко используется для украшения интерьеров и в качестве дорогих подарков.

Коломейко Татьяна Васильевна — магистрант направления «История искусств» Южно-Уральского государственного университета,

Kolomeiko Tatiana Vasievna es Maestra en Historia del Arte de la Universidad Estatal de los Monies Urates del Sur

5.8. **Значение Всемирных выставок XX в. Советского периода в развитии камнерезного и ювелирного искусства Урала** (Огурцова Наталья Витальевна)

5.8. **La importancia de las Exposiciones Mundiales del periodo sovietico en el desarrollo de la orfebreria y el trabajo artistiea de piedra en los Montes Urales** (Ogurtsova Natalia Vitalievna)

Резюме. Рассматривается вопрос о том, каким образом всемирные выставки влияли на развитие камнерезного и ювелирного искусства Урала в XX веке, говорится о складывании принципов организации выставок, о закономерности изменений требований к их участникам, обозначается круг выставочных произведений, способы его формирования, охарактеризованы особенности средств художественной выразительности и техники исполнения на примере наиболее известных экспонатов выставок, демонстрирующих профессиональный уровень художников камнерезного и ювелирного искусства Урала, проанализированы традиционные и инновационные аспекты творчества камнерезов и ювелиров Урала

Resumen. En el articulo se analiza la influencia de las exposiciones mundiales sobre el desarrollo de la orfebreria y el trabajo artistiea de piedra de los Montes Urales en el siglo XX; se muestra como se desarrollan los principles de las exposiciones, el aumento de exigencies a su organizaci6n y sus participantes, el perfil de las obras expuestas y se caracteriza el caracter especifico de los medios de expresividad artisticas y tecnica en la elaboration de sus obras. Se aducen ejemplos mas sobresalientes de las obras expuestas que demuestran el nivel profesional de los artistas de orfebreria y el arte de esculpir la piedra de los Montes Urales; Tambien se exploran los aspectos tradicionales y innova

Развернувшаяся в России в конце XIX-начале XX вв. широкая выставочная деятельность продолжает осуществляться на протяжении

всего XX века. Одним из звеньев в ряду протекционистских мероприятий, с помощью которых правительство пыталось обеспечить рост отечественной промышленности и торговли, была организация всесоюзных выставок. Страна также приняла активное участие во всемирных выставках, которые стали значительным событием в материальной и духовной жизни, как стран-участниц, так и общества в целом. Неслучайно, крупнейшие из них оценивались современниками как отражение наиболее важных интересов человечества. Выставки сыграли большую роль не только в распространении ряда изобретений в мире, расширении производства, росте товарооборота, но и заметно повлияли на развитие художественных промыслов.

В этот период в русском декоративно-прикладном искусстве значительное место по-прежнему принадлежало изделиям из уральского камня. Урал оставался одним из ведущих центров камнерезного искусства, развитие которого невозможно представить в полной мере, если не учитывать участия уральских мастеров в выставках художественно-промышленных товаров.

Данная проблема специально не рассматривалась, и в отечественной литературе, посвященной камнерезному и ювелирному искусству Урала, отсутствуют фундаментальные труды. В первые два десятилетия XX века история и актуальные проблемы современной жизни уральской камнеобработки были предметом особого внимания созданной в Российской Академии Наук Комиссии по изучению естественных производительных сил России (КЕПС), занимавшейся исследованиями, которые были проведены отделом драгоценного камня КЕПС, возглавлявшегося академиком А.Е. Ферсманом. В монографии А.Е. Ферсмана «Очерки по истории камня» речь идет об истории русского камня, об исследовании уральских месторождений драгоценных камней[885] описываются драгоценности бывшего русского двора, создание треста «Русские самоцветы». В книге представлен огромный фактический материал, доказывающий важную роль камня в истории материальной культуры и искусства.

Посвящали развитию камнерезного и ювелирного искусства Урала свои труды и уральские исследователи Б.В. Павловский[886], Г.Б. Зайцев[887], В.Б. Семёнов[888], Уткин П.И.[889], Баранова Т.В.[890], В.И. Корнило-

Ферсман А.Е. Очерки по истории камня / А.Е. Ферсман. - М: Терра-книжный клуб, 2003.

[886] Павловский Б.В. Камнерезное искусство Урала/ Б.В. Павловский. - Свердловск, 1953.

[887] Зайцев Г.Б. У истоков уральского ювелирного искусства / Г.Б.Зайцев // Из истории художественной культуры Урала. - Свердловск, 1986.

[888] Семёнов В.Б., Уральский камнерез / В.Б. Семёнов. - Пермь: Пермское книжное издательство, 1981. - 143 с.

ва , Гончарова Л.Н. Несомненно, результаты их исследований достойны быть включены в более общие теоретические работы, касающиеся развития отечественного декоративно-прикладного искусства.

Источником фактических данных при изучении вопроса участия камнерезов и ювелиров Урала во всемирных выставках XX века послужили опубликованные материалы архивов РАН, РГАЛИ, ГАРФ и РГИА, отчёты всемирных, всесоюзных и специализированных выставок, проходивших в исследуемый период.

Особую группу литературы составляют периодические источники по отдельным выставкам (Грулио Л.[893], Дейниченко Г.[894], Г.Белкин[895], Родионов Б.[896], Терновец Б.[897], Червяков П.[898] Материал этих публшикаций часто представлен в виде разрозненных фактов, относящихся к событию, и не содержит конкретных выводов участия в выставках камнерезов и ювелиров Урала.

Попытка обобщить опыт всемирных выставок встречается у Н.А. Мезенина[899], Рязанцева И.В.[900], В.Н. Шпакова[901], Толстого В.П.[902]. Но информация в их трудах не касается отдельно темы участия уральских мастеров на всемирных выставках.

Уткин П.И. Свердловские ювелиры и камнерезы / П.И. Уткин. //Советское декоративное искусство. - М: Советский художник, *N°* 5.

[890] Баранова Т.В. Становление техники флорентийской мозаики в России / Т.В. Баранова- Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2005. - 215 с.

[8,1] Корнилова В.И. Камнерезное искусство Западного Урала / В.И. Корнилова. - Пермь: Пермское книжное издательство, 1961. - 52 с.

[852] Гончарова Л.Н. Пути развития камнерезного искусства уральских мастеров/ Л.Н.Гончарова // Возрождение традиций: сб. трудов НИИХП. - М, 1995.

[893] Грулио, Л. Заметки о Всемирной выставке в Нью-Йорке / Л.Грулио, И.Шнейдер. // Иностранная литература, 1939. - № 5-6.

[894] Дейниченко Г. Глазами репортёра. Заметки о Всемирной выставке в Брюсселе / Г. Дейниченко, Ю. Харланов. - М., 1959

[8,5] Белкин Г. Международная выставка в Париже / Г.Белкин // Новый мир. —1937. - № 8.

[896] Родионов Б.Советская выставка в Нью-Йорке / Б.Родионов // Декоративное искусство СССР. 1959.-№12.-С. 3-6.

[897] Терновец Б. Отдел СССР на Монце-Миланской выставке в освещении итальянской прессы / Б. Терновец. // Искусство Л 938. - № 7. - С. 29-34.

[898] Червяков П. Международная выставка в Монреале / П. Червяков. - М., 1967.

[899] Мезенин Н.А. Урал на всемирных выставках / Н.А.Мезенин. - Свердловск: Средне-Уральское кн. издательство, 1981.

[900] Рязанцев И.В. Искусство Советского выставочного ансамбля 1917-1970гг / И.В. Родионов. - М., 1976. - 189 с.

[,01] Шпаков В.Н. Россия на всемирных выставках 1851-2000 гг. / В.Н, Шпаков. - М., 2000.

[902] Толстой В.П. Выставочные ансамбли СССР. Материалы и документы / В.П. Толстой. -М.:Геларт,2006.

В большинстве своём вопрос участия уральских камнерезов и ювелиров во всемирных выставках лишь косвенным образом входил в сферу внимания исследователей. К концу 90-х годов завершается и уходит в историю более чем полувековой период развития русского ювелирного искусства. Однако, как видно из обзора литературы, он недостаточно разработан критикой и еще не осмыслен теоретически. Теория и критика в этой области отстали от практики художественного творчества.

Воссоздание картины развития выставочного движения XX века в камнерезном и ювелирном искусстве Урала поможет осмыслить его как самостоятельную область художественного творчества, как особое явление в художественной культуре России.

В XX в. можно выделить два периода в развитии камнерезного и ювелирного искусства Урала:

I период- 1917-конец 1950-х гг.,

II период-рубеж 1950-х-1960-х~середина 1990 гг.

Первый период охватывает этап восстановления производства ювелирных изделий в России в новых социокультурных условиях.

На рубеже 50-х-60-х годов начинается активное осмысление и творческая переработка молодыми художниками-ювелирами опыта мировой художественной культуры. Верхняя граница связана с изменениями политической ситуации в стране, а также переменами, вызванными поисками новых художественных форм: возвращение ювелирного искусства в конце столетия к человеку, его живой пластике, стимулировало появление новых типов украшений на основе модификации их традиционных форм под непосредственным влиянием пластического контакта предметной формы с фигурой.

Существенным отличием между выставками конца XIX начала XX и выставками XX века было то обстоятельство, что среди самых заметных их участников появилась «сверхдержава» - Союз Советских Социалистических Республик - СССР. Со времени снятия блокады СССР не пропускал почти ни одной крупной международной выставки без того, чтобы так или иначе не выступить на ней со своим отделом.

Материалы конца 1920-х начала 1930-х годов свидетельствуют о широком размахе выставочной деятельности тех лет. Экспозиции устраивают в разных странах мира (Европе, США, Латинской Америке, Японии), а по Советскому Союзу - в столицах союзных республик и крупных городах страны.

Камнерезы и ювелиры Урала приняли участие в Международной выставке декоративных искусств и художественной промышленности в Париже (1925 г.), Международной выставке декоративного искусства

в Монца-Милане (1927 г.), Международной выставке изобразительных искусств в Венеции(1930г.), во Всемирной выставке в Париже (1937 г.), во Всемирной выставке в Нью-Йорке (1939 г.). Выставки давали возможность сопоставления продукции в рамках одной отрасли, способствовали усовершенствованию производства. Они содействовали обмену опытом проведения выставок, формированию торговых и культурных связей между странами, нахождению новых рынков сбыта. Все эти факторы положительно влияли на развитие камнерезного и ювелирного искусства Урала и способствовали его развитию. Проведение выставок и участие в них побуждало новое чувство в среде мастеров - ощущение значимости ремесла, сопричастности труда камнереза развитию художественной культуры.

Работы уральских художников по камню, экспонируемые на выставках, способствовали широкому признанию мастерства в обработке камня и высокого художественного творчества камнерезов и ювелиров Урала во всём мире. Одним из самых известных произведений, показавших творчество мастеров на всемирной выставке, является мозаичная карта СССР, демонстрировавшаяся на Всемирной выставке 1937 года в Париже и Всемирной выставке 1939 года в Нью-Йорке. Сейчас карта экспонируется в Центральном научно-исследовательском геологоразведочном музее имени академика Ф.Н. Чернышева (ЦНИГР) при ВСЕГЕИ - Всероссийском научно-исследовательском геологическом институте им. А.П. Карпинского. Несмотря на обилие, как правило, восторженных газетных публикаций и упоминания в таких изданиях, как «История русского искусства» или «Советское декоративное искусство, 1917-1945 гг.», история памятника практически не исследовалась.

Изготовление Карты было поручено Тресту «Русские самоцветы» Наркомата местной промышленности РСФСР. Работы производились на Ленинградском заводе по обработке камней-самоцветов (ОКС № 2) (набор мозаики, огранка камней и вся ювелирная работа), Свердловской гранильной фабрике (резка пластин для набора мозаики и огранка камней) и Петергофском заводе технических камней (резка пластин для мозаики).

Карта отличалась богатством блеска и красок драгоценных и поделочных камней. География добычи камней могла быть нанесена на отдельную карту: горный хрусталь, яшма и многие другие камни приехали с Урала, кахолонг был добыт в Таджикистане, опалы - в Чехии, а лазурит даже в Афганистане. На карте индустриализации Советского Союза показаны естественные богатства страны - полезные ископаемые, лесные массивы, запасы гидроэнергии, а также развитие социали-

стической промышленности. Карта представляет собой мозаичное панно размером 5910х4500 мм, площадью 26.6 кв. м, состоящее из 98 основных секций, членение которых произведено по линиям параллелей и меридианов с шагом в 10 градусов. С помощью винтовых соединений секции закреплены на каркасе, состоящем из 27 дюралюминиевых тюбингов. Вес карты - 3 500 кг (3,5 тонны). Панно выполнено в технике флорентийской (территория СССР) и русской (территории зарубежных стран и акватории) мозаики. Набор, состоящий из более, чем 45 000 пластин цветного камня толщиной 6 мм, наклеен на текстолитовую основу, толщина которой составляет 20 мм.

Необходимость отражения на Карте грандиозных достижений социализма в СССР за 20 лет Советской власти потребовала разработки системы дополнительных условных обозначений для промышленных объектов, месторождений полезных ископаемых, предприятий различных видов промышленности и т.д. С тонким чувством цвета подобраны сорта зелёных яшм для бескрайних равнин нашей родины, жёлтых и коричневых - для гор, лазурита - для водных просторов. Из орлеца и сургучной яшмы сделана лента государственных границ. Москва была обозначена 50-миллиметровой рубиновой звездой в позолоченной серебряной оправе, серп и молот в центре звезды украшали 17 ограненных алмазов в виде искр. Надпись «Москва» выложили искусственными рубинами. Названия столиц южных республик - натуральными изумрудами, надпись Ленинград - из александритов, звёздами из альмандина обозначались гидроэлектростанции, рубинами - предприятия тяжёлой промышленности, изумрудами - лесной, аметистами - лёгкой и текстильной индустрии, лунным камнем — химическая, синтетическими рубинами - черная и цветная металлургия, топливная промышленность, машиностроение, Камни были оправлены в серебряные касты по всем канонам ювелирного искусства. Линии параллелей, меридианов, железных дорог и все географические названия - из платинированного серебра. Яшмовыми вставками были обозначены месторождения строительных и неметаллических полезных ископаемых, угля, нефти, поваренной соли, железа, меди, никеля, апатитов, полиметаллов, бокситов, марганца, золота, олова, горючих сланцев, платины.

При изготовлении карты СССР были использованы принципы работы, которые сложились к 1900 году при создании уральскими мастерами карты Франции для Всемирной выставке в Париже, когда была выработана правильная методик выполнения мозаичного полотна. Карта СССР, как и карта Франции, изготовлена в технике флорентийской мозаики рельефного типа. Художественный эффект флорентийской мозаики основан на тщательном подборе оттенков камней с ис-

пользованием естественного рисунка. Именно уральские мастера отличались непревзойдённым умением подчеркнуть естественную красоту камня, выявить уникальность самоцвета. При создании карты СССР уральские мастера выполнили огромный объем работ: только яшмовых пластин они подготовили четыре с половиной тонны, огранили 3685 камней, каждый из которых требовал особого способа шлифовки и полировки. До нас дошли имена участвовавших при создании карты мозаичистов Свердловской гранильной фабрики: А.З.Шубин, Г.Д. Татауров, Н.Д. Татауров, А.И. Подкорытов; а так же гранильщиков: А.С. Китаев, В.И. Воронов, В.И. Ожибецов, Д.Д. Зверев.

В Париже на выставке карта получила высшую оценку экспертов, а в печати образную характеристику - «чудо гранильного искусства». Признание того, что карта выполнена с исключительным художественным вкусом и тонким мастерством, способствовало сохранению традиций техники флорентийской мозаики, которые продолжили своё развитие во второй половине XX века. Благодаря карте - яркому выставочному экспонату, Европа смогла увидеть и высоко оценить труд советских и в том числе уральских мастеров. Так, монументальность, использование приемов «русской мозаики», работу со специфическими породами камней, например, малахитом, следует считать отличительными особенностями Екатеринбургского центра художественной обработки камня. Два центра камнерезного искусства - Петербург и Свердловск - активно взаимодействовали в работе над общим проектом. Сохранившиеся традиции ювелирно тонкой обработки камня, стремление к живописности в передаче сюжетов объединились с опытом исполнения монументальных композиций. История карты - это история триумфов и забвений, а ее создание - не воспетый в поэмах подвиг простых людей, сотен советских камнерезов. Карта СССР - документ эпохи.

Во второй половине XX века произведения камнерезного и ювелирного искусства демонстрируют, по сравнению с выставками предшествующего времени, переориентацию выставок на то, чтобы показать не просто всё многообразие произведений из камня, а лучшие достижения в этом искусстве, авторские работы художников.

Первой послевоенной международной выставкой стала выставка 1958 года в Брюсселе. На этой выставке уральские ювелиры вместе с прославленными малахитчиками принимали участие. Старейший малахитчик завода «Русские самоцветы» А.Н. Оберюхтин изготовил для выставки вазу, шкатулку из малахита и ларец. В.Б. Абакулов выполнил яшмовый ларец. Следующая всемирная выставка, участие в которой приняли камнерезы и ювелиры Урала, проходила в Милане в 1967 го-

ду. Наши уральские ювелиры представили на выставке ряд своих произведений, среди которых особенно выделяются произведения Б.А.Гладкова. Им были представлены кольцо (серебро, корунд) и броши (серебро, яшмы) 1965 года. Б.А.Гладков - в то время главный художник Свердловской Ювелирно-гранильной фабрики, участник международных выставок в Генуе, Париже, Милане, Осаке, Лондоне, Сингапуре и во всех выставках на родине. Если мы посмотрим на эти работы, то увидим, что их отличает тонкая филигранная работа, изящество формы, фантазия в сочетании минералов и металлов, меткие наименования - всё создаёт ощущение, что перед зрителем какая-то сказочная красота и богатство.

Еще одной яркой всемирной выставкой, показавшей всему миру произведения уральских ювелиров, была выставка в Осаке 1970 года [3]. Эта выставка открыла миру ряд имен уральских художников-ювелиров: Н.Н. Стаценкову, Н.Н. Громыко, В.М. Храмцова. Так, Н.Н. Стаценкова представила на выставке кулон и кольцо (серебро, аметистовая щетка) 1966 года, серьги (серебро, яшма) 1965 года, браслет и брошь (серебро, малахит) 1960 года. Лирическая простота, неповторимая женственность, естественность составляют главную прелесть изделий Надежды Стаценковой. Очень точно она чувствует целостность формы и выразительную силу детали. И все это без всякого ущерба конструкции предмета. Б.А. Гладков представил на выставке кольцо (серебро, малахит) 1960 года. Н.Н. Громыко - серьги (серебро, сердолик) 1968 года, в которых отражено обращение ювелира к ювелирным изделиям прошлого. Можно сказать, что художнику удалось добиться современной остроты звучания старых древнерусских мотивов, которые выразились в огранке камня в форме кабошон и в применении тонкой ажурной филиграни. Древнерусское искусство привлекало уральских художников чистотой стиля, ярко выраженным национальным характером. Кроме того, лаконизм и эмоциональное богатство форм, монолитная сила целого и замечательная выразительность деталей этого искусства были созвучны эстетическим устремлениям уральцев. С серьгами Н.Н. Громыко стилистически соотносятся также представленные на выставке кольцо (серебро, сердолик) В.М.Храмцова и браслет (серебро, сердолик) Б.А. Гладкова. Сейчас эти произведения находятся в собрании Музея истории камнерезного и ювелирного искусства г. Екатеринбурга и Историко-краеведческого музея г. Екатеринбурга. Техника филиграни, примененная при создании этих изделий, была освоена уральцами ещё в 50-х годах. Благодаря применению

[903] Мезенин НА. Парад всемирных выставок / Н.А. Мезенин. - М.: Знание, 1990. - 251 с.

филиграни мастера решали задачу гармоничного соединения камня и металла в одном произведении. Мастера хорошо чувствовали меру, вводя метал в каменный предмет. Металл в этих произведениях не заглушает камень, а наоборот подчеркивает его красоту.

Активное участие уральских ювелиров, трудившихся для ювелирной промышленности, на Всемирных выставках породило два течения - промышленное, отличающееся своей технологичностью и унифицированностью, и выставочное. Выставочное течение и вместе с ним «выставочные» вещи породило стремление художников к более полному самовыражению. В 1961 году на Свердловской ювелирно-гранильной фабрике (с 1972 г. - СЮЗ) была организована первая творческая группа, занимавшаяся созданием новых образцов[904]. В состав группы вошли мастера, оказавшие большое влияние на формирование уральской ювелирной школы: Б. Гладков, В. Храмцов, Л. Устьянцев. В 1970-е годы стали работать В. Комаров, М. Бабин, М. Лесик, позднее - В. Устюжанин, С. Пинчук[905]. Традиционным «драгоценностям» они противопоставили авторское искусство, концепция которого перекликалась с не утратившим актуальность постулатом Коко Шанель - главное не ценность материала, а композиция, колорит, орнамент, т.е. - творчество. В произведениях они стремились выразить свою эстетическую позицию в искусстве. Их украшениям свойственны приподнятый настрой, эмоциональная одухотворенность, обращение к природе, мотивам русского эпоса и фольклора, к мотивам бажовских сказов.

В этот период художники обращаются к осмыслению прикладной роли ювелирных изделий. Здесь особо хочется выделить имя Л.Ф. Устьянцева. Первоначально, как известно, украшение выполняло определенные религиозные или утилитарные функции, а затем декорировало одежду человека. Теперь, посредством художественных образов, украшение было призвано выразить характер человека. Например, глядя на женщину, Л.Ф. Устьянцев всегда мог определить, какой камень, какая форма украшения ей больше подойдёт[906]. Его брошь «Кавказ» из уральской яшмы в 1962 году на выставке «Евромода» во Франции получила Гран-при[907]. Само название конкурса, в наименовании которого звучит слово «мода» уже свидетельствует о тенденции связать предметы ювелирного искусства с образом человека. Предмет ювелирного

[904] Копылова В.И. Ювелирное искусство Урала: свердловские ювелиры. - Свердловск: Средне-Уральское книжное издательство, 1981. - С . 41.
[905] Уткин П.И. Свердловские ювелиры и камнерезы // Советское декоративное искусство. - М: Советский художник, №5. - С. 12.
[506] Мясникова М. Л.Ф. Устьянцев: «Я эту красоту чувствую» // На смену, 23 сент. 1975. - С. 11.
[907] Куманов Г. Сделано Устьянцевым // Уральский рабочий, 12 сент. 1975. - С. 16.

искусства, таким образом, включается в неразрывную связь с человеком. А ведь это и есть первоначальная суть декоративно-прикладного искусства, для которого человек является основным реципиентом. Для авторского почерка Л.Ф. Устьянцева характерны изысканные и в то же время очень прихотливые, как бы свободно льющиеся композиционные ритмы, легкая ажурность деталей и плавная гармония в сопряжениях металла и камня.

Дальнейший период международных выступлений уральских ювелиров и камнерезов связан со специализированными выставками и конкурсами. Среди таких можно отметить Международную выставку ювелирных изделий и бижутерии в Чехословакии «Яблонец-74» и «Яблонец-77», где особое признание получил знаменитый уральский ювелир Леонид Федорович Устьянцев, а так же конкурс «Алмазные Международные премии», проводившийся в Париже фирмой «Де Брис», на котором колье «Гизехский сфинкс», выполненное по эскизу Елены Алексеевны Опалевой - ювелира-модельера, работающей тогда в ОАО «Ювелиры Урала» (бывший Свердловский ювелирный завод), было включено в число тридцати самых выдающихся ювелирных украшений планеты.

Камень, как решающая образная доминанта всех созданных украшений - такова одна из старейших традиций в уральском ювелирном искусстве. Интересно смыкание этой традиции с тенденциями в искусстве 80-х-90-х годов, с такой, к примеру, как «ювелирная пластика». Человек, формы его тела для произведений ювелирного искусства обретают значение пластической константы. Возникновение этого направления стало результатом открытия качеств в предметной формы украшения близких скульптуре. Эти тенденции ярко иллюстрируют эскизы ювелирных украшений Е.А. Опалевой. Как видно, формирование взгляда на ювелирное украшение как конструктивно-пластическую форму, обусловленную тактильными контактами с человеком, проявляется в особом внимании к синтезу ювелирного украшения с конкретным объемом, а не абстрактным пространством. Оно сопровождается утверждением зависимости эстетической ценности ювелирного украшения от глубины его гармоничного или конфликтного взаимодействия с человеком как константой, выразившимся в использовании приемов построения пластически активной формы ювелирного украшения.

Итак, мы с уверенностью можем говорить, что участие ювелиров Урала на Всемирных выставках, международных конкурсах имело большое значение для развития ювелирного искусства региона. Особую остроту этому этапу придала предшествовавшая ему длительная культурная изоляция страны. Она вынудила русских художников в

краткий период пройти путь, на который у их западных коллег ушло несколько десятилетий. С другой стороны, в отличие от западного ювелирное дело на Урале впервые за многие годы получило возможность свободного творческого выбора от исконных национальных художественных традиций до новейших художественных тенденций.

В ходе выступления камнерезов и ювелиров Урала на выставках XX века отчетливо проявились как общие процессы эволюции декоративного искусства этого времени - от прикладного изделия к станковому произведению (карта СССР в технике флорентийской мозаики, ранее техника применялась лишь для отделки произведений и декорировке, здесь же играет самостоятельную художественную роль), так и внутренние видовые - от функциональной предметной формы к пластическому объекту, камерному по сути, агшелирующему к «живой скульптуре» - человеку.

Камнерезы и ювелиры Урала своим участием на Всемирных выставках и своими произведениями укрепили значение камнерезного и ювелирного дела как самостоятельного вида декоративно-прикладного искусства. Выставки доказали, что значение камнерезного и ювелирного искусства именно в том, что оно может решать задачи, соразмерные задачам, стоящим перед другими видами изобразительного искусства, для этого лишь нужно соблюсти условие сохранения его специфики - непосредственного контакта с человеком.

Огурцова Наталья Витальевна - студентка 5 курса специальности «Искусствоведение» Южно-Урапьского государственного университета

Ogutzova Natalia Vitalievna es Estudiante del quinto grado de la carrera de "Criticas del Arte "dela Universidad Estatal de los Monies Urales del Sur

5.9. Кибернетический организм: проблема пластичности природы человека на материале научных трудов и художественных произведений (Дыдров Артур Александрович)

5.9. El organismo cibernetico: el problema de la plasticidad de la naturaleza del hombre basado en los materiales de los trabajos cientificos y obras artisticas (Didrov Artur Alexandrovich)

Резюме. Рассматривается проблема коррекции человеческой природы и, в частности, один из существующих уже сегодня способов такой коррекции - киборгизация. О киборгизации пишут не только ученые и философы, но, прежде всего, фантасты. Обладая воздействием на эмоционально-чувственную природу человека, фантастика представляет спектр сценариев сосуществования естественного и искусственного в человеке.

Resumen. Se explora el problema de la correccion de la naturaleza humana y, en particular, un modo ya existente de tal correccion que es ciborguizaci6n. Sobre este fendmeno escriben no solo los cientificos y filosofos, sino tambien los escritores de ciencia ficcion. Al impactar la naturaleza emotiva y sensorial del hombre, la ciencia ficcion representa un espectro de escenarios de coexistencia de lo natural y lo artificial en el ser humano

На популярном сайте www.science.compulenta.ru еще в 2006 году была опубликована новость о первой женщине с «роборукой». Американка К. Митчел перенесла довольно сложную операцию, проведенную специалистами из Института реабилитации инвалидов в Чикаго. Героиня дня призналась, что ее повседневная жизнь стала намного проще, «особенно на кухне, во время приготовления еды». Примечательно то, что Министерство обороны США заявило, что «роборуки» будут приживлены солдатам, лишившимся конечностей по тем или иным причинам. Новость, вполне вероятно, была удалена с сайта.

В 2007 году появилась новость об искусственной руке, имея которую, можно осязать. Эта рука двигается как «обычная природная конечность». Специалисты работают с бывшим морским пехотинцем Клаудией Митчелл, (в первой статье 2006 года фигурировала Клодия Митчел, а фамилия героини писалась с одной «л» на конце). Судя по небольшим фотографиям, «Клаудия» и «Клодия» - одно и то же лицо. С новой рукой Клаудия Митчелл выполняет неизвестный нам в своей полноте перечень действий (например, шинкование овощей) в 4 раза быстрее, нежели человек с обычным протезом. Протез, по уверению автора статьи М. Карпова, оборудован сенсорами. Кропотливая работа над моторными нервами «культи» и соединением моторных нервов с мышцами груди стали верно выбранным средством для воссоздания для осязания .

[908] Карпов М. Протез руки научили чувствовать [Электронный ресурс] / М Карпов // Компьюлента. Наука и техника. - Режим доступа: http://science.compulenta.ru/305328/.

Как мы видим, некоторые данные статей откровенно противоречивы. Стоит ли обвинять автора в фальсификации? Такие выводы делать преждевременно, однако преждевременным видится и оптимизм журналиста. Все ли настолько прекрасно, как передает автор статей, размещенных на сайте? Ведь наступил 2011 год, а инвалиды войны в США все еще не обзавелись искусственными частями тела. Очевидно, что наблюдается преждевременное «головокружение от успехов».

На указанном сайте в ноябре 2011 года появилась «свежая» новость о том, что человечество «еще на шаг приблизилось к киборгизации». И речь идет вовсе не о разработке иных частей тела, а о появлении (точнее, об информации о появлении) миниатюрного прибора для передачи электрических сигналов организма интегрированным в этот организм техническим устройствам. А. Величко пишет: «Сейчас для контроля сложных механических приспособлений, являющихся частью организма (таких как рука-протез), используются громоздкие системы электродов, взаимодействующие с компьютерами. Их только пробуют заменять компактными чипами, но пока «умное» управление искусственными частями тела не позволяет человеку чувствовать себя абсолютно естественно»[909].

Согласно содержанию последней новости, ученые, занимающиеся киборгизацией, имеют еще немалые проблемы, их разработки нуждаются в дальнейшем совершенствовании. Однако как утверждение, так и отрицание возможности массового появления киборгов выглядит ненаучным. Неудивительно то, что средства массово информации довольно быстро реагируют на происходящие изменения, связанные с природой человека. Тема приобретает актуальность потому, что разработки в области киборгизации ведутся, киборг - уже не плод вымысла фантастов.

Вполне вероятно, уготованная человечеству киборгизация всерьез осмысляется некоторыми учеными. А во многих художественных литературных и аудиовизуальных произведениях киборг давно уже стал едва ли не привычным персонажем. Если ученый старается рассмотреть сущность киборгизации, как правило, абстрагируясь от эмоций и преодолевая «идолов пещеры», то автору художественного произведения скрывать эмоции как раз не нужно. Знакомство с мнениями ученых и деятелей культуры и искусства дает нам самый широкий спектр сценариев будущего, связанного с синтезом естественного в человеке и искусственных элементов.

[909] Величко А. Мы еще на шаг приблизились к киборгам [Электронный ресурс] / А. Величко // Компьюлента. Наука и техника. - Режим доступа: http://pda.corapulentaru /?action=article&id=643803.

Немецкий философ Юрген Хабермас в работе «Будущее человеческой природы» затрагивает проблему соединения естественного и искусственного в человеке. Хабермас соглашается с тем, что перспективы человеческой природы весьма туманны и до какого-то момента оправдывались медицинскими целями. Но наступает время, когда применение технологий уже нельзя оправдать медициной, зарождается эпоха технизации человека. Дискуссии по поводу технизации человека велись и ведутся активно, но ни одна из этих дискуссий не остановила техническую интервенцию - такова констатация факта Хабермасом. Человек должен осознать себя как этическое существо, существо автономное, увидеть и в другом человеке личность, обладающую субъектностью. Осознание самого себя как творца истории, как человека в своем естестве, способствует регуляции отношений с миром техники[910]. Никакие законы, основанные, в числе прочего, на принуждении, обязывании, императиве, страхе кары или декларировании перевоспитания, помочь не могут. Технизация человека, конечно, включает в себя не только широкие возможности клонирования, вмешательства в геном, хотя именно им Хабермас уделяет огромное внимание, но и вживление человеку искусственных органов.

Е.В. Середкина считает киборгизацию относящейся к западноевропейскому сценарию развития науки. Так называемые высокие технологии в области киборгизации признаются исследователем явлением исключительно прогрессивным, но требующим философского осмысления. Тем не менее, в реальности возможна агрессивная технологическая интервенция, как образно Е.В. Середкина называет в числе прочего и киборгизацию. Собственно человеческое (human) соединяется с искусственным (nonhuman), что вполне вероятно таит опасность[911]. Стоит скорректировать положение исследователя об искусственном как «nonhuman», потому как «nonhuman» не всегда является собственно искусственным, а означает, в целом, нечеловеческое. Автор старается не давать категоричных оценок процессу киборгизации, лишь рассматривая модели киборгизации человека и антропоморфизации роботов.

Влюбленность в технику была раскритикована Э. Фроммом, пожалуй, в самых категоричных выражениях: «Механическое приводит

[910] Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. - М: Весь Мир, 2002. - С. 22.
[911] Середкина Е. В. Анализ программ киборгизации и антропоморфизации в контексте философии «хай-тек» / Е. В. Середкина // Вестник Пермского государственного технического университета. Культура, история, философия, право. - 2010. - № 3. - С. 139.

его в восторг, и, наконец, он чувствует влечение к мертвому и тотальному разрушению». Психиатр видел во влюбленности в технизацию импульс некрофилии, проявляющийся в очарование мертвым, а вернее бышо бы сказать - «неживым»[912]. В этой связи понятно, как Фромм оценил бы человека, вживляющего себе кибернетические имплантаты не по крайней надобности. Напротив, неоднозначна была бы оценка людей, соглашающихся на операции подобного рода по причине утраты прежнего спектра функций. «Киборгизация открывает двери инвалидам и дарит надежды на возможность нормальной, полноценной жизни. Но остановится ли на этом ум человека?» - М.А. Антипов и А.С. Колдомасов задают вполне риторический вопрос, памятуя о росте человеческих желаний[913].

Киборгизация как неотъемлемая уже сегодня составляющая так называемого «технического прогресса» вызывает различные оценки в среде философов. Однако нельзя отрицать, что чрезмерного оптимизма по поводу киборгизации, вмешательства в геном и т.д. в философских трудах почти не встретишь. Актуальным становится (или, точнее, остается) вопрос, сформулированный, в частности, П.С. Гуревичем: «Способна ли человеческая природа к предельной открытости и бесконечным преображениям?»[914].

Художники слова и создатели аудиовизуальных произведений тоже не могли обойти вниманием киборгизацию человека. Более того, фантасты весьма остро реагировали на потенциальные и актуальные изменения человеческой природы, облекая опасения в художественные формы, ориентированные, в значительной степени, на эмоционально-чувственный мир читателя или зрителя.

Конечно, не представляется возможным рассмотреть все существующие произведения, посвященные киборгам, или хотя бы содержащие упоминания о них.

В ряде произведений конструируется образ человека, имеющего встроенный микрочип. Хрестоматийным примером литературного творения о человеке, снабженном встроенным чипом, является рассказ «Джонни Мнемоник» У. Гибсона: герой произведения, по существу, являтся хранилищем данных, требующих ключа доступа. Ключом доступа герой не обладает[915].

[912] Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм // Фромм Э. Душа человека - М. : Республика, 1992.

[913] Антипов, М. А. Киборгизаиия человечества как проявление трансгуманизма / М. А. Антипов, А. С. Колдомасов // Социосфера. - 2010. - № 4. - С. 36.

[914] Гуревич, *XI* С. Кибернавт / П.С. Гуревич // Век глобализации. - 2010. - № 2. - С. 139.

[915] Гибсон У. Джонни Мнемоник [Электронный ресурс] / У. Гибсон // Lib.ru. - Режим доступа: httpV/lib.ru/GIBSON/johnmnem.txt.

Некоторые персонажи цикла романов В. Панова «Анклавы» всерьез обеспокоены тем, что в их головы встраивается микрочип - «балалайка». Это чип беспроводного подключения к информационной сети. Он вставляется в разъем, вживленный в голову. Без чипов миллионы людей почувствовать себя полноценными уже не смогут, однако внутренний мир человека становится фактически частью единой информационной системы, человек становится не только считывающим, но читаемым[916]. Отсюда возникает проблема: как оградить содержание внутреннего мира от легкого доступа извне? Не напоминает ли человек книгу, которую можно открыть в любой момент и воспользоваться ее содержанием? Последний вопрос, думается, риторический.

Брюс Стерлинг, пишущий в жанре «киберпанка» (некоторые считают киберпанк «поджанром» научной фантастики), в рассказе «Царица Цикад» представляет киборга, обходящегося без пищи, носящего оболочку, периодически сменяемую для очистки от бактерий, впитывающего сквозь оболочку солнечную энергию. Заслуживает особого внимания не только и не столько физическая составляющая киборга, сколько составляющая внутренняя. Они не знали страха, в них не было ничего злого, но и ничего человеческого, добавляет Б. Стерлинг. Их интеллект мог отстоять от человеческого еще дальше, чем человеческий от амебного[917].

В рассказе Драу Михаэля «О киборгах Материнской планеты» первые киборги обладали антисоциальным поведением, были откровенно агрессивны. Медицинские технологии позволили вводить в тело киборга «программы-инъекции», призванные сделать киборга верным слугой человека, а также не дать ему возможности покончить с собой. Проблема заключалась в том, что кибернетический организм не мог покончить с собой даже тогда, когда это было нужно (как правило, во время войны). Любой человек мог быть «перекроен» в киборга. Так, например, в результате одного из удачных опытов по созданию искусственного организма на базе естественного, от человека «осталось всего 4 процента»[918].

Различие сценариев киборгизации в рамках научной фантастики очевидно: писатели рассматривают как вариант с внедрением в тело человека микрочипов, так и вариант, содержанием которого

[916] Панов В. Московский клуб [Электронный ресурс] / В. Панов // Либрусек. - Режим доступа: http://lib.rus.ec/b/145444/read.

[917] Стерлинг Б. Царица цикад [Электронный ресурс] / Б. Стерлинг // Либрусек. - Режим доступа: http://lib.rus.ec/b/98926/read.

[918] Драу М. О киборгах Материнской планеты [Элекгронный ресурс] / М. Драу // Журнал «Самиздат». - Режим доступа: http://samlib.rU/d/drau_m/cyborgsofrnother planet.shtml.

является широкомасштабная «интервенция» искусственного. Проблемы, возникающие в связи с реализацией второго варианта: до каких пределов возможна замена естественных частей тела человека на искусственные элементы? Существует ли вообще четкая граница, разделяющая человека и робота? Последний вопрос актуален потому, что внедрение в тело человека «киберзлементов» означает, по сути, роботизацию человека.

Киборгизация человека - явление малоизученное на сегодняшний день. Остроактуальным его изучение делает не только определенный оптимизм ученых, как теоретиков, так и практиков, но и некоторый пессимизм философов и писателей-фантастов. То, что мы имеем дело с неоднозначным явлением, несущем в себе огромное количество вероятностей, как научные подвиги, так и опасности за сохранение природы человека, уже трюизм.

Дыдров Артур Александрович - кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и социологии Южно-Уральского государственного университета, преподаватель Челябинской государственной академии культуры и искусств

Didrov Artur Alexandrovich es Doctor en Ciencias Filosoficas (Ph. D.j, Profesor-asistente de la catedra de la Filosofia y Sociologia de de la Universidad Estatal de los Montes Urates del Sur, Profesor de la Academia Estatal de Culluray Arte de Cheliabinsk

5.10. К вопросу о необходимости формирования межкультурной компетенции будущих специалистов по связям с общественностью (Цеунов К.С.)

5.10. **Hacia la necesidad de la formation de la competencia intercultural de los futures especialistas en las relaciones publicas** (Tzeunov K. C.

Резюме. Подчёркивается необходимость формирования межкультурной компетенции будущих специалистов по связям с общественностью, рассматривается понятие межкультурной компетенции будущего специалиста, актуализируется вопрос повышения конкурентоспособности выпускников высшего учебного заведения.

Resumen. Se subraya la necesidad de la formacion de competencia intercultural entre los futuros especialistas en relaciones publicas y se analiza el concepto de la "competencia intercultural", y se actualize el problema del fortalecimiento de la capacidad competitiva de los egresados de los bstituciones Educativas Superiores

Необходимость формирования межкультурной компетенции будущих специалистов по связям с общественностью, для их успешной адаптации к профессиональной деятельности в поликультурном про-

странстве современной России, вызвана целым рядом обстоятельств. Во-первых, российские PR-специалисты должны быть конкурентоспособными не только в федеральных пределах, но и в соотношении с коллегами из других стран. Во-вторых, современный PR-специалист должен быть подготовлен таким образом, что бы быть готовым к профессиональной деятельности на глобальном уровне.

Масштабность глобализационных процессов оказывает воздействие на все сферы социальной действительности. Межкультурные контакты становятся всё более интенсивными. Расширяется бизнес-пространство современной России: вступление в ВТО, привлечение иностранных инвесторов, установление мировых стандартов качества и пр. Все это свидетельствует о прямой заинтересованности России в выходе на мировой уровень развития, включенности в глобальные процессы с одной стороны и о неизбежности межкультурных коммуникаций с другой.

Как отмечают исследователи проблем межкультурных коммуникаций в современном мире (М.В. Гараева, Э. Гидденс) разносторонние международные контакты российских руководителей и предпринимателей всех уровней показали, что успех в любом виде международной деятельности зависит, прежде всего, от степени их подготовки в области межкультурной коммуникации. А также можно сказать, что судьба распространения демократии по всему миру напрямую зависит как от развития межкультурных коммуникаций, так и от межкультурной компетенции специалистов, работающих в поликультурной среде[919].

На сегодняшний день можно констатировать недостаток в специалистах по связям с общественностью, готовых осуществлять профессиональную деятельность на международном уровне. Что подтверждается практикой внедрения специалистов по связям с бщественностью в процесс межкультурной коммуникации. Поэтому мы проанализировали исследования относительно требований к специалистам по связям с общественностью со стороны работодателей, акцентируя внимание на межкультурной компетенции.

Профессиональное сообщество заинтересовано в подготовке специалистов высокого уровня, что подтверждают многочисленные исследования. Одно из крупнейших российских агентств «СтартМаркетинг» провело обзорное исследование, в котором выявило

[19] Гараева М.В. Формирование межкультурной компетенции профильных специалистов в современных российских вузах: автореферат... кандидата социологических наук, 22.00.06[Текст] / М.В. Гараева - Ростов-на-Дону, 2006. - С. 5.

основные черты профессионального портрета PR-специалиста[920]. В опросе приняли участие представители крупных компаний и пресс-служб органов власти. В результате удалось определить, как выглядит типичный рабочий день PR-специалиста, составить перечень функций, выполняемых им чаще всего, выявить взгляды представителей профессии на свое место в организации и специфику PR. Почти 78 % опрошенных отметили, что испытывают необходимость в посещении различных курсов, тренингов, семинаров, мастер-классов, имеющих отношение к коммуникационным процессам, в том числе к более глубокому изучению иностранного языка, а также различных способов проведения мероприятий, способствующих развитию навыков межкультурного общения.

Как и ожидалось, чаще всего респонденты связывали идеальный образ PR-специалиста с хорошо развитыми коммуникативными навыками. В той или иной форме способность общаться была отмечена как чрезвычайно важная почти половиной участников исследования.

Кроме того, вопрос о содержании компетенций обсуждается на научно-практических конференциях и в специализированной литературе. Остановимся на одном важном для сферы PR-образования исследовании «Выделение ключевых компетенций в процессе подготовки выпускника по направлению связи с общественностью и реклама», проведенного Российской Ассоциацией по связям с общественностью и Институтом международных связей. В ходе исследования был проведен опрос 39 экспертов среди преподавателей вузов России и практиков. Цель исследования - выявить необходимые и достаточные компетенции, содержательно наполняющие ниже перечисленные компетентности. Данные этого исследования опубликованы на сайте РАСО и ИМС. Специалист по связям с общественностью должен обладать внушительным списком компетенций. Среди которых особое место занимает знание иностранного языка как необходимого инструмента межкультурной коммуникации.

Подробнее рассмотрим компетенции, связанные со знанием иностранного языка как одного из условий активного межкультурного контакта. Среди востребованных компетенций 63% практиков отмечают способность к восприятию и документированию мультимедийной информации на иностранных языках в режиме реального времени, 58% способность к представлению своих работ в письменной форме на иностранных языках. Также практики дополняют: знание менталитета

[920] Социально-профессиональный портрет PR-специалиста [Электронный ресурс] / Итоговый отчет о результатах исследования. - Режим доступа: http://www.startmarketing.ru/news/59. - Загл. с экрана. - 08.09.2011.

партнеров из другой страны; знание политической ситуации в стране партнера; знание культуры и обычаев страны партнера; умение разговаривать и делать презентации на иностранном языке [521].

Таким образом, очевидно, что одной из важнейших составляющих компетенции PR-специалиста становится умение развивать связи с иностранными аудиториями: зарубежными партнерами и клиентами компании, головными офисами и представительствами за границей.

Интернет-проект www.pr.uz инициировал обсуждение темы сходства профессий переводчика и PR-специалиста. Было высказано мнение, что по сути обе профессии являются сервисными, посредническими, которые только транслируют некое содержание. Так, PR-специалисты «переводят» язык бизнесменов и руководителей на язык, понятный потенциальным инвесторам, профессиональным сообществам, СМИ и т.д. Общность миссий и переводчика, и PR-специалиста заключается в том, что они в глобальном смысле «связывают» людей друг с другом для успешной коммуникации и деятельности . Так же подчеркивалась необходимость совмещения навыков переводчика и PR-специалиста как залог более успешной карьеры в компании имеющей международный статус.

Отдельно следует обратить внимание на регулярные опросы, интервью экспертов, проводимые специализированными PR-изданиями (Сообщение, Советник, Стратегии успеха) с целью выяснения их видения наиболее востребованных компетенций PR-специалистов. Существенная доля практиков отмечают как личностные качества, способствующие эффективным межкультурным коммуникациям (открытость, доброжелательность, общительность), так и высокий уровень образованности, включающий знание истории культуры России и мира, владение иностранными языками. Исходя из проанализированных материалов, можно сделать вывод, что работодатели отдают предпочтение PR-специалисту, обладающему межкультурной компетенцией, владеющему навыками межкультурных коммуникаций, не боящемуся контактов с представителями других культур.

Данные выше исследования и опросы пример того, как актуализировались в последнее время тенденции к формированию меж-

[521] Попова О.И. Определение уровня сформированное™ компетентностей выпускника по направлению «Связи с общественностью и реклама»: результаты социологического исследования [Текст] / О.И. Попова // Подготовка PR-специалиста в вузе: теория и практика Материалы 4 всероссийской научно-практической конференции. - Екатеринбург, 2009. - С. 88.

[522] Хатченкова Ю., Белошапкин Д. PR-перевод: PeReeoflH РЯавильно! [Электронный ресурс] / Ю. Хатченкова, Д. Белошапкин - режим доступа: http://www.pr.uz/o-proekte-pruz. - Загл. с экрана. - 05.09.2011.

культурной компетенции у будущих специалистов по связям с общественностью.

Цеунов Константин Сергеевич - Декан Гуманитарного факультета Университета российской академии образования

Tzeunov Konstantin Sergueevich es Decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad de la Academia Rusa de Educacion

5.11. **Формирование у студентов безопасного поведения при выполнении самостоятельной работы** (Натарова Дарья Вячеславовна)

5.11. **La formation en estudiantes de "conducta segura" durante la realization del trabajo independiente** (Natarova Daria Viacheslavovna)

Резюме. Формирование у студентов осознанного, безопасного поведения, в процессе выполнения самостоятельной работы является предметом дискурс-практики. Как частный случай такой работы рассматривается подобная деятельность в рамках учебных курсов эколого-валеологической направленности по дисциплине «Безопасность жизнедеятельности и здоровье».

Resumen. La formation en estudiantes de conducts segura consciente en el proceso de la realizacidn del trabajo independiente es objeto de los discursos practicos. Como el caso particular de tal tipo de trabajo se considera la actividad en los limites de los cursos docentes que tiene orientation ecologica y valeologica de la disciplina 'la seguridad de la actividad vital y la salud"

Проблема защиты человека от опасностей в различных условиях его обитания возникла одновременно с появлением на Земле наших далеких предков. На заре человечества людям угрожали опасные природные явления, представители биологического мира. С течением времени стали появляться опасности, творцом которых стал сам человек.

В настоящее время, человек больше всего страдает, от им же созданных опасностей. В результате люди погибают, становятся инвалидами и больными, этому свидетельствуют статистические данные.

Человек всегда стремился к обеспечению личной безопасности, сохранению жизни и здоровья. Это стремление лежит в основе многих действий и поступков человека. Именно поэтому, для достижения этой цели в государственный образовательный стандарт всех специальностей и направлений без какого-либо исключения, в интересах личности, общества и государства, входит научная дисциплина - «Безопасность жизнедеятельности и здоровье». Этот курс является составной частью общей профессиональной подготовкой будущих педагогов в области здоровья и безопасности жизнедеятельности, как неотъемлемой части их профессионализма.

Таким образом, возникает необходимость в правильной, точной, целенаправленной организации самостоятельной работы студентов, как во время аудиторных, так и внеаудиторных занятий.

В работе используются разные формы обучения студентов. Однако практическим работам мы отдаем предпочтение, т.к. на них возможно углубленное изучение проблем безопасности жизнедеятельности человека и общества. Термин «практическое занятие» используется как обновленное понятие, включающее такие виды, как лабораторную работу, упражнения, практические задания, самостоятельную работу в ее разновидностях.

Практические занятия, представляют собой вид учебной работы, направленной на выработку у студентов умений и навыков, применения полученных знаний для решения как учебных, так и методических задач, обеспечивают реализацию важнейшего этапа учебного процесса - осмысления учебной информации, переработки ее в прочные и глубокие методические знания, умения и навыки[923].

Наш многолетний опыт показал, что на практических занятиях формируются такие виды деятельности к самостоятельной работе, которые необходимы современному, творчески мыслящему специалисту, настроенному на сохранение своего здоровья и здоровья окружающих.

Отличительными чертами этой формы учебного процесса являются:

- преобладание собственной познавательной активности студентов, которая направляется преподавателем;
- обеспечение усвоения учебного материала не только на уровне воспроизведения, но и на более высоких уровнях, при соответствующей организации учебно-познавательной деятельности студентов их самостоятельной работы.

Анализ педагогической литературы показал, что существует несколько подходов к структуре и методике организации самостоятельной работы в системе практических занятий. Но в последние годы получила широкое распространение организация самостоятельной работы студентов на основе деятельностной теории учения. Исходя из общей концепции о познавательной деятельности, предлагается четыре типа самостоятельных работ[924].

Первый тип. В структуру самостоятельной работы закладывают алгоритм, требующий деятельности студентов, направленной на уз-

Ковалева Г.Е. Самостоятельная работа студентов на практических занятиях по методике преподавания естествознания / Г.Е. Ковалева, В.Г. Кисиль // методич. рекоменд. - СПб.: ЛГОУ, 1998. - 38 с.

[924] Талызина И.Ф. Управление процессом усвоения знаний (психологические основы) / И.Ф. Талызина. - М: МГУ, 1984. - 344 с.

нование объектов или процессов, связанных с организмом человека. Следует заметить, что этот тип самостоятельной работы чаще всего применяется в случае, если необходимо выяснить уровень знаний студентов в начале изучаемого курса, с целью выравнивания их знаний и умений.

Второй тип. Структура этого типа самостоятельных работ такова, что в нее включают педагогическую задачу, требующую от студентов такой познавательной деятельности, при которой на основе анализа ранее усвоенных знаний, умений и навыков воспроизводится ее содержание.

Третий тип. Данный тип самостоятельной работы студентов, включенной в практические занятия, предусматривает такие задачи и задания, которые предполагают использование ранее усвоенных знаний, умений, навыков и способов действий в незнакомой ситуации и, таким образом, новую информацию изучают под новым углом зрения.

Четвертый тип. Для выполнения данного типа самостоятельной работы студенту необходимо самому найти способы деятельности и применить их для изучения неизвестной ранее информации. Она создает предпосылки для творческой деятельности будущего учителя.

На каждом занятии, в зависимости от содержания учебного материала, познавательная самостоятельность студентов находится на разных уровнях, поэтому типы самостоятельных работ выбираются также разные. Но какой бы тип не был выбран, все они имеют общую структуру их проведения (см. рис. 1 на примере курса «Безопасность жизнедеятельности и здоровье»).

Предложенная на схеме структура самостоятельной работы студентов в основном сводится к следующему: определение общего плана работы, постановка задачи, показ (инструктаж) преподавателем того, как следует осуществлять задания различного уровня сложности, как осуществлять самостоятельный контроль и подводить итоги, из чего исходить при формулировке выводов и т.д.

При разработке заданий для самостоятельной работы студентов следует учитывать:

- логику и структуру учебного материала;
- практическое назначение заданий, которые предстоит решать специалисту в будущем;
- характер познавательной деятельности, направленной на выполнение тех или иных самостоятельных заданий;
- постепенное нарастание сложности и проблемности.

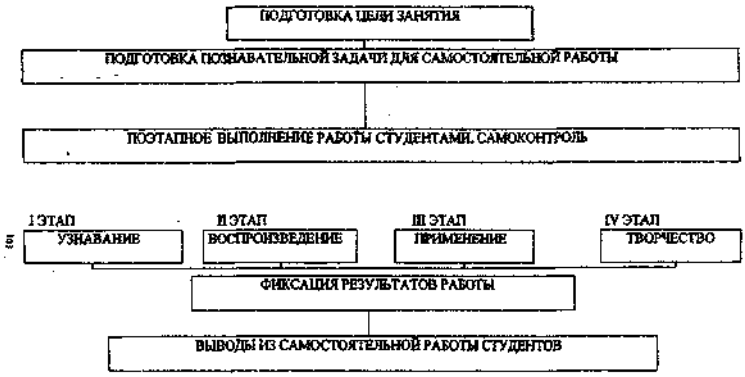

Рис. 1. Структура самостоятельной работы студентов на семинарско-практических занятиях в учебном курсе «Безопасность жизнедеятельности и здоровье»

В руководстве самостоятельной деятельностью студентов на практических занятиях есть определенная динамика[925]. На первых занятиях в учебном курсе «Безопасность жизнедеятельности и здоровье» большинство работ выполняются под непосредственным руководством преподавателя – фронтально. На дальнейших занятиях задания самостоятельных работ усложняются, количество их постепенно возрастает и степень самостоятельности увеличивается.

Учебно-воспитательный процесс в высших учебных заведениях предполагает, что современный специалист с высшим образованием немыслим без навыков самостоятельного пополнения знаний, без постоянного стремления к самообразованию и самовоспитанию.

Самостоятельный подход к изучаемому материалу необходим для активизации познавательной деятельности студентов. В вузе этот принцип направлен на обучение их приемам сравнения, умозаключения, обобщения материала, решению проблемных задач и т.п.

Наконец, умение самостоятельно работать позволяет студентам решать определенные логические задачи, стоящие перед ними в различных жизненных ситуациях, вносить свои соображения при общем конструировании и, критически выдвигая собственные вопросы – гипотезы, оценивать реальную жизненную ситуацию – словом,

---

[925] Пономарев И.Н. Развитие у студентов некоторых профессиональных умений и навыков на лабораторно-практических занятиях по методике биологии / И.Н. Пономарев // межвуз. республ. науч. сб. / отв. ред. Н.А. Рыков. – Л.: ЛГПИ им. А.И. Герцена, 1976. – Вып. 3. – С. 76–95.

применять приобретенные знания, умения и навыки не только в условиях, рассмотренных на занятиях[926].

Однако активность, целеустремленность к поиску, познанию у студента может проявиться при условии систематического включения в учебно-воспитательный процесс самостоятельной работы. Научно-обоснованная организация самостоятельной деятельности студентов в процессе их профессиональной подготовки, как показали наши исследования, играет большую роль.

В ходе самостоятельной работы студенты приобретают новые, более глубокие знания, формируют и развивают умения и навыки, теоретические знания применяют в новых нестандартных педагогических и методических ситуациях, используют для проверки знаний и повторения. И, как итог, вдет развитие познавательной самостоятельности, а следовательно, и личности будущего учителя.

Условием успешности самостоятельной работы студентов является осознанность как обучения (деятельность преподавателя), так и учения (деятельность студентов). Преподаватель вуза определенным образом организует познавательную деятельность студентов, само же познание осуществляет сам студент. По мере интеллектуального развития студента степень вмешательства и внешней помощи со стороны педагога должна сокращаться, а уровень самостоятельности обучаемого возрастать.

Как было сказано выше, наиболее полно самостоятельная познавательная деятельность студентов проявляется в различных формах и видах самостоятельной работы. Взаимодействие преподавателя и студентов в системе самостоятельной работы - сложный и многогранный процесс. А.А. Леонтьев называет четыре условия, необходимых для успешного осуществления акта взаимодействия: правильное планирование содержания самостоятельной работы; отбор средств, позволяющих раскрыть это содержание; быстрая и верная ориентация преподавателя в меняющейся обстановке при проведении самостоятельной работы; применение механизма обратной связи, обеспечивающего полное взаимодействие основных элементов системы «преподаватель-студент»[927]. Если какое-либо из этих звеньев будет нарушено, взаимодействие окажется неэффективным.

[926] Ковалева Г.Е. Самостоятельная работа студентов на практических занятиях по методике преподавания естествознания / Г.Е. Ковалева, В.Г. Кисиль // методич. рекоменд. - СПб.: ЛГОУ, 1998. - 38 с.

[927] Леонтьев А.А. Психологические особенности деятельности лектора / А.А. Леонтьев. - М.: Знание, 1981.-19 с.

В результате проделанной самостоятельной работы у студентов формируются знания и умения безопасного поведения, позволяющие сохранить свое здоровье и здоровье окружающих.

Натарова Дарья Вячеславовна - кандидат педагогических наук, доцент Челябинского государственного педагогического университета

Natarova Daria Viacheslavovna es Doctora en Ciencia Pedagogicas (Ph. D), Docente de la Universidad Estatal Pedagogica de Cheliabinsk

5.12. **Становление метрологии** в **России и Украине (XVI-XVTI в.)** (Храмова-Баранова Елена Леонидовна)

5.12. **El origen de la metrologia en Rusia y en Ucrania (siglos XVI-XVTI)** (Jramova-Baranova Elena Leonidovna)

Резюме. На основе исследования документальных материалов и их обобщения, освещаются истоки зарождения метрологии, как науки в России и Украине, указываются достижения и перспективы, проводится анализ исторического процесса развития метрологии, её нормативного обеспечения. Значительная часть посвящена проблеме развития и расширения метрологического дела. История науки свидетельствует о взаимодействии метрологии и других естественных наук.

Resumen. Se exploran Ios origenes de !a metrologia como ciencia en Rusia y en Ucrania sobre la base de materiales documentales y se indican los logros y perspectivas de esta ciencias; se analiza el proceso historico del desarrollo de la metrologia y su instrumentaria normativa. Una parte considerable esta dedicada al problema del desarrollo y ampliation de la aplicacion de metrologia. La historia de las ciencias sefiala la interaction entre la metrologia y las otras ciencias exactas

В данной статье, на основе анализа документальных материалов и их обобщения, освещаются истоки зарождения метрологии, как науки в России и Украине. Значительная часть посвящена проблеме развития и расширения метрологического дела. История науки свидетельствует о взаимодействии метрологии и других естественных наук.

Некоторые аспекты проблемы изложены в работах А.Г. Величко, Б.А. Грицко, Е.И. Каменцевой, Н.А. Шостьина, Г.А. Саранчи и др., где проводится анализ исторического процесса развития метрологии, нормативного обеспечения, но эти материалы не дают полного представления о концепции формирования метрологии как науки в России и Украине[928].

[428] Величко О. Всесвггда іcropia метрологи: шд давнини до кшця XIX столптя. - К. «Основа», 2006. - 424 с; Гришго Б.А. Нариси з іcropii" метрологи на теренах Украши (вщ найдавших *част* до сучасносп). - Льв1в: Афцца, 2005. - 267 с; Каменцсва Е.И. К исшрии создания образцовых мер веса в первой пол. XVIII в., в кн.: Архдаграфич. ежегодник за 1958 г., -

К наиболее спорным вопросам русской метрологии, которые связаны с анализом разных памятников материальной культуры, относится установление физических размеров русских мер длины, которые объединяются общим понятием «сажень». Известно, что на Руси с XI до XVII в. существовало несколько видов саженей, но ни фактическая длина большинства из них, ни взаимосвязь между ними не являются полностью изученными.

Точные измерения и расчеты дали возможность зодчим Киевской Руси достичь гармонии в создании архитектурных памятников. Ярким примером применения таких измерений является Десятинная церковь, сооруженная в 989-996 гг.[929] При раскопках Десятинной церкви в Киеве, на месте ее строительства были найдены три печки для изготовления кирпича и около одной из них находилось изображение трехнефного храма, это и был первый чертеж фасада церкви, масштаб которого - 1/75 действительного размера центральной части церкви[9303].

Названия единиц измерения и их размеры известны с древности, чаще всего использовали их без специальных средств измерения, то есть они создавались с ориентацией на те единицы, что были под руками. В России и Украине в качестве единиц длины брали пядь, локоть. Для поддержки единства установленных мер еще в древние времена создавались эталонные меры, к которым относились бережно: они хранились в храмах, монастырях, как наиболее надежных местах, т.к. по разным причинам христианские храмы не разрушались даже в период татаро-монгольского нашествия. С развитием промышленного производства повышались требования к использованию и хранению мер, к унификации размеров физических единиц.

Академик Б.А. Рыбаков представил древнерусские меры как як единую систему и доказал, что сажень - это геометрические линии расчетной таблицы зодчих (вавилоны). Вавилоны - это дощечки с изображением схемы пропорций, зная которые зодчие могли найти все необходимые пропорции будущего строения. При сопоставлении найденных на Руси вавилонов с измерениями архитектурных памятников и с системой русских мер, выяснилось, что все древние меры, начиная

М., I960.; Саранча ГА. Метролопя, стандартизащя, вщювщпсть, акредитащя та управлшня якктю. - К.: Центр навчально! лпературн, 2006. - 672 с; Шостьин НА. Очерки истории русской метрологии 5Я-нач. XX вв. - М.: Изд-во стандартов, 1990. - 280 с.

[925] Любимов Л. Искусство Древней Руси / Любимов Л. - [2-е изд.]. - М.: Просвещение, 1981.-336 с.

[930] Кауфман И.И. Русский вес, его развитие и происхождение / Кауфман И.И. - СПБ, 1911; История механики в России / [ред. А.Н. Боголюбова, И.З. Штокало]. - К. : Наук. думка, 1987. - 392 с.

от периметра собора до формата кирпича, укладываются в график Вавилона со стороной в мерную сажень.

Документы X в. свидетельствуют о существовании эталонов мер и государственном контроле за их использованием. Например, в Указе князя Владимира Великого про церковные суды 996 г. говорится о том, чтобы меры, которые применяются в торговле и быту, «...блюсти без пакости, ни умалити, ни звеличити...», а золотой пояс князя Владимира Святославича был эталоном длины (приблизительно 108 см). В Великом Новгороде была своя Палата мер и весов в церкви Ивана Предтечи и был в 1136 г. принят Устав новгородского князя Всеволода «Про церковные суды, про людей и про меры торговки». В подвалах церкви с 1134 г. хранились эталоны длины и веса (склады вощеные, пуд медовый, гривенка рублевая и локоть еванский)[931].

После упадка Киевской Руси, на севере поднялось Московское княжество, которое в XVI в. перешло от феодальной раздробленности к централизованной феодальной монархии, где создавались храмы-монументы, для которых необходимо было использовать точные измерения и стандартные детали. Ранний и лучший образец мемориального сооружения - церковь Вознесения в Коломенском (1530), уникальный по своей пластической выразительности храм, увенчанный могущественным куполом. Крестово-купольные сооружения возводились повсеместно и перешли в архитектуру XVII в. Коломенская церковь была построена в честь рождения сына Василия III, будущего Ивана Грозного, который сыграл выдающуюся роль в истории России. А сам Иван Грозный увековечил свою главную победу - взятие Казани - сооружением храма Покровы на Красной площади в Москве (Барма и Постник, 1560). Это особенный архитектурный монумент состоящий из восьми пристроек и центрального шатра, которые полностью покрыты декором, кокошниками и резьбой.

Началом законодательной метрологии и стандартизации в России стал указ Ивана Грозного от 1555 г. о внедрении стандартных калибров - кружал для измерения размеров ядер к пушкам. В 1550-1560 гг. строители применяли кирпич стандартных форм и размеров, например при строительстве храма Василия Блаженного в Москве из ограниченного количества профилей кирпича делали множество разных соединений. С 1636 г. на лесном рынке в Москве стояло много домов, частично

[931] Рыбаков Б.А. Архитектурная математика древнерусских зодчих. В кн.: Советская археология. - № 1, 1957 г.;
Кауфман И.И., Русский вес, его развитие и происхождение / Кауфман И И. - СПБ, 1911; Шебалин С.А. Измерение для всех/Шабалин С.А. - М: Изд-во стандартов, 1992. - с.12.

собранных, частично разобранных, которые можно было купить, доставить на место и на протяжении 2-3-х дней собрать[932].

Фактическое состояние русских мер в XVI-XVII вв., рассматривалось в исследованиях Д.И. Прозоровского, Н.В. Устюгова, Л.В. Черепнина[933]. Критически анализируя изложенные взгляды в этих работах, Б.А. Рыбаков указывал, что вызывают сомнение предложенный разрыв мер Киевской и Московской Руси, а также без объяснений осталось существование одновременно разных мер в XVI-XVII вв.[934]

В XVI-XVII вв. исследователи обнаружили наличие саженей нескольких размеров, которые подразделяются за региональными или функциональными признаками. Многие из них в этот период уже закреплены металлическими эталонами. Характерно, что все виды саженей этого периода имели размер, который превышал сажень XI-XIV вв. При сооружении границ Московского княжества, как указывается в письме князя Черкасского от 1638 г., использовалась железная сажень в три аршина без четверти (198 см)[935]. Известна была также трубная сажень, которая определялась как 2/3 аршина с двумя вершками (42 вершка = 189 см). В предписании 1690 г., длина трубной сажени соответствовала 44 вершкам (198 см)[936]. Б.А. Рыбаков приблизил трубную сажень с мерной и маховой. Длина мерной сажени, согласно описанию Софийского собора в Новгороде XVI в., составляла 176 см, аналогичную длину должна иметь и маховая сажень, которая определялась с размаха рук. На модульные размеры в 176 см также указывает А.А. Пилецкий в своих исследованиях[93] . П.Г. Бутков, в своих работах обратил внимание на двойное измерение колокольни Ивана Великого: первый раз при Борисе Годунове, а второй раз в казенных саженях Положения 1649 г., так что 45 саженей Годунова соответствовали 38,5 казенным саженям. Таким образом длина сажени, которая применялась в начале XVII в. для измерения колокольни, составляла 185 см.

[932] Беляев Н.Т. О древних и нынешних русских мерах протяжения и веса // Seminarium Kondakovianum. - Прага, 1917. - Т. 1. - С. 258-260.

[933] Прозоровский Д. Древнерусские меры жидкостей, "ЖМНП", 1854, ч. 81, №3.; Прозоровский Д.И. О старинных русских мерах протяжения. - Изв. Русского ареолог. Общ. - Т. 8, вып.3. - СПб., 1872.; Устюгов Н.В. Очерк древнерусской метрологии. - Истор.записки, т. 19. - М., 1946.; Черепнин Л.В. Русская метрология. - М., 1944. -96 с.

[534] Рыбаков Б.А. Русские системы мер длины 11-15 вв. - Сов. Этнография, №1,1949. - С. 68.

[935] Рыбаков БА Русские системы мер длины 11-15 вв. - Сов. Этнография, №1,1949. - С. 75.

[936] Каменцева Е.И., Устюгов Н.В. Русская метрология. - М.: Высшая школа, 1965. - С. 73-74.

[937] Пилецкий А.А. Система размеров и их отношений в древнерусской архитектуре. - Естественнонаучные знания в древней Руси. - М: Наука, 1980; Кузнецов С.К. Древнерусская метрология / С.К. Кузнецов. - Малмыж-на-Вятке, 1913.

Анализ древнерусских зданий показал, что их размеры, как и размеры древних сооружений в других странах, являются кратными определенным величинам, которые, как правило, отождествляются с мерами длины. Однако размеры древнерусских сооружений приводили к целой совокупности исходных величин, которые не находились в простых соотношениях друг с другом. Наиболее весомый вклад в исследование этих мер сделал академик Б.А. Рыбаков, ему принадлежит и наиболее правдоподобная гипотеза ее возникновения.

Результаты измерений дали возможность Б.А. Рыбакову установить, что эти меры длины (если это действительно меры) и их разновидности были связаны определенными соотношениями, то есть были не случайными наборами, а упорядоченными совокупностями (системами).

Аналитический подход к полученным соотношениям привел Б.А. Рыбакова к выводу, что меры древнерусских строителей можно объединить в две группы, одна из которых основывается на сажени, что равна 152 см (простая, или прямая), а вторая - на сажени, что равна 176 см (маховая, или мерная). Соотношения между разновидностями мер могут быть выражены формулами, которые имеют иррациональные множители. Так, если обозначить простую и маховую сажень соответственно буквами А и В, то разновидности выражаются с точностью до 0,5%, а именно:

- косая сажень (216 см);
- косая большая сажень (248 см);
- сажень без чети (197 см);
- трубная сажень (186 см);
- морская сажень (183 см)[938].

Вопрос, кому и для чего нужны были такие сложные иррациональные отношения, разрешил Б.А.Рыбаков, у него возникла мысль о возможности установления строителями простых геометрических соотношений между мерами, которые обеспечивают удобство и легкость использования. Эта идея была реализована в форме геометрического строения, которое показывает систему концентрических кругов и вписанных в них квадратов. Линейные элементы строения воссоздают совокупность мер. Само построение простое и потому можно допустить, что оно было осуществлено еще древними архитекторами и лишь ре-

[938] Гурштейн А.А. Анализ эволюции размеров русских саженей 11-17 вв. // Вопросы истории естествознания и техники. - Академия наук СССР, Институт истории естествознания и техники. *N°* 1. - 1985. - С. 64-75.; Саранча Г.А. Метролопя, стандартизашя, вщцовщшсть, акредиташя та управлшня яккто - К.: Центр навчально! лгтератури, 2006. - С. 66.

конструировано Б.А.Рыбаковым. Это строение характеризуется тем, что для каждой из двух систем мер, опираясь на простую и маховую сажень, использовали коэффициент 2 для создания всех единиц и коэффициент 2 для получения разновидностей мер на базе основных[939].

Отметим общий, универсальный характер таких геометрических построений. Прежде всего они действовали для любой из мер длины давней Руси (сажень, локоть и пядь), то есть являлись типичными. На рисунках, стороны одной совокупности квадратов, расположенных через один, воссоздают значение пол сажени, локтя и пяди, которые являются частичными единицами в отношении к сажени 152 см, а стороны второй совокупности квадратов дают частичные единицы 108 см, 54 см, 27 см для сажени 216 см. Применение этой системы не ограничивалось сооружением храмов, с ее помощью определяли также размеры стен, мостов и других строений, особенно тех, которые имели значительную высоту для наблюдения за врагом, а также глубину колодцев. В связи с тем, что система использовалась преимущественно для строительства храмов, она была санкционирована церковной властью и смогла остаться единой (из-за единства церкви и светской власти) на всей территории Руси даже в период феодальной раздробленности, как это показали определения размеров храмов. Эти меры продолжали использоваться в строительной практике, этому содействовало наличие трех систем мер (с саженями 152, 176 и 216 см).

Наличие этих, взаимосвязанных и легко воспроизводимых графически, мер давало возможность во многих случаях обходиться без дробей, что облегчало операции измерения, а также планирование и строительство больших сооружений. Стремление к пропорциональной гармонии сооружений делалось путем применения строителями не одной системы мер, а двух или трех, которые находились между собой в разных соотношениях (все они существовали до XVII в.). Наличие таких мер упрощало расчеты, начиная от общих габаритов сооружений до наименьших деталей. Серьезным подтверждением гипотезы Б.А. Рыбакова была находка Новгородской архитектурной экспедиции в 1972 г., когда в центральной части Новгорода, нашли обломки мерного жезла, на котором были нанесены три разные шкалы, что свидетельствовало об одновременном применении трех разных саженей.

Однако метки на жезле, размещенные через 6, 7 и 8 см, не совпадали с известным делением саженей (пядь, вершок). Сопоставление с европейскими и византийскими мерами тоже не дало результатов. Однако проверка пропорциональности отношений этих делений показала,

[539] Кауфман И.И. Русский вес, его развитие и происхождение / Кауфман И.И. - СПБ, 1911.

что она точно совпадает с пропорциональными соотношениями уже известных нам саженей - прямой, мерной и большой. Необходимо было найти, какой частью сажени есть эти метки на жезле. Выяснилось, что они выражают 1/21 части прямой сажени, 1/21 мерной сажени и 1/21 половины большой сажени. Такое совпадение не могло быть случайным и Б.А.Рыбаков высказал гипотезу, что эти метки могут быть связаны с отношением длины круга к его диаметру. И действительно, если взять за диаметр круга сажень, составленную с 21 метки жезла, круг будет равен 66 меткам. Отношение длины круга к его диаметру будет выражено делением 66/21 = 3,14285. То есть мы получим приближение к числу р = 3,1416. Наверно, это дало архитектору возможность делать кружала для многочисленных арок, для всех кривых поверхностей церквей, храмов и других сооружений[940]. Сажени XVI-XVTI вв. сравнивались с новой мерой - аршином и его частями - вершками. Согласно И.Н. Шмелевой, аршин начали использовать в конце XV в. только для измерения тканей с Востока. Появившись в процессе торговых отношений с Востоком, аршин (71,12 см) был известен узкому кругу купцов, а в XVII в. аршин использовался уже во всей Московии[941].

В XVI в., выполняются первые попытки приравнять сажень к 3 аршинам, а в документах 1610 г. появляются трехаршинные сажени, утвержденные царем. С унификацией единиц измерения во многих государствах вводились законодательные нормы, которые защищали покупателей от некачественных товаров и услуг. В России в XVI в. контролеры (целовальники) на рынках разыскивали и отбирали старые (неофициальные) меры, и за их использование штрафовали и даже сажали в тюрьму. Еще больше усилился надзор за мерами в XVII в., этим занимались таможни, «кружечные дворы». В Москве действовали Мерный дом и Большая таможня, Мерный дом проводил периодическую (каждый год) поверку мер и забирал неправильные (воровские) меры.

В середине XVII в. трехаршинная сажень была введена законодательным актом, который утвердил общее введение трехаршинной сажени (216 см), этим актом стало «Положение» царя и великого князя Алексея Михайловича от 1649 г. После выхода этого Положения, новая мера противостояла многим старым мерам. Вводились надежные государственные эталоны с клеймом - железные печатные аршины и сажени, ко-

[940] Саранча Г.А. Метрологи!, стандартизащя, вщповщшсть, акредитащя та управлшня яюстю. - К.: Центр навчально! лггератури, 2006. - С. 70.

[941] Шмелева И.Н. Лексика торговой книги 16 в. № истории словарного состава русского языка. - Уч. Зап. Ленинградского ун-та, № 267. Сер. Филол., вып. 52. - С. 87-88; Таможенные книги Московского государства XVII в. - Т. 1. - М., Л., 1950, - Т. П. М., 1951; Т. Ш. М., 1951.

торые упоминались в последующих документах. Таким образом, в XVI-XVII вв. использовалось несколько металлических эталонов саженей, длина которых колебалась от 170 до 200 см[942]. В Указе царя Федора Алексеевича, о Большой Московской таможне и о сборе таможенных налогов от 1681 г., указывалось, что за найденные у торговцев воровские меры определяется конфискация товаров и высылка всей семьи.

С XVII в. были распространены так называемые веревочные книги, где записывали размеры земельных участков отдельных хозяйств. Измерения проводили специальной веревкой, поэтому и книги назывались - веревочными. Мерные веревки, как образцы, сберегались в монастырях. В давнее время слово «вервить» означало измерять, процесс измерения - вервлением, а люди, на которых полагались обязанности измерения, назывались веревщиками. В результате разделов, покупки, передачи, земельные участки необходимо было перемерять. Одной из задач вервления была проверка и закрепление изменений в пользовании землей. Результаты таких измерений: 1 веревка = 8 осьмин; 1 осьмина = 8 круглиц; 1 круглица = 100 квадратных саженей. С опубликованных Н.В. Довнар-Запольским веревочных и разрубных книг, можно установить, что единицы длины, которые действовали, были такими: 1 веревка =10 верьвей; 1 верьв = 8 саженей; 1 сажень = 4 локтя. Это подтверждается и тем, что 1 веревка = 8 осьмин = 64 круглиц = 6400 квадратных саженей. С другой стороны, 1 веревка =100 вервей = 6400 квадратных саженей[94] .

Архитектуру XVII в., в сравнении с предыдущей, отличает праздничность, именно в этот период утверждается национальный стиль с разнообразными формами, которые перешли в стиль «рюс»: это резные наличники, многоярусные карнизы в виде петушиных гребешков, растительного орнамента, что не создавало условий для необходимости серийного применения стандартных деталей. В конце XVII в. Петр I хотел коренным образом изменить это и ввел план строительства стандартных домов без лишних украшений в стиле классицизм, как в Голландии, также начали контролировать единицы измерения на уровне государства. Стараясь расширить торговые связи, Петр I не только ввел технические средства, которые учитывали повышенные требования иностранных рынков к качеству отечественных товаров, но и организовал ведомственные комиссии в Петербурге и Архангельске. В обя-

[942] Гурштейн А.А. Анализ эволюции размеров русских саженей 11-17 вв. // Вопросы истории естествознания и техники. - Академия наук СССР, Институт истории естествознания и техники. № 1. - 1985. - С. 64-75.

**[3] Таможенные книги Московского государства XVII в. - Т. I. - М., Л., 1950. - Т. П. - М., 1951;-Т. III.-М., 1951.

занности комиссий входила проверка качества сырья, которое экспортировала Россия (дерево, волокно и т.д.).

Во время создания флота для Азовского похода было принято за эталон отлично сделанную галеру, и по ее образцу было приказано сделать 22 галеры. В 1694 г. эта галеру была доставлена в Преображенское под Москвой, и там на лесопильном заводе были сделаны отдельные части для всей серии судов. Готовые части транспортировались в Воронеж, где из них сооружали судна. Это уникальное к тому времени строительство продолжалось более 2-х лет, вместе с тем была введена единая терминология для частей судна[944]. Если прокомментировать это событие в современной интерпретации, то это был типичный случай серийного производства стандартных судов, изготовленных по контрольному образцу.

Жесткий характер Петра I проявился и в его Указе «О сборе в Московской Большой таможне налогов» (1698 г.), где говорилось, что «...за найденные воровские, неправдивые весы, лавки закрывать, товары отбирать, семьи высылать...». Он же в Уставе военных артикулов (1716 г.) писал что «...в наказание за обмер и обвес - возвратить в три раза больше, взять штраф и телесно подвергнуть наказанию...». Благодаря реформам Петра 1 Россия вышла из политической и экономической изоляции и стала большим европейским государством. Экономика страны получила в этот период бурное развитие и были созданы условия для возникновения капиталистических отношений. В XVIII в. в Россию были приглашены ученые из Западной Руси - Симеон Полоцкий, Эпифаний Славинецкий и др., которые определили приоритеты образования и развития страны, перестройку духовной и материальной жизни русского общества.

Храмова-Баранова Елена Леонидовна - кандидат исторических наук, доцент, докторант ЦИНТПИН им. Г.М. Доброва НАН Украины (Киев)

Jramova-Baranova Elena Borisovna es Doctora en Ciencia Historicas (Ph. D.), Docente y doctorante tie Posgrado de ЩИНТПИН? de G. MDobrov de ^НАН? de Ucrania (Kiev)

[944] Петрушевский Ф. Общая метрология. - Ч. 1-2. - М, СПб., 1849. - С. 128.

Вместо заключения

Эта книга - плод творческого сотрудничества группы исследователей-обществоведов и гуманитариев России и Мексики. Она не имеет вводной части, поскольку является продолжением давно начатой работы, увенчанной шестью томами, и не заканчивает тему ни в каком отношении, а значит, не нуждается в подведении итогов. Наше совместная работа продолжается и уже в концу этого года мы надеемся выйти на новые рубежи и подняться на следующую ступень в понимании природы дискурса, факторов и причин, влияющих на специфику его функционирования и развертывания. С одной стороны, каждому дискурсу имманентна присуща собственная логика, но с другой, он обладает свойством целостности, имеет внутреннюю организацию и к нему применимы понятия жанра и стиля. Мы говорим о научном, историческом, религиозном, художественном дискурсе... В своем реальном функционировании текст может быть описан на основе разных дискурсивных критериев; ему присуща полисемическая природа, благодаря которой он никогда не перестает создаваться и быть по-новому интерпретированным. Дискурс зачастую способен описывать противоречия и парадоксы; он может принять форму гротеска и иронии. Говоря об археологии знания, Мишель Фуко отмечал обыкновение мыслить дискурс в контексте прерывности, фрагмента, трансформации, чтобы разорвать круг неосознанных непрерывностей, которые задним числом организуют дискурс, пытаясь за внешними проявлениями отыскать «тайный источник» или же, напротив, лишить дискурс эвристического начала, полагая, что весь представленный дискурс скрыто располагается в том, что уже сказано или написано. Задача исследования дискурса отсылает к необходимости обращения к фрагментам, которые позволяют дискурсу существовать в форме *рассеяния,* что свойственно эссе и афористике. Фрагментаризация дискурса отрицает не только иерархию коммуникативных единиц, но придает ему определенную гибкость, поскольку вокруг фрагментов образуются разрывы и паузы, в которые просачиваются дискурсы других субъектов коммуникации. Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает анализ виртуального дискурса, который применим не только к модальностям будущего, но и призван раскрыть природу нереализованных возможностей прошлого в сослагательном наклонении. Мы надеемся, что материалы настоящего тома коллективной монографии станут стимулом для дальнейших дискурс-исследований в нашем непрерывно ускоряющемся и обновляющемся мире.

Редакторы:
Малышев Михаил Алексеевич (Мексика) - miiailmalvchev(S),vahoo.com.mx
Хвощев Владимир Ефимович (Россия) - vek@susu.ac.ru

En lugar de conclusiones

Este libro es fruto de la colaboracion creativa del grupo de investigadores en ciencias sociales y humanidades de Rusia y Mexico. La obra no tiene introducci6n, ya que es continuation de un trabajo comenzado hace algunos afios y coronado por seis tomos que no agota el tenia en ningun de sus aspectos y, por tanto, no necesita de conclusiones. Nuestro trabajo en conjunto sera continuado y confiamos que al final de este ano alcanzaremos nuevos confines y subamos un peldano mas en la comprension de la naturaleza del discurso, los factores y causas que influyen en la especificidad de su funcionamiento y despliegue. Si bien, a cada discurso le es inherente su propia logica, tambien, tiene el caracter sistemico por su propia organization interna. Al discurso se le aplica caracteristicas de genero y estilo: hablamos del discurso cientifico, historico, religioso, artistico, etc. En su funcion real, el texto puede ser descrito sobre la base de diferentes criterios; le es inherente el caracter polisemico, en virtud del cual nunca dejara de ser creado y reinterpretado de otra manera. Frecuentemente, el discurso es capaz de describir las contradicciones y paradojas o puede asumir la forma de grotesco o ironia. Hablando sobre la arqueologia del saber, Michel Foucauld destacaba la inclination de pensar el discurso en un contexto inteimitente, entrecortado, de rupturas y transformaciones, para romper el circulo de continuidades inconscientes, las cuales *post factum* organizan el discurso, tratando de encontrar detras de sus manifestaciones externas el "fuente secreto" o, al contrario, quitar el discurso del principio heuristico, considerando que todo lo que el discurso presenta se ubica subrepticiamente detras de lo que fue dicho o escrito. La tarea de la exploration del discurso se refiere a la necesidad de prestar atenci6n a los fragmentos, los cuales le permiten existir en forma de *dispersion* que es propia del ensayo o de la aforistica. Fragmentarizacion del discurso niega no solo la jerarquia de las unidades comunicativas, sino tambien le otorga cierta flexibilidad, ya que alrededor de los fragmentos se forman las rupturas y pausas en las cuales se infiltran los discursos de otros sujetos de comunicacion. En nuestra opinion, merece una atenci6n especial el analisis del discurso virtual, que se aplica no solo a las modalidades del futuro, sino tambien esta destinado a revelar la naturaleza de las posibilidades no realizadas del pasado en el pluscuamperfecto. Confiamos que los materiales del presente tomo de monografia colectiva van a servir como estimulos para la investigacion posterior del discurso en nuestro mundo incesantemente acelerado y renovado.

Coordinadores:
Malishev Mijail Alexeevich (Mexico) - miiailmalvchev(q),vahoo.com.mx
Jvoschev Vladimir Efimovich (Rusia) - vek@susu.ac.ru

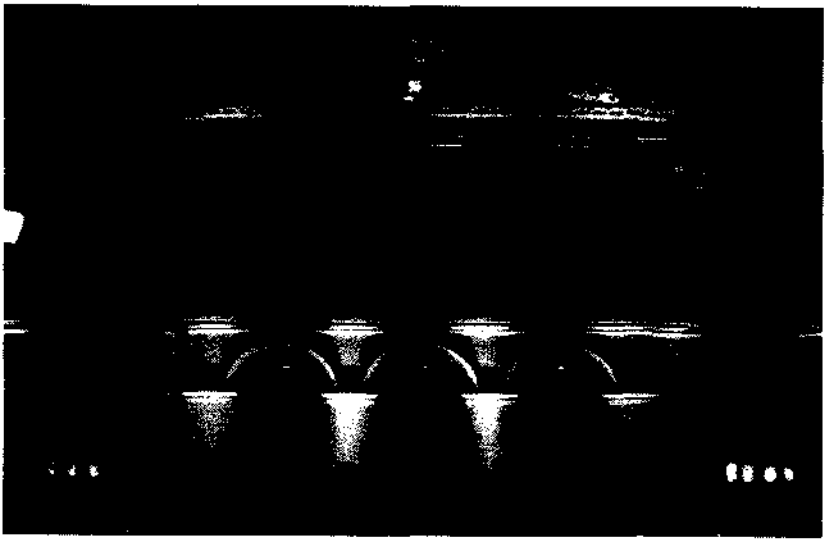

Рисунок 1. Фасад здания ректората АУШМ.
Fachada del edificio de Rectoría de la UAEM

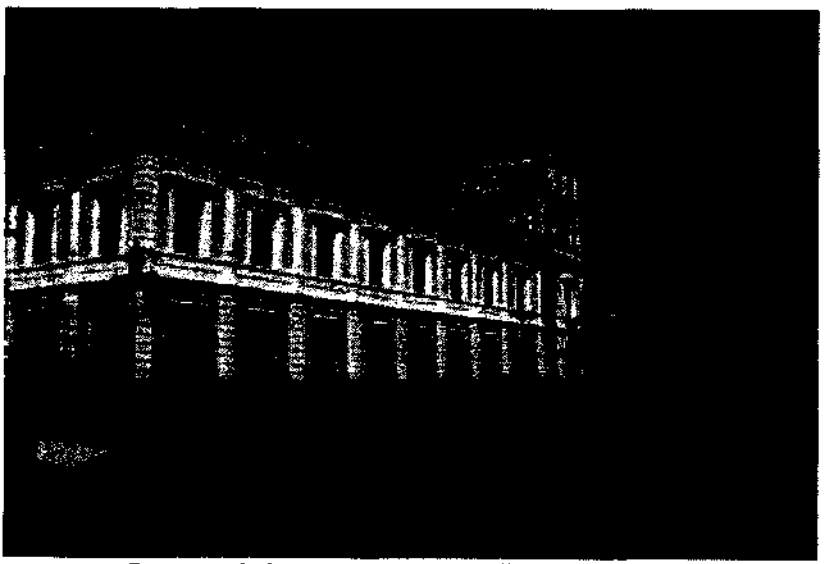

Рисунок 2. Здание ректората. Edificio de Rectoría

La estractura academica de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, una de las mas importantes del pais, es producto de una larga evolucion que comenzo en 1828 con su fundacion como Instituto Literano. Es en el ano de 1956 cuando seis escuelas del Instituto se agrapan para constituir la Universidad Autonoma del Estado de Mexico que, en nuestros dias tiene como mision generar, estudiar, preservar, transmitir y extender el conocimiento universal, estando en todo tiempo y circunstancia al servicio de la sociedad. Abrazando el compromiso de formar personas ericas, involucradas proactivamente en la construction de la paz, la defensa de las mejores formas de existencia y convivencia humana, que promueven el desarrollo sustentable, lo mismo que una conciencia universal, humanista, nacional, libre, justa y democratica.

La Universidad Autonoma del Estado de Mexico se identffica con un lema: "Patria, Ciencia y Trabajo", y con dos colores emblematicos: verde y oro. Reconoce tambien como simbolos institucionales un escudo, un himno y un viejo arbol que data del siglo XIX. Tanto el lema como los colores surgen de la interpretation del escudo. El veTde, que aparece en una guirnalda formada con ramas de olivo y encino, simboliza la Patria, pero tambien la esperanza en la juventud. El oro es el brillo de la ciencia, el conocimiento, la inteligencia. Ambos colores se usan de diferentes maneras para representar a la institution. El himno universitario -que antes fue himno del Instituto Cientifico y Literano- es entonado en ceremonias y festividades por la comunidad academica, junto con el tradicional "Gaudeamus Igitur" que musicalizo Brahms. El arbol de la Mora, dos veces centenario, se encuentra junto al edificio historico de la UAEM y es reconocido tambien como simbolo por estudiantes y profesores. La noticia mas antigua que se tiene del escudo y el lema universitarios ("Patria, Ciencia y Trabajo") es de 1887. El dia 15 de septiembre de ese ano, en solemne ceremonia, el gobernador del estado, don Jose Zubieta, hizo entrega del escudo a profesores y alumnos del Instituto Cientifico y Literario.

Actualmente nuestra Alma mater, tiene como rector al Dr. en C Eduardo Gasca Pliego, Electo por los integrantes Academicos y administrativos de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico mediante emision del sufragio. La Universidad Autonoma del Estado de Mexico esta constituida actualmente por 19 facultades, una escuela profesional, 8 planteles de la Escuela Preparatoria, 8 unidades academicas desconcentradas, 12 centros de investigation y 70 escuelas incorporadas. En este universo de trabajo, la funcion docente comprende la ensenanza de 47 carreras profesionales y 2 carreras tecnicas, ademas del bachillerato, que tiene dentro de la Universidad una larga tradition. En el nivel de estudios de posgrado existen 84 programas, 37 de ellos de especializacion, 36 de

maestria y 9 de doctorado. Los planteles de la Escuela Preparatoria estan ubicados en Toluca, Tenancingo, Texcoco y Amecameca, en tanto que las unidades profesionales funcionan en Temascaltepec, Atlacomulco, Amecameca, Zumpango, Texcoco, Valle de Mexico, Ecatepec y Valle de Chalco. Las escuelas incorporadas —7 de las cuales ofrecen estudios profesionales y todas bachillerato- estan distribuidas en todo el estado. La universidad atiende directamente una matricula de 38,000 estudiantes, de los cuales 15,035 cursan bachillerato, 21,037 licenciatura y 1,928 posgrado. En el sistema incorporado estan inscritos 26,129 alumnos, por lo cual la matricula global es de 64,130 estudiantes. En las escuelas y facultades laboran 694 profesores de tiempo complete», 187 de medio tiempo y 2,570 de asignatura, ademas de 186 tecnicos academicos y 20 investigadores de tiempo complete.

En el area de investigacion, existen 339 proyectos registrados, que se realizan en facultades y centres de investigacion. La nomina actual es de 196 investigadores, de los cuales, 129 tienen estudios de maestria y 46 doctorado, y 59 pertenecen al Sistema Nacional de Investigadores. En 1998, 73 proyectos se reportaban terminados y 266 en proceso. La mayoria son financiados con recursos propios y algunos tienen financiamiento externo. El centro de investigacion mas importante es el Centra Interamericano de Recursos del Agua -CIRA- que en su primera etapa de construccion absorbio recursos del orden de 27 millones de pesos. La Universidad edita un promedio anual de 50 Iibros y sostiene dos revistas, una de divulgacion cultural (La Colmena) y otra de divulgacion cientifica (Ergo Sum), que han obtenido premios nacionales entre publicaciones de su genero. El sistema bibliotecario de la Universidad posee un acervo de 320,882 Iibros y 23,025 revistas, con una biblioteca central, que data de 1897 y 48 unidades de information, 13 de ellas conectadas a Internet, en las escuelas y facultades. Tiene la Universidad un sistema de becas de escolaridad, que en 1997-98 beneficio a 13,952 estudiantes de bachillerato y licenciatura, y de becas economicas, que en el mismo ano fueron 2,631. En la actualidad, la cifra de egresados de licenciatura es de 3,024 por ano en el campus Toluca y de 439 en la unidades profesionales desconcentradas. El nivel de posgrado tiene 277 egresados de especializacion y maestria.

Nuestros egresados laboran en diversos campos de trabajo, todo depende de la carrera elegida, en general nuestros estudiantes egresados laboran tanto en el campo privado como en el publico, en microempresas y macroempresas.

Автономный университет штата Мехико - один из ведущих образовательных и научно-исследовательских заведений страны. Основанный в 1828 году как «Литературный Институт», в 1943 году он получил название «Научного и Литературного Автономного Института», и из его стен вышел один из выдающихся президентов страны - Адольфо Лопес Матеос. В 1956 году институту был присвоен статус «Автономного Университета Штата Мехико». В настоящее время университет насчитывает свыше 60 тысяч студентов и занимает по этому показателю пятое место в мексиканской республике. На 21 факультетах этого учебного заведения, расположенного в Толуке, обучается 24 тысячи студентов. В 8 подготовительных школах, входящих в ведение университета насчитывается 16 тысяч учащихся. Всего на факультетах и «выше-средних» учебных заведениях ведется подготовка по 60 специальностям высшего и по 36 специальностям средне-технического образования. Университет располагает 15институтами и исследовательскими центрами. Самым крупным исследовательским заведением Университета Штата Мехико является «Межамериканский Институт по Изучению Водных Ресурсов».

350 преподавателей и научных сотрудников ведут разработки финансируемых проектов, выбираемых на конкурсной основе, а 285 наиболее заслуженных ученых принадлежат к «Национальной Системе Исследователей», пребывание в которой продолжается от 3 до 5 лет в зависимости от категории, и каждый новый срок нахождения в составе данной организации определяется количеством и качеством опубликованной научной продукции за истекший период. Ректор университета (как и во всех учебных заведениях страны) избирается на четырехлетний срок на Ученом совете. Таким же сроком ограничены и полномочия директоров факультетов и подготовительных школ. В настоящее время ректором UAEM (аббревиатура на испанском) является доктор естественных наук Эдуардо Гаска Плиего, бывший научный сотрудник химического факультета.

Автономный университет, располагающийся в одном из самых густонаселенных регионов страны, насчитывающим почти 15 миллионов человек, состоит из следующих факультетов: антропологии, архитектуры и дизайна, пластических искусств, естественных наук, управления финансами, юриспруденции, сельскохозяйственных наук, психологии, политических и социальныхнаук, экономики, санитарии и акушерства, географии, гуманитарных наук, медицины, инженерии, иностранных языков, ветеринарии и зоотехники, одонтологии, городского и регионального планирования, химии, туризма и кулинарии. Самыми популярными факультетами, если судить по числу

Рисунок 3. Горка «Куатепек» с бюстом Адольфа Лопеса Матеоса
Colina de «Coatepec», coronada con el busto del ex-presidente de México Adolfo López Mateos

Рисунок 4. Здание факультета туризма. Vista de la Facultad de turismo

обучающихся на них студентов, являются медицинский, управления финансами, ветеринарный, социально-политических наук, инженерный, архитектурный, юридический и факультета психологии.

Кроме перечисленных факультетов, сосредоточенных в Толуке и ее окрестностях, университет располагает 13 Образовательными Центрами, расположенными в крупных населенных пунктах штата Мехико, таких, например, как Экатепек, Незауалкойотль, Валье де Чалько, Атлакомулько, Тескоко и некоторых других городах. Эти Центры имеют, как правило, всего несколько специальностей, в которых ощущается повышенная потребность в данных регионах.

В настоящее время UAEM располагает 750 профессорами и доцентами, работающими на полную ставку, и 2800 преподавателями почасовиками. Как правило, в конце феврале на всех факультетах в средних школах и научных центрах почти каждый преподаватель проводит сбор опубликованной в течение года академической продукции, (книг и статей), дидактических пособий, разработок проектов, программ новых курсов, документов, удостоверяющих руководство дипломниками и диссертантами, уже защитивших свои работы, и т.д. Все эти и другие документы после оценки участниками специальной комиссии, которая руководствуется определенными критериями (изложенными в заранее выработанных рекомендациях) каждого вида труда преподавателя, назначается надбавка к зарплате в диапазоне от 2 до 14 минимальных зарплат.

Автономный университет Штата Мехико издает в среднем в год свыше 50 наименований книг и выпускает два центральных периодических изданий: журнал «La Colmena» - культурно-просветительского направления и журнал «Ciencia Ego Sum», научное междисциплинарное издание. Кроме того, каждый факультет и каждый научный центр издает свои специализированные журналы или ежегодники. Все эти издания, как правило, выставляются в интернетную сеть, именуемую "Redalyc". Всего эта «электронная паутина» объединяет около 300 университетских журналов Латинской Америки, а также стран ибероамериканского полуострова. Инициатором и руководителем этой интернетной испано-португальской сети является исследователь UAEM.

Автономный университет Штата Мехико ведет широкий обмен студентами, преподавателями и исследователями с 47 университетами и институтами 25 стран Европы, Азии и Америки. В конце 2010 года был подписан договор о взаимном сотрудничестве с Омским Государственным университетом им. Ф.М. Достоевского.

В заключение хотелось бы сказать несколько слов о Гуманитарном факультете UAEM, с которым в последние годы активно сотрудничает

кафедра Политологии Южно-Уральского государственного университета. Гуманитарный факультет возник в середине шестидесятых годов прошлого века и успешно развивается уже почти 50 лет. На факультете существует 5 специальностей: философия, филология, история, драматическое искусство и науки об информации (библиотекология и архивистика). Сегодня факультет насчитывает 1100 студентов и около 200 преподавателей, 50 из которых работают на полную ставку. Большая часть наших выпускников работает в подготовительных школах, в библиотеках, архивах, театрах и других частных и государственных учебных и культурно-просветительных заведениях. Самые одаренные и талантливые выпускники приглашаются в Маэстрию и Докторантуру, которая была открыта в 2003 году по пяти специальностям (латиноамериканистика, этика, современная философия, филология и история). За эти годы успешно защитили свои диссертации 70 аспирантов на звание маэстро и 25 докторантов получили дипломы докторов филологии, этики, современной философии, истории и латиноамериканистики. Важным фактором в успешном функционировании posgrado (аспирантура и докторантура) является стипендия, которая дает соискателю возможность полностью посвятить свое учебное время работе над исследованием, успешно завершить разрабатываемую тему и в срок представить диссертацию на защиту по соисканию искомой степени.

Многие преподаватели и аспиранты Гуманитарного факультета участвуют в совместном коллективном труде со своими уральскими коллегами и полагают, что исследование многообразия форм дискурса - эта одна из сквозных объединяющих тем, которая не только консолидирует международные связи, но и помогают им выработать собственное содержательное, тематическое и междисциплинарное единство. Смеем надеяться, что изданные тома сборников и коллективных монографий, выставленные в Интернете, создадут солидную предпосылку для выработки юридической базы для заключения соглашения между двумя заинтересованными сторонами в совместном сотрудничестве над единой сквозной темой, каковой является теория, методология и практика анализа дискурса.

Южно-Уральский государственный университет (ЮУрГУ, www.susu.ac.ra) - прочно удерживает место в десятке крупнейших ВУЗов России. Его материальная база сопоставима с лучшими университетами мира, а число обучающихся студентов колеблется около 50 000. Сегодня в ЮУрГУ 32 факультета и 145 кафедр в Челябинске, 12 филиалов в других городах. В структуре университета 4 учебных заведения среднего профессионального образования, факультеты военного обучения, предвузовской подготовки, два специальных факультета по

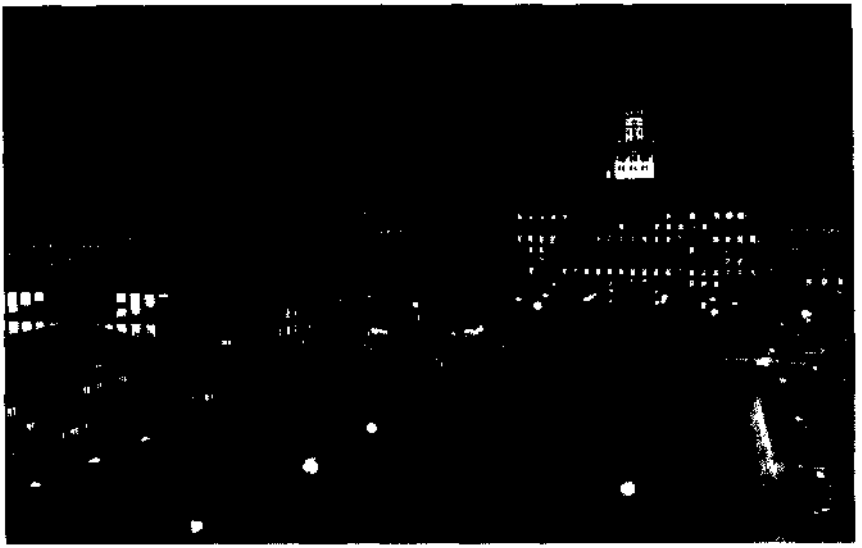

Рисунок 5. Ночной ЮУрГУ. Главный корпус.
Edificio Central de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

Рисунок 6. Главный корпус ЮУрГУ.
Edificio Central de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

переподготовке и повышению квалификации специалистов с высшим образованием, институт дополнительного образования и институт открытого и дистанционного образования. Учебный процесс в университете и филиалах обеспечивают более 5000 преподавателей и сотрудников, в том числе более 360 профессоров, докторов наук, 1200 доцентов, кандидатов наук, 5 действительных членов РАН, 9 членов-корреспондентов РАН, 2 академика и 4 члена-корреспондента других государственных академий, свыше 170 членов иностранных и отечественных академий.

В вузе сложилось и действует более 50 научных школ. По 86 специальностям открыта аспирантура, по 12 - докторантура, действует 18 диссертационных советов по защите докторских и кандидатских диссертаций. Научная библиотека ЮУрГУ является крупнейшей вузовской библиотекой региона. Общий фонд библиотечного комплекса составляет около 3 млн. единиц хранения. Через Интернет библиотека предоставляет открытый доступ к своему электронному каталогу, коллекции полнотекстовых электронных версий учебно-методических изданий ЮУрГУ и авторефератов диссертаций. Современной полиграфической базой обладает издательский центр.

Успехи ЮУрГУ в научной и образовательной деятельности закреплены правительством РФ в его статусе - «Национальный исследовательский университет». Высокому научному и образовательному уровню университета соответствует его спортивная база с сооружениями международного класса.

С 1956 года в вузе издаётся газета «Технополис»; с 2002 года начал работать учебный телерадиоцентр, а с 2005 года первая в России студенческая телерадиокомпания «ЮУрГУ-ТВ». В следующем, 2006 году в ЮУрГУ появилось собственное интернет-вещание университетской радиостудии.

Общепризнанные достижения университета в естественно-научной и технической областях органично сочетаются с развитым социальным блоком факультетов и подразделений гуманитарной направленности. Среди последних заметны участники проекта по дискурсологии - Исторический факультет и Научно-образовательный центр «Комплексные проблемы общественных наук». Непосредственное отношение к обеим структурам университета имеет активный организатор проекта кафедра политологии (www.polit.susu.ac.ru).

Исторический факультет является приемником социально-гуманитарного факультета. В его состав входят кафедры «История», «История России», «Древняя история и этнология Евразии», «Искусствоведение и культурология», «Философия и социология», «Политоло-

гая». На факультете работают 14 профессоров, докторов наук и 75 доцентов, кандидатов наук. Факультет готовит специалистов по направлениям: социология (с 1998 г.), история (с 2000 г.), политология (с 2001 г.), искусствоведение (с 2002 г.), регионоведение (с 2008 г.).

На историческом факультете учатся 500 студентов, с 2003 г. было выпущено 800 специалистов, 80 % выпускников работают после окончания вуза по специальностям или близким направлениям по специальности.

Кафедра политологии ЮУрГУ основана в 1965 году как кафедра научного коммунизма, а своё сегодняшнее название получила в 1989 году. В настоящее время на кафедре работает 25 преподавателей (1 доктор наук, 12 кандидатов наук). Пять молодых преподавателей кафедры являются выпускниками университета по специальности «Политология». Из них трое учатся в аспирантуре.

На большинстве факультетов университета кафедра ведет общеобразовательные дисциплины «Политология», «Геополитика», «История государственного управления» и другие.

С 2001 года кафедра осуществляет подготовку специалистов по направлению 030200-Политология. Обучение по направлению преимущественно платное. Стоимость обучения составляет примерно 1000$ в год.

Кафедра располагает современным техническим оснащением: 14 компьютеров, подключенных к сети Интернет, собственные минитипография и специализированный мультимедийный класс.

Преподаватели кафедры систематически занимаются научной работой. Регулярно проводятся научные конференции по политической проблематике Всероссийского («Изменяющаяся Россия: проблемы безопасности и пограничной политики») и Международного уровня («Дискурсология: методология, теория, практика»).

Сложились и успешно развиваются научные направления кафедры:

- Национальная безопасность и пограничная политика;
- Политическая активность и толерантность;
- Геополитика;
- Дискурсология;
- Теология;
- Молодёжная политика.

По рекомендации Государственной Думы РФ в университете организована система геополитического образования. При поддержке университета и по инициативе кафедры в холле четвертого этажа главного корпуса оборудована и постоянно работает геополитическая площадка.

Силами преподавателей кафедры для студентов специальности «Политология» проведены 2 Всероссийские олимпиады по геополитике.

За последние несколько лет при активном участии кафедры подготовлено более десятка монографий и сборников докладов конференций, опубликовано множество научных статей, в том числе, около 50 в источниках со статусом ВАК.

По направлению «Политология» интенсивно ведется студенческая научная работа. Студенты-политологи - многократные победители и лауреаты Всероссийских олимпиад по политологии, обладатели многих грантов различных фондов.

На базе кафедры созданы и успешно работают региональное отделение Российской ассоциации политической науки и молодежное отделение РАПН. Последнее по результатам 2011 года названо лучшим молодёжным отделением РАПН.

Развитие материально-технической и научно-образовательной базы, рост квалификации профессорско-преподавательского состава дают основание для уверенности, что в перспективе Южно-Уральский государственный университет укрепит своё место в группе лидеров российского образования.

*

las mejores Universidades del mundo; el numero de estudiantes de todos los niveles es alrededor de 50 000. Hoy en dia La Universidad cuenta con 32 Facultades, 145 Catedras en la ciudad Cheliabinsk y 12 Planteles de educacion superior se situan en otras ciudades de los Montes Urales. La Universidad incluye cuatro Instituciones de la Ensenanza especializada de nivel medio-superior; una Facultad de Educacion Militar; Centros de estudios propedeuticos; dos Facultades de la Superacion y Recalificacion para especialistas de educacion superior y un bistituto de Ensenanza Abierta y de Distancia. El proceso docente en toda la Universidad y sus planteles realizan mas que 5000 profesores y colaboradores, entre ellos 360

La Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur (ЮурГУ, segun siglas en raso; www.susu.ac.ru) entra en las diez Instituciones de ensenanza e investigacion mas grandes de Rusia. Su base material es comparable con Profesores-titulares, Doctores en Ciencias; 1200 Docentes, Doctores (Ph. D), 5 miembros plenos y 9 corresponsales de la Academia de Ciencias Rusa; 2 miembros plenos y 4 corresponsales de otras Academias Estatales del pais y 170 miembros de las Academias Extranjeras.

En la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur realizan sus actividades 50 escuelas cientificas. 86 especialidades tiene posgrado (preparan Doctores (Ph. D) y 12 de ellas disponen de posgrado para preparation de Doctores en Ciencias. Hoy funcionan 18 Consejos

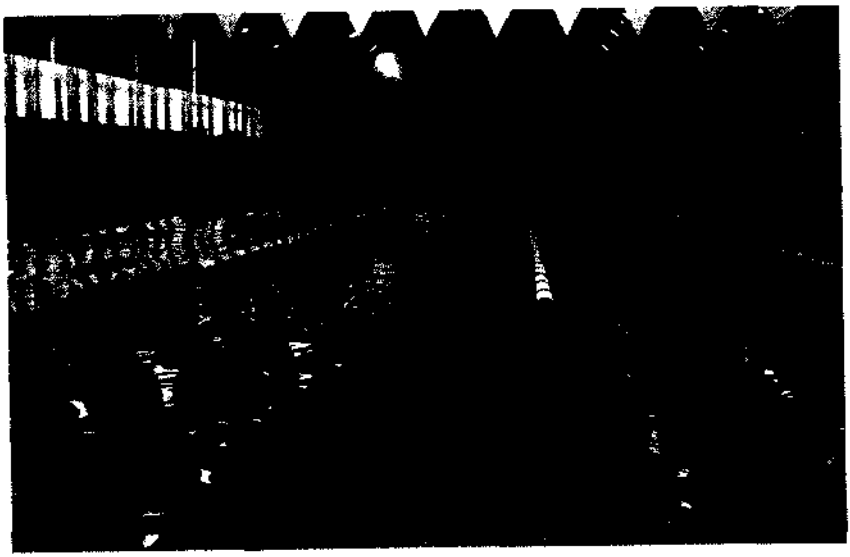

Рисунок 7. Закрытый плавательный бассейн ЮУрГУ.
Alberca cerrada de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

Рисунок 8. Закрытый легкоатлетический манеж ЮУрГУ.
Pista deportiva cerrada de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

Cientificos para la Defensa de Doctores de ambos niveles. La biblioteca cientifica es la mas grande en toda la region de los Montes Urates y su fondo supera 3 millones de unidades de resguardo. A traves del Internet la biblioteca otorga un acceso libre a su catalogo electronico, a todo tipo de mammies y otras ediciones metodicas de la Universidad,

Los logros de la Universidad Estatal de los Montes Urates del Sur alcanzados en la actividad cientifica y en el proceso de ensenanza fueron confirmados por el gobierno de la Federation Rusa que le otorgo el estatus de "Universidad Nacional de Investigation". Al alto nivel cientifico y educativo de la Universidad le corresponde su base deportiva que tiene instalaciones de clase mundial.

Desde 1956 en ЮурГУ se edita el periodico de "Tecnopolis"; en el 2002 empezo a trabajar el Centro televisivo de ensenanza; en el 2005 surgio la tele radio estudiantil, la primera en Rusia y en el 2006 el Radio universitario empezo sus transmisiones via Internet.

Los logros ampliamente reconocidos en las esferas de las Ciencias Tecnicas y Naturales se combinan organicamente con los alcances de las Facultades y Centres en Ciencias Sociales y Humanidades. Entre los ultimos se destacan los integrantes del proyecto sobre Discursologia, la Facultad de la Historia y el Centro Cientifico-Educativo referido al estudio de "Los Problemas Complejos en las Ciencias Sociales", asi como la catedra de "Politologia" (www.polit.susu.ac.ru) que sirve como un promotor activo de las estructuras mencionadas.

La Facultad de Historia esta integrada por las siguientes catedras: "Historia Universal", "Historia de Rusia", "Historia Antigua y Etnologia de Euroasia", "Estudio del Arte y Culturologia", "Filosofia y Sociologia", "Politologia". En la Facultad trabajan 14 Profesores Titulares, Doctores en Ciencias y 75 Docentes, Doctores de (Ph. D). La Facultad prepara especialistas en *Sociologia* (1998), *Historia* (2000), *Politologia* (2001J, *Estudios de Arte* (2002) e *Historia regional* (2008). En la Facultad de Historia estudian 500 alumnos y, de 2003 a la fecha fueron titulados 800 especialistas.

Catedra de "Politologia" fue fundada en 1965 con nombre de "Comunismo Cientifico" y fue en 1989 en que adquirio su nomination actual. En la Catedra ahora trabajan 25 profesores (1 Doctor en Ciencias y 12 Doctores de (Ph. D); 5 profesores-asistentes son egresados de la propia especialidad de "Politologia".y 3 profesores estan terminando su posgrado.

Los integrantes de la Catedra ademas de impartir diversos cursos para los estudiantes de su especialidad, dictan cursos normativos en otras Facultades de la Universidad, tales, por ejemplo, como *Politologia, Geopolitica; Historia de la Administracion Estatal,* entre otros. Desde 2001

la Catedra realiza la preparation de los especialistas segun la linea de investigation 0302000-Politologia. La ensenanza de esta linea no es gratuita: su costo es de alrededor de 1000 dolares al ano.

La Catedra dispone de las instalaciones modernas: tiene 14 computadores, conectados con la red del Internet, su propia mini-tipografia y el salon especializado de usos multiples.

Todos los profesores de la Catedra realizan investigaciones. Cada ano se Uevan a cabo Simposios Nacionales ("Rusia cambiante: problemas de seguridad y politica fronteriza", por ejemplo) y Simposios Internacionales ("Discursologia: metodologia, teoria y practica", por ejemplo).

Se formaron y se desarrollan linea de investigacion como: *Seguridad national y politica fronteriza; Actividades politicas y tolerancia; Geopolitica; Discursologia; Filosofia de religion; Politica juvenil.*

Segun la recomendacion del Parlamento Nacional, la Universidad organize el sistema de la education geopolitica. Con apoyo de la Universidad y por iniciativa de la Catedra, en la sala del cuarto piso del edificio central fueron instalados diferentes dispositivos y en el funciona un club geopolitico. Los profesores de la Catedra organizaron dos Olimpiadas Nacionales relacionados con esa tematica.

Durante los ultimos afios los integrantes de la catedra editaron mas de una que docena de monografias, colecciones de ponencias de los Simposios y muchos trabajos de investigation. Entre ellos fueron publicados 50 articulos en las revistas con padron de excelencia, reconocidas por la Comision de Atestacion Superior, adjunta al Consejo de Ministros con sede en Moscu. Segun las reglas academicas aprobadas en Rusia contemporanea, solo las publicaciones en estas revistas da al egresado de posgrado eJ derecho de presenter su examen de grado academico.

El desarrplio tecnico-material y cientifico-educativo, asi como el mejoramiento del nivel profesional de los profesores y estudiantes son los eiementos que crean el fundamento para afirmar que en el futuro la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur fortalecera su lugar en el grupo de lideres de la educacion superior rasa.

Авторы

Аманова Ляля Мугалимовна, Кандидат педагогических наук, с. 126-129.

Антонова Наталья Викторовна, Аспирант кафедры философских наук Челябинской государственной академии культуры и искусств, ассистент кафедры философии и социологии Южно-Уральского государственного университета, с. 522-533.

Апрелева Виктория Александровна, Доктор философских наук, профессор Тюменского государственного университета, с. 538-554.

Артёмов Антон Викторович, Аспирант Южно-Уральского государственного университета, с. 335-352.

Беспечанский Юрий Васильевич, Старший преподаватель кафедры философии Южно-Уральского государственного университета, с. 275-288.

Бондаренко Сергей Васильевич, Доктор социологических наук, директор Центра прикладных исследований интеллектуальной собственности, с. 315-327.

Виктор Мануэль Эрнандес Торрес, Доктор философии, профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 554-570.

Виктор Эдуардо Санчес Луке, Аспирант Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 440-452.

Вишев Игорь Владимирович, Доктор философских наук, профессор Южно-Уральского государственного университета, с. 223-245.

Герман Иван Мартинес Гомес, Доктор педагогики профессор-исследователь Педагогического Колледжа Тенансинго Штата Мехико, с. 88-101.

Гертнер Светлана Владимировна, Кандидат педагогических наук, доцент Уральского Государственного университета физической культуры, Соросовский учитель в области точных наук, с. 514-521.

Глухарев Дмитрий Сергеевич, Кандидат исторических наук, доцент Южно-Уральского государственного университета, с. 246-257.

Гутенев Максим Юрьевич, Преподаватель Южно-Уральского государственного университета, аспирант, с. 257-269.

Дыдров Артур Александрович, Кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и социологии Южно-Уральского государственного университета, преподаватель Челябинской государственной академии культуры и искусств, с. 628-633.

Евсеев Иван Валентинович, Кандидат юридических наук, старший преподаватель кафедры «Экономики отраслей и рынков» Челябинского государственного университета, с. 397-417.

Зайцев Александр Владимирович, Кандидат философских наук, докторант, доцент кафедры философии и политологии Костромского государственного университета имени Н.А. Некрасова, с. 359-370.

Ивашкин Сергей Николаевич, Кандидат культурологи (Москва), с. 533-538.

Карлос Альфонсо Ледесма Ибарра, Маэстро Истории, вице-декан Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 571-583.

Квятковская Елена Игоревна, Старший преподаватель кафедры политологии Южно-Уральского государственного университета, аспирант Института философии и права УрО РАН, с. 328-335.

Козель Анастасия Александровна, Методист Исторического факультета Южно-Уральского государственного университета с. 270-274.

Коломейко Татьяна Васильевна, Магистрант направления «История искусств» Южно-Уральского государственного университета, с. 611-617.

Комарова Людмила Викторовна, Профессор кафедры государственного и административного права Краснодарского государственного университета культуры и искусств кандидат юридических наук, доцент, с. 591-598.

Кристофер Моркечо Санчес, Аспирант Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 506-513.

Логиновский Сергей Сергеевич, Кандидат философских наук, доцент кафедры политических наук и связей с общественностью Челябинского государственного университета, с. 191-205.

Малышев Михаил Алексеевич, Доктор философии профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 150-163; 426-439.

Манола Сепульведа Гарса, Доктор Антропологии профессор-исследователь Национальной Школы Антропологии и Истории, с. 296-304; 426-439.

Мария Луиза Бакарлетт Перес, Доктор философии, главный редактор журнала "Contribuciones desde "Coatepec", профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 60-69.

Мигель Анхель Собрино Ордоньес, Профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 130-150.

Мирошниченко Мария Ильинична, Кандидат исторических наук, доцент Южно-Уральского государственного университета, с. 205-223.

Мисаель Гонсалес Круус, Аспирант Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 27-42.

Натарова Дарья Вячеславовна, Кандидат педагогических наук, доцент Челябинского государственного педагогического университета 637-642.

Огурцова Наталья Витальевна, Студентка 5 курса специальности «Искусствоведение» Южно-Уральского государственного университета, с. 617-627.

Оскар Хуарес Сарагоса, Маэстро философии преподаватель-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мексики, с. 52-59.

Панов Сергей Владимирович, Кандидат философских наук, доцент Федерального института развития образования (Москва), с. 533-538.

Педро Хосе Инохоза Гутиерес, Маэстро философии преподаватель-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мексики, с. 102-115.

Пеннер Регина Владимировна, Аспирантка Челябинской государственной академии культуры и искусств, с. 598-605.

Побединский Игорь Михайлович, Кандидат политических наук, старший преподаватель кафедры теории коммуникации факультета прикладных коммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета, с. 371-386.

Пономарёв Алексей Михайлович, Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права УрО РАН (Удмуртский филиал), с. 386-396.

Попенко Елизавета Сергеевна, Студентка исторического факультета Южно-Уральского государственного университета, с. 584-590.

Предеина Мария Юрьевна, Ассистент кафедры философии и политологии Южно-Уральского государственного университета, с. 122-125.

Роберто Андрее Гонсалес Инохоса, Доктор философии, профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 478-492.

Селезнева Лариса Васильевна, Кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы Российского государственного социального университета, с. 115-122

Сибиряков Игорь Вячеславович, Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории России Южно-Уральского государственного университета, с. 418-425.

Соломина Екатерина Владимировна, Соискатель, кафедра политологии, Сургутский государственный университет, с. 304-309.

Трифонова Галина Семеновна, Доцент кафедры искусствоведения и культурологи Южно-Уральского государственного федерального научно-исследовательского университета, кандидат исторических наук, член Союза художников России, с. 605-611.

Флорес Кирос Фидель, преподаватель Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 16-26.

Форсова Наталья Клавдиевна, Кандидат исторических наук, доцент Южно-Уральского государственного университета, с. 309-314.

Франциско Гонсалес Хименес, Преподаватель-исследователь Гуманитарного факультета Автономного Университета штата Мехико, с. 43-52.

Франциско Реса Госалес, Преподаватель факультета Антропологии Автономного университета штата Мехико, с. 452-466.

Хвощев Владимир Ефимович, Кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой политологии Южно-Уральского государственного университета, с. 13-16.

Хорхе Рамирес, Маэстро Экономики профессор-исследователь факультета Экономики Автономного университета штата Мексики, с. 289-296.

Хосуё Мансано Арсате, Маэстро философии, координадор Академии философии Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мексики, с. 492-505.

Храмова-Баранова Елена Леонидовна, Кандидат исторических наук, доцент, докторант ЦИНТПИН им. Г.М. Доброва НАН Украины (Киев), с. 642-650.

Храмцов Дмитрий Александрович, Магистрант Южно-Уральского государственного университета, с. 353-358.

Хуан Карлос Кармона Саидоваль, Директор журнала La Colmena, издаваемого Автономным университетом штатаМехико, с. 70-88.

Хуан Монрой Гарсия, Доктор по изучению Латинской Америки профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 163-178.

Хувеналь Варгас Муньос, Маэстро философии, декан Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 466-478.

Цеунов Константин Сергеевич, Декан Гуманитарного факультета Университета российской академии образования, с. 633-637.

Эдуардо Лория, Доктор Экономики профессор-исследователь и координатор Центра Моделирования и Прогностики Экономического факультета Национального Автономного университета Мексики, с. 289-296.

Эрминио Нуньес Вильявисенсио, Доктор филологии профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, с. 179-191.

Autores

Amanova Liala Mugalimovna, Doctora en Ciencias Historicas (Ph. D.), c 126-129.

Antonova Natalia Viktorovna, Alumna de posgrado de la cadedra de Ciencias Filosoficas de la Academia Estatal de Cultura y Arte de Cheliainsk, Profesora-asistente de la catedra de Filosofia y Sociologia de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, c 522-533.

Apreleva Victoria Alexandrovna, Doctora en Ciencias Filosoficas y Profesora de la Universidad Estatal de Tumen, c 538-554.

Artiomov Anton Viktorovich, Estudiante de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, c 335-352.

Bespechanskii Iuri Vasilievich, Profesor de la catedra de la Filosofia de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, c 275-288.

Bondarenko Serguei Vasilievich, Doctor en Ciencias Sociol6gicas, Director del Centre de Investigaciones Aplicadas de la Propiedad hitelectua, c 315-327.

Carrnona Sandoval, Juan Carlos, Director de La Colmena, revista editada por la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c 70-88.

Didrov Artur Alexandrovich, Doctor en Ciencias Filosoficas (Ph. D.), Profesor-asistente de la catedra de la Filosofia y Sociologia de de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, Profesor de la Academia Estatal de Cultura y Arte de Cheliabinsk, c. 628-633.

Evseev Ivan Valentinovich, Doctor en Ciencias Juridicas (Ph. D.), Profesor de la catedra "Economia de Ramas de Industrie y Mercados" de la Universidad Estatal de Cheliabinsk, c 397-417.

Flores Quiros, Fidel, Profesor de la Facultad de Humamdades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c 16-26.

Forsova Natalia Klavdievna, Doctora en Ciencias Historicas (Ph. D.), Docente de los Montes Urales del Sur, c 309-314.

German Ivan Martinez Gomez, Doctor en Ensefianza Superior profesor-investigador de la Escuela Norma! de Tenancingo del Estado de Mexico, c 88-101.

Glujarev Dmitri Sergueevich, Doctor en Ciencias Historicas (Ph. D.) y Docente de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, c. 246-257.

Gonzalez Cruz, Misael, Alumno del posgrado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c. 27-42.

Gonzalez Hinojosa, Roberto Andres, Doctor en Filosofia, profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c. 478-492.

Gonzalez Jimenez, Francisco, Profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c. 43-52.

Guertner Svetlana Vladimirovna, Doctora en Ciencias Pedagogicas, (Ph. D.), Docente de la Universidad Estatal de Cultura Fisica y Profesora de iSoros? en la esfera de las ciencias exactas, c 514-521.

Guteniov Maksim Iurievich, Profesor y Estudiante de Posgrado de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, c 257-269.

Hernandez Torres, Victor Manuel, Doctor en Filosofia, profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c 554-570.

Hinojosa Gutierrez, Pedro Jose, Maestro en Filosofia profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c 102-115.

Ivashkin Serguei Nikolaevich, Doctor en Culturologia (PH. D.) (Moscu), c 533-538.

Jramova-Baranova Elena Leonidovna, Doctora en Ciencia Historicas (Ph. D.), Docente y doctorante de Posgrado de ЩИНТПИН? de G. M Dobrov de <,НАН? de Ucrania (Kiev), c 642-650.

Jramtsov Dmitri Alexandrovich, Maestro de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, c 353-358.

Juarez Zaragoza, 6scar, Profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c 52-59.

Jvoschev Vladimir Efimovich, Doctor en Ciencias Filos6ficas (Ph. D.), Docente, Jefe de la catedra de Politologia de los Montes Urales del Sur, c 13-16.

Kolomeiko Tatiana Vasilievna, Maestra en Historia del Arte de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, c. 611-617.

Komarova Ludmila Victorovna, Profesora de la catedra de Derecho Estatal y Administrativo de la Universidad Estatal de Krasnodar de Cultura y Arte, Doctora en Ciencias Juridicas (Ph. D.), c 591-598.

Kozel Anastasia Alexandrovna, Profesor de la Metodica Ensenanza de la Facultad de la Historia de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, c 270-274.

Kviatkovskaya Elena Igorevna, Profesora de la catedra de Politologia de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, Estudiante del postgrado del Instituto de la Filosofia y Derecho del Departamento de los Montes Urales de la Academia de Ciencias Rusa, c 328-335.

Ledesma Ibarra, Carlos Alfonso, Maestro en Historia, Secretario Academico de la Facultad de Humanidades de la Universidad Aut6noma del Estado de Mexico, c 571-583.

Loguinovski Serguei Sergueievich, Doctor en Ciencias Filosoficas, Docente de la catedra de Ciencias Politicas y Relaciones Publicas de la Universidad Estatal de Cheliabinsk, c 191-205.

Loria, Eduardo, Doctor en Economia Profesor-investigador y Coordinador del Centra de Modelistica y Pronosticos Econdrricos de la Facultad de Economia de la Universidad Nacional Autonoma del Estado de Mexico, c 289-296.

Malishev, Mijail, Doctor en Filosofia profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c 150-163; 426-439.

Manola Sepulveda Garza, Doctora en Antropologia profesora-investigadora de la Escuela Nacional de la Antropologia e Histora, c 296-304; 426-439.

Manzano Arzate, Josue, Maestro en Filosofia, coordinador de la Academia de filosofia de la Facultad de Humanidades de Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c 492-505.

Maria Luisa Bacarlett Perez, Doctora en Filosofia, Directora de la revista "Contribuciones desde "Coatepec", Prodesora-investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del estado de Mexico, c 60-69.

Miroshnichenko Maria Illinichna, Doctora en Ciencias Historicas (Ph. D.), Docente de la Universidad Estatal de los Montes Urates del Sur, c 205-223.

Monroy Garcia, Juan, Doctor en Estudios Latinoamericanos profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c 163-178.

Morquecho Sanchez, Cristofer, Alumno de Posgrado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c 506-513.

Natarova Daria Viacheslavovna, Doctora en Ciencia Pedagogicas (Ph. D.), Docente de la Universidad Estatal Pedagogica de Cheliabinsk, c 637-642.

Nunez Villavicencio, Hermmio, Doctor en Filologia profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Aut6noma del Estado de Mexico, c 179-191.

Ogurtsova Natalia Vitalievna, Estudiante del quinto grado de la carrera de "Criticas del Arte" de la Universidad Estatal de los Montes Urates del Sur, c 617-627.

Panov Serguei Vladimirovich, Doctor en Ciencias Filosoficas (PH. D.), Docente del Instituto Federal del Desarrollo de la Educacion (Moscu), c 533-538.

Penner Regina Vladimirovna, Estudiante de Posgrado de la Academia Estatal de Cultura y Arte de Cheliabinsk, c 598-605.

Pobedinskii Igor Mijailovich, Doctor en Ciencias Politicas (Ph. D), Profesor de la catedra de Teoria de Comunicacion de la Facultad de Comunicaciones Aplicadas de la Universidad Estatal de Sankt-Petersburgo, c 371-386.

Ponomoriov Alexei Mijailovich, Doctor en Ciencias Filosoficas (Ph. D). Investigador Mayor del Instituto de Filosofia y Derecho del Departamento de los Montes Urates de la Academia de las Ciencias Rusa (filial de la Republica de Udmurtia), c 386-396.

Popenko Elizaveta Sergeevna, Estudiante de la Facultad de Historia, el departamento de Historia del Arte en la Universidad Estatal del Ural Sur, c 584-590.

Predeina Maria lurievna, Profesora-asistente de la catedra de Filosofia y Politologia de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, c 122-125.

Ramirez, Jorge, Maestro en Economia Profesor-investigador de la Facultad de Economia de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c. 289-296.

Reza Gonzulez, Francisco, profesor de la Facultad de Antropologia de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c 452-466.

Selezneva Larisa Vasilievna, Doctora en Ciencias Filologicas (Ph. D.), Docente de la Catedra de Lengua Rusa y Literatura de la Universidad Estatal Social, c 115-122.

Sibiriakov Igor Vasilievich, Doctor en Ciencias Historicas, Jefe de catedra de la Historia de Rusia de la Universidad Estatal de los Montes Urates del Sur, c 418-425.

Sobrino Ordoriez, Miguel Angel, Profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autdnoma del Estado de Mexico, c 130-150.

Solomina Ekaterina Vladimirovna, Estudiante de posgrado de la catedra de Politologia de la Universidad Estatal de Surgu, c 304-309.

Trifonova Galina Semionovna, docente de catedra de Critica del Arte y Culturologia de la Universidad Federal de Investigacion Cientifica de los Montes Urates del Sur, Doctora en Ciencias Historicas (Ph. D.), miembro de la Union de Pintores de Rusia, c 605-611.

Tzeunov Konstantin Sergueevich, Decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad de la Academia Rusa de Educacion, c 633-637.

Vargas Murlos, Juvenal, Director de la Faculdad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c 466-478.

Victor Eduardo Sanchez Luque, Alumno de posgrado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autonoma del Estado de Mexico, c 440-452.

Vishev Igor Vladimirovich, Doctor en Ciencias Filosoficas, profesor de la Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur, c 223-245.

Zaitsev Alexandr Vladimirovich, Dctor en Ciencias Filosofica (Ph. D.), Dcente de la catedra de Filoso0a y Politologia de la Universidad Estatal de Kostroma de N.A Nekrasov, c. 359-370.

МНОГОЛИКИЙ ДИСКУРС

Монография

Техн. редактор А.В. Миних

Издательский центр Южно-Уральского государственного университета

Подписано в печать 14.03.2012. Формат 60x84 1/16. Печать трафаретная.
Усл. печ. л. 39,06. Тираж 500 экз. Заказ 48. Цена С.

Отпечатано в типографии Научно-образовательного центра «Комплексные проблемы общественных наук», 454080, г. Челябинск, пр. им. В.И. Ленина, 76, оф. 458а.

DISCURSO POLIFACÉTICO

Monografía

Corrector técnico Marco Antonio Urdapieta
Departamento Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México

La publicación autorizada 20.03. 2012, formato 60x84 1/16.
Tiraje 500 ejemplares

Publicado en tipografía del Centro científico-educativo "Los problemas interdisciplinarios de las ciencias sociales"
454080, c. Cheliabinsk, ave.V. I. Lenin, 76, oficina 458a.