

# ПОЛИТИЧЕСКИЙ ВЕКТОР-PRO

Комплексные проблемы  
современной политики

Complex problems  
of a modern policy

## POLITICAL VECTOR-PRO

научный журнал

2/2014

ISSN 2307-1516

**Учредители:**

Федеральное государственное  
бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Южно-Уральский государственный университет»  
(национальный исследовательский университет)  
Челябинское региональное отделение  
Российской ассоциации политической науки

**Адрес редакции:**

454080, г. Челябинск  
пр-т Ленина д. 76, оф. 458а,  
НОЦ «Комплексные проблемы  
современной политики»

**тел./факс:** +7 (351) 267 94 23,

**email:** vek@susu.ac.ru

**Редакционная коллегия журнала:**

Хвощев В.Е., к. филос. н., доцент, ЮУрГУ  
(главный редактор);

Апрелева В.А., д. филос. н., проф., ЮУрГУ;

Балакин В.С., д. и. н., проф., ЮУрГУ;

Бурмейстер А.Н., заслуженный проф. Гренобльского ун-та;

Малышев М.А., проф.-исследователь, УАЕМ;

Придворова Ю.В., дизайнер, ЮУрГУ;

Русакова О.Ф., д. пол. н., проф., ИФиП УрО РАН;

Сибиряков И.В., д. и. н., проф., ЮУрГУ;

Трегубов Н.А., к. пол. н., ЮУрГУ;

Фадеичева М.А., д. пол. н., ИФиП УрО РАН;

Роберто Андрес Гонсалес Инохоса, проф.-исследователь, УАЕМ;

Мария Луиза Бакарлетт, проф.-исследователь, УАЕМ.

Формат 70x108 1/16

Усл. п. л. 13,3

Тираж - 500 экз.

Номер заказа 709/38

Цена свободная

**Периодичность выхода:**

2 раза в год

© Издательский центр ЮУрГУ, 2014

© Издательство НОЦ «КПСЛ», 2014

## **АВТОРЫ**

### **The AUTHORS**

**Хвощев Владимир Ефимович**, Российская Федерация, Челябинск, Южно-Уральский государственный университет,

**Khvoshchev Vladimir E.**, Russian Federation, Cheliabinsk, South Ural State University,

**Сибиряков Игорь Вячеславович**, Российская Федерация, Челябинск, Южно-Уральский государственный университет,

**Sibiryakov I.V.**, Russian Federation, Cheliabinsk, South Ural State University,

**Хуан Монрой Гарсия**, доктор по изучению Латинской Америки, профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, Мексика,

**Juan Monroy García**, professor-investigator of the Human Faculty of of the Autonomous University of the Mexico State. Mexico,

**Давиде Эухенио Датери**, доктор философии, преподаватель-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета Штата Мехико,

**Davide Eugenio Daturi** is Philosophy's Doctor of the Humanitarian Faculty of Autonomous University of the State of Mexico,

**Франциско Масиас Арриага**, преподаватель факультета психологии Автономного университета штата Мехико,

**Francisco Macias Arriaga** is lecturer of the Faculty of Psychology of the Autonomous University of State of Mexico,

**Лезьер Виктория Александровна**, Форкалькейре, Франция, доктор философии,

**Leusiere V.A.**, Forcalqueirel, France, the rank of the doctor in sciences philosophical,

**Вишев Игорь Владимирович**, Российская Федерация, Челябинск, Южно-Уральский государственный университет, доктор философии,

**Vishev I.V.** Russian Federation, Cheliabinsk, South Ural State University, the rank of the doctor in sciences philosophical,

**Русакова Ольга Фредовна**, Институт философии и права Уральского отделения Российской академии наук, главный научный сотрудник, доктор политических наук,

**Rusakova O.F.**, Institute of philosophy and law, Ural branch of the Russian academy of science, doctor of political science,

**Русаков Василий Матвеевич**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии Института международных связей,

**Rusakov V.M.** Russian Federation, Yekaterinburg,

**Комлева Елена Владимировна**, Технический университет, Дортмунд, Германия

**Komleva E.V.**, TU Dortmund University, Germany.

## **СОДЕРЖАНИЕ**

<b>Хвощев В.Е.</b> Структура антропологии политики .....	6
<b>Сибиряков И.В.</b> Человеческий фактор в «малоизвестных» страницах отечественной истории XX века .....	14
<b>Хуан Монрой Гарсия</b> Конструкция идентичности в Латинской Америке .....	25
<b>Давиде Эухенио Датурси</b> Проблема человека в позитивном экзистенциализме Энцо Пачи.....	43
<b>Франциско Масиас Арриага</b> Профессия скульптора или выделка самого себя .....	64
<b>Лезьер В.А.</b> Сакральные аспекты политической власти в свете учений французской философии XX века .....	81
<b>Вишев И.В.</b> Иммортология – наука о бессмертии: философско-антропологический аспект .....	95
<b>Русакова О.Ф.</b> <b>Русаков В.М.</b> От «Homo viator» к «Homo mobilis»: антропология на пороге третьего тысячелетия через призму травелога .....	115
<b>Комлева Е.В.</b> Антропосоциальные аспекты проблемы ядерных отходов .....	135
<b>Хвощев В.Е.</b> Политический вектор: И. Кант и кантианство (анонс номера).....	146
Требования к публикациям .....	149

## CONTENTS

<b>Khvoshchev V.E.</b> Anthropology of politics: structure.....	6
<b>Sibiriyakov I.V.</b> The human factor in «obscure» pages of a domestic history in XX century .....	14
<b>Juan Monroy García</b> The construction of identity in Latin America .....	25
<b>Davide Eugenio Daturi</b> The problem of man in the positive existentialism of Enzo Paci .....	43
<b>Francisco Macías Arriaga</b> The labor of the sculptor or the formation of itself .....	64
<b>Leusiere V.A.</b> Sacral aspects of the political power in the light of doctrines of the French philosophy of the XX century .....	81
<b>Vishev I.V.</b> Immortology, the science of immortality: philosophical and antropological aspect .....	95
<b>Rusakova O.F.</b> <b>Rusakov V.M.</b> From “Homo viator” to “Homo mobilis”: the third millennium in the light of its travelogue .....	115
<b>Komleva E.V.</b> Anthropo-social aspects of the nuclear waste problem.....	135
<b>Khvoshchev V.E.</b> Political vector:Immanuel Kant and Kantianism (new issue announcement).....	146
Requirements concerning the publication.....	149

## INDICE

<b>Jvoschev V.E.</b> Estructura de la antropología política .....	6
<b>Sibiriakov I. V.</b> El factor humano en las páginas "poco conocidas" de la historia nacional del siglo XX .....	14
<b>Juan Monroy García</b> La construcción de la identidad en América Latina .....	25
<b>Davide Eugenio Daturi</b> Il problema dell'uomo nell'esistenzialismo positivo di Enzo Paci .....	43
<b>Francisco Macías Arriaga</b> El oficio del escultor o de la formación de sí mismo .....	64
<b>Leusiere V.A.</b> Aspectos sagrados del poder político en la luz de las doctrinas de la filosofía francesa del siglo XX.....	81
<b>Vishev I.V.</b> La inmortalología como ciencia de la inmortalidad: aspecto filosófico-antropológico .....	95
<b>Rusakova O.F.</b> <b>Rusakov V.M.</b> Desde el "Homo viator" hasta el "Homo movilis": la antropología en el umbral del tercer milenio a través del discurso del viaje .....	115
<b>Komleva E.V.</b> Problemas antro-po-sociales de los deshechos nucleares .....	135
<b>Jvoschev V.E.</b> Vector político: poder suave (anuncio del número) .....	146
<b>Requisitos para publicación .....</b>	149

УДК 32:13

**ХВОЩЕВ В.Е.**

Южно-Уральский государственный университет

## **СТРУКТУРА АНТРОПОЛОГИИ ПОЛИТИКИ**

Автор разделяет понятия «политическая антропология» и «антропология политики», отстаивает корректность второго понятия. В статье отмечается структурная непроработанность антропологии в целом, антропологии политики и политической антропологии, в частности. Предпринята попытка в самом общем виде наметить такую структуру, обозначить её основные компоненты, обратить внимание на трудности типологизации человека как объекта антропологии, на сложности решения проблем антропологической идентичности, связанных с глобальным человеческим сосуществованием.

**Ключевые слова:** антропология, антропология политики, структура антропологии, типологизация антропологии, антропологическая идентичность

UDC 32:13

**Khvoshchev V.E.**  
South Ural State University

## **Anthropology of politics: structure**

The author differentiates concepts of political anthropology and anthropology of politics, and advocates validity of the second term. The article emphasizes the structural immaturity of anthropology in general and of political anthropology and anthropology of politics in particular. An attempt is made to outline such structure in general terms, to identify its main components, and to draw attention to the problems of typology of individual as an object of anthropology, and to many difficulties in solving the problems of anthropological identity associated with the global human coexistence.

**Keywords:** anthropology, anthropology of politics, structure of anthropology, typology of anthropology, anthropological identity

CDU 32:13

**Jvoshev V.E.**

Universidad Estatal de los Montes Urales Sur

## **Estructura de la antropología política**

El autor distingue los conceptos de "antropología política" y el de "antropología de la política", y concentra su atención en el segundo término. En el texto se destaca la falta de conceptualización de los términos de antropología en general, antropología política y la antropología de la política en particular. El autor trata de esbozar tal estructura, designar sus principales componentes, centrar las dificultades de tipologizar al hombre como objeto de la antropología y resaltar los problemas vinculados con la identidad antropológica, partiendo de la coexistencia humana en un mundo globalizado.

**Palabras-clave:** antropología, antropología política, estructura de la antropología, tipologización antropológica, identidad antropológica

**В**ряд ли можно рассчитывать на успех в любой гуманитарной науке без общего представления о человеке. Это представление может быть далёким от истинного, но оно должно быть непременно целостным и завершённым. Тогда на этой базе конструируется конкретная форма знания, которую называют наукой.

Огромный и нарастающий поток информации затрудняет методологическое мышление современного человека, который, похоже, смирился с отсутствием мировоззрения, довольствуясь фрагментарным освоением действительности.

Технологические решения текущих проблем, связанные, главным образом, с непосредственным потреблением, сформировали нового человека, сочетающего острую заинтересованность в собственных делах и безразличие к общественной жизни. На глазах одного-двух поколений произошёл качественный излом человеческой природы: существо общественное превращается в эгоистического индивида. Начинается эра антропологии, в которой человек предстаёт в своём естестве, очищенном от социальных привязанностей. Очевидно, что роль антропологии при таких

обстоятельствах резко возрастает, а практика настойчиво формирует заказ на эксплуатацию «человеческого фактора».

К столь важному рубежу антропология подходит теоретически не вполне состоявшейся наукой – без системного видения предмета, без концепции, без структуры и, что особенно тревожно – без попыток решения этих вопросов, хотя бы в самом общем и далёком от совершенства виде. Её достижения утонули в архаике, где она безнадежно запуталась, и с трудом просматриваются в расово-этнических построениях, пригодных лишь в какой-то мере для объяснения национальных конфликтов.

Затянувшееся пребывание антропологии в состоянии протонауки объясняется просто: индивид на протяжении многих столетий был мелкой частью классов и сословий, вершивших историю, и его судьба, с одной стороны, терялась в потоке мощных социально-политических процессов, с другой – превращала его в безликого представителя больших групп общества.

В настоящее время общественные движения, по крайней мере в развитых сообществах, меняют качество своего наполнения. Преобладающая в них романтиче-

ская революционная личность уступает место рациональному консервативному индивиду. Вчерашняя людская масса превращается в принципиально новый агломерат – предмет антропологии, а не социологии или социальной психологии. Принять такую ношу антропология может не иначе, как выстроив логику своего предмета. Эта логика проста и основана на изучении человеческих характеристик.

Но двигаться в этом направлении не просто: качественно новая масса оказывается настолько разнородной, что выделить общее основание для её анализа не удаётся. Попытки в этом направлении ведут всего лишь к созданию специфических областей антропологии – антропологии рас, этносов, наций, гендерной антропологии, антропологии культуры, религии... Антропологические типы, складывающиеся на этих почвах, сохраняют внутреннюю разобщённость единиц по социальным признакам. А это значит, что объективно каждый антропологический тип располагает весьма существенным социальным «зарядом» – в каждой нации (этносе, расе) сосуществуют по ленинскому выражению две (на деле намного больше) нации (этноса, расы), равно как и в

культурах, религиях и даже гендерных группах. Такого рода различия, несомненно, усиливают свойственную и без того человеческой природе автономию индивидов. В этих различиях кроется причина «невыгодного положения» антрополога, которое отмечал ещё И. Кант [1].

Отсутствие общего критерия для дифференциации антропоидов ослабляет антропологию как теоретическую науку, но не мешает развитию прикладных её частей. Более того, современная научная мысль, заточенная на прагматику, находит технологические решения, обеспечивающие **умение** использовать родовые качества человека, в то время как отстающее **знание** этих качеств не позволяет уберечься от негативных последствий искусственного вмешательства в формирование человеческого облика.

Поскольку суть антропологии ограничивается исследованием свойств и качеств человека в их генезисе и взаимной зависимости, индивид рассматривается в ней как изолированный объект, отстранённый от социальных коммуникаций, как существо асоциальное и тем более аполитичное. Спорное утверждение Г. Маркузе о социальной одномерности современного человека [1] в

антропологии выглядит противоположно: индивид многомерен, многообразен и неповторим.

Очевидно, что объектом антропологии является конкретный человек, а её предметом и целью – конструирование антропологического портрета объекта. Со студентами направления «Политология» мы пытались и безуспешно воспроизвести антропологические портреты наиболее выдающихся политических деятелей. Разумеется, что поскольку объект нашего интереса находился в сфере политики, такого рода опыты составляют раздел прикладной части антропологии – антропологии политики [2]. Более того, попытки обнаружить связь антропологии с политикой в проектируемых портретах активизируют особый жанр научного исследования – политико-антропологическое портретирование – весьма продуктивный для научной и полезный для образовательной деятельности.

Системность антропологических знаний предполагает упорядочение свойств и качеств человека, их ранжирование по разным основаниям и кластеризацию. Последняя особенно затруднительна в силу уникальности индивида и возможна пока только в контексте его отдельных характеристик. К то-

му же сами человеческие характеристики в современной антропологии выбираются случайно, поэтому их совокупности малоприспособны для классификации.

При таких обстоятельствах не складывается антропологическая идентичность современных людей, необходимая для преодоления естественной человеческой природе агрессии и конфликтности, несмотря на то, что в индивидуальных свойствах человека всегда находятся точки соприкосновения, пригодные для антропологической самоидентификации.

На мой взгляд, наиболее важной и значимой характеристикой человека является время жизни: и продолжительность, и положение на хронологической оси. Вероятно, что эти показатели во многом определяют, как антропологический портрет человека, так и объясняют специфику его видовой деятельности, а в целом – антропологию жизни. По этому показателю развитие антропологической идентичности живущих в настоящее время людей может стать фактором глобальной консолидации человечества.

В разнородном во многих отношениях человеческом обществе вряд ли можно найти более контрастную и точно очерченную характеристику, чем половая при-

надлежность. Гендерные различия являются устойчивыми формами, данными природой, не подлежащими самоидентификации индивидом вопреки забавным исключениям из этого общего правила. Не вызывает сомнений, что эти различия являются, в первую очередь, важнейшими антропологическими показателями и лишь во вторую – социальными.

Не выше третьего места в иерархии антропологических признаков можно поставить национально-этнические особенности людей. Значение национально-этнической принадлежности изрядно гипертрофировано социальными отношениями, в то время как сама национально-этническая принадлежность не играет особой роли в качестве антропологической характеристики. Попытки обнаружить биологические или биометрические различия в нациях и этносах, а тем более построить на их основе мировоззренческие концепции, не дают значимых научных результатов и пригодны лишь в качестве инструментов идеологической борьбы. Однако большинство научных работ и учебных пособий по антро-

пологии делают акцент на второстепенные антропологические признаки, в частности, на расовые и этнические, искажая предмет науки. Особенно такой перекос заметен в научной и учебной литературе по политической антропологии. Заметен он в работах Л. Вольмана [3] и его предшественников, Крадина Н.Н. [5] и Тишкова В.А. [6], в блестящих опусах Хоружия С.С. и Диденко Б.А.

Можно не сомневаться, что в ближайшие годы интерес к индивиду со стороны политического управления обществом будет возрастать, а вместе с ним и внимание науки к концептуальным вопросам антропологии – формированию системности знаний о человеке, исследованию структуры человеческих свойств и качеств.

Трудно представить является ли «антропологизация» современной жизни общества поступательным эволюционным процессом или циклом, готовым сменить направление на обратное – с волной социализации индивидов и новыми революционными потрясениями. Это вопрос научных исследований и анализа.

**Библиографический список**

1. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. Пер. с англ. – М., 1994. – 368 с.
2. Хвощев В.Е. Антропология политики vs политическая антропология. Политический вектор-ПРО. Комплексные проблемы современной политики – № 1. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, Издательство НОЦ «КПСР». – 2014.
3. Вольтман Л. Политическая антропология
4. Кант И. Сочинения в шести томах. – М.: «Мысль». – Т. 6. – 1966. – 743 с.
5. Крадин Н.Н. Политическая антропология Учеб. для вузов по специальностям 020200 "Политология" и 350100 "Социал. антропология". – М.: Логос, 2004. – 270 с.
6. Тишков В.А. Политическая антропология. Курс лекций. <http://www.valeryfishkov.ru/cntnt/publikacii3/lekcii2/lekcii/politiches.html>.

УДК 32:13 + 94(470)«19»

**Сибиряков И.В.**

Южно-Уральский государственный университет

## **Человеческий фактор в «малоизвестных» страницах отечественной истории XX века**

В статье анализируются основные причины возникновения феномена «малоизвестных» страниц истории России XX в. Раскрываются некоторые детали механизма забвения или актуализации тех или иных исторических сюжетов в общественном сознании. Используются структурно-функциональный и сравнительно-исторический методы исследования, позволяющие выявить закономерность создания «малоизвестных» страниц истории. Обосновывается тезис о том, что масштабы такого явления как «малоизвестные» страницы истории связан с уровнем развития исторической науки и спецификой политической ситуации в обществе.

**Ключевые слова:** архивы, забвение, история, малоизвестная страница, общество

UDC 32:13 + 94(470)«19»

**Sibiryakov I.V.**

South Ural State University

### **The human factor in «obscure» pages of a domestic history in XX century**

The article analyzes the main causes of the phenomenon of "obscure" pages of Russian history of the twentieth century. Reveals some details of the mechanism of forgetting or updating of various historical subjects in the public consciousness. Used structural-functional and comparative historical research methods that reveal the pattern of creating "little-known" pages of history. The thesis that the extent of this phenomenon as "obscure" pages of history associated with the level of development of historical science and the specifics of the political situation in the society.

**Keywords:** archives, oblivion, history, little-known, society

CDU 32:13 + 94(470)«19»

**Sibriakov I. V.**

Universidad Estatal de los Montes Urales Sur

## **El factor humano en las páginas “poco conocidas” de la historia nacional del siglo XX**

En este artículo se analizan las principales causas del surgimiento del fenómeno: páginas “poco conocidas” de la historia de Rusia en el siglo XX. El autor muestra algunos detalles del olvido y de la actualización de las fábulas históricas en la conciencia social; utiliza los métodos estructural-funcional e histórico-comparativo, los cuales le permiten revelar las tendencias que originan las páginas “poco conocidas” de la historia. Fundamenta la tesis de que el fenómeno analizado está vinculado con el nivel del desarrollo de la ciencia histórica y el carácter específico de la situación política de la sociedad.

**Palabras-clave:** archivos, olvido, historia, páginas poco conocidas, sociedad

**С**ловосочетание «малоизвестные страницы отечественной истории» широко распространенное в современных средствах массовой информации, отражает целый ряд очень важных проблем в развитии исторической науки, а так же исторического сознания современного российского социума и отдельного человека.

В известном смысле слова «любая» страница истории России, по разным причинам может оказаться «малоизвестной». С чем чаще всего бывает связана такая «малоизвестность»?

По-нашему мнению, можно выделить 4 главные причины рождения феномена «малоизвестности».

Во-первых, это отсутствие внимания к данной исторической проблеме со стороны государства и гражданского общества. Именно государство и гражданское общество (когда оно существует в стране) выступают главными «заказчиками» для научной «разработки» той или иной исторической проблемы.

Основная масса населения страны в XX и XXI вв. имеет очень специфические представления об истории, которые насыщены мифологическими конструкциями, хронологически практически

никак не ориентированы, включают в себя мощный пласт индивидуального жизненного опыта и не способны к саморазвитию.

«Заказ» на «разработку» той или иной исторической проблемы чаще всего, бывает, связан с особенностями «текущей» политической, социальной или экономической ситуации. Обращение к историческому прошлому требуется для того, что бы либо «объяснить», либо «оправдать», либо «объяснить» и «оправдать», текущую реальность, деятельность правительства или поведение оппозиционных структур.

Показательно, что при этом многие страницы исторического прошлого России совершенно по-разному воспринимались и воспринимаются представителями действующей и оппозиционной политической и интеллектуальной элиты. Первый раз эта «разница» в XX веке особенно ярко проявилась в самом начале века в оценках деятельности министра финансов России С.Ю. Витте, последний раз в конце XX века в оценках деятельности Б.Н. Ельцина.

Такая «разница» восприятия носит во многом объективный характер и связана с групповыми интересами, наличием и качеством исто-

рического образования, полученного представителями элиты, своеобразием политических и нравственных ценностей, сформировавшихся внутри элитарных групп и множеством других факторов.

Важно подчеркнуть, что есть несколько исторических сюжетов, которые государство пытается «регулярно» использовать в качестве инструмента для решения идеологических, политических, социальных задач. К числу таких сюжетов отечественной истории, на наш взгляд, относятся: создание и разрушение государства, победоносные войны России, яркие научные и спортивные достижения. Государство, и не только российское, как правило, заинтересовано в создании истории собственного «успеха», с помощью которой оно пытается либо «консолидировать» население в преддверии масштабных социально-политических потрясений, либо «отвлечь» внимание общества от социально-экономических проблем, накапливающихся в стране.

«От оценок нашего исторического прошлого...», - говорил на встрече с авторами концепции нового учебника истории, в январе 2014 г. Президент Российской Федерации В.В.Путин, - «в значительной степени зависит то,

как общество относится к тому, что мы делаем сегодня, и то, какие мы строим планы на ближайшую, среднесрочную и на более отдалённую историческую перспективу». Он подчеркнул особо, что «отечественная история – основа нашей национальной идентичности, культурно-исторического кода» [7].

В ноябре 2014г. Президент вновь вернулся к этому сюжету, придав ему более глобальный масштаб. На встрече с молодыми учеными и преподавателями истории он заявил, мы видим, «что предпринимаются попытки перекодировать общество во многих странах, в том числе и перекодировать общество нашей страны, а это не может быть не связано с попытками историю переписать, причесать её под чьи-то геополитические интересы» [8].

Для «общества», и особенно его оппозиционной части, когда они существуют реально в России, наибольший интерес напротив, представляет история революций, история разнообразных общественно-политических движений, история неудавшихся реформ, то есть в известном смысле слова история «поражений» и «потрясений», из которых должны быть извлечены важные политические уроки.

При этом и для государства, и для «общества» в рав-

ной степени очень долгие годы были не интересны: история быта, история культуры (особенно вне ее православной составляющей), история так называемого «маленького человека». Причины такого рода «невнимания» государства и части общества к культурной истории страны следует искать в низком, с точки зрения представителей элиты, политическом потенциале данных сюжетов, которые не могут быть использованы в качестве мощных «прямых» аргументов в рамках политического противостояния.

Отсутствие четко сформулированного «заказа» на развитие таких направлений исторической науки со стороны государства и значительной части социума, во многом и превратило эти исторические сюжеты в малоизученные и малоизвестные страницы отечественной истории.

Смена политических режимов в стране, которая в XX веке, произошла, как минимум три раза, тоже самым существенным образом влияла на процесс актуализации или забвения тех или иных исторических сюжетов. Так, например, в рамках советской исторической науки долгое время на периферии исторического поиска оставалась история российского дворянства, история первой

мировой войны, история «белого движения». Но при этом был сделан значительный шаг вперед в исследовании истории рабочего класса, истории Великой отечественной войны, истории КПСС.

Следует подчеркнуть важную закономерность развития современного исторического знания. Если тот или иной исторический сюжет в течение 15-20 лет перестает активно разрабатываться исторической наукой в рамках новых исследовательских моделей и новых методологических конструкций, то он начинает постепенно превращаться в «малоизвестную» страницу истории. Показательно, что именно это сейчас происходит с историей КПСС, или историей советского крестьянства.

Во-вторых, «малоизвестность» той или иной страницы истории может быть связана с особенностями источниковой базы необходимой для ее изучения. Без наличия такой базы любая страница истории может стать «малоизвестной». С этой точки зрения очень важно не забывать о том, как формируется такая источниковая база истории России в XX в.

Основу источниковой базы для «разработки» любой исторической проблемы с точки зрения многих даже профессиональных историков

должны составлять материалы архивов. Французский историк Пьер Нора, как-то заметил: «Сегодня, когда историки подавлены культом документов, все общество проповедует религию сохранения и производства архивов» [5]. Архивные материалы уже давно для некоторых историков носят характер абсолютного фетиша, предмета почти религиозного поклонения, без которого невозможно исполнение «религиозно-исторического обряда». Часть исследователей проходят эту «детскую болезнь» еще в студенческие годы, другие старательно и любовно «болеют» до завершения своей научной карьеры. Конечно, никто из профессиональных историков не ставит под сомнение огромное значение архивных материалов и с большим уважением относится к труду архивистов, но при этом многие исследователи обращают особое внимание на порядок формирования архивных фондов, на «механизм рождения» многих документов, переданных на архивное хранение. Применительно к истории России XX века абсолютное большинство таких документов отражают деятельность различных элементов государственного аппарата, а значит, создавались и собирались по законам отече-

ственной бюрократии. Один из главных «невидимых» исторических законов бюрократии гласит: «Историю пишут победители», а значит «нельзя навредить интересам той политической группы, которая сейчас осуществляет политическую власть».

Именно поэтому материалы оппозиционных, «проигравших» политических групп и движений, «врагов народа», инакомыслящих представлены в наших архивах, очень ограничено. Исследователи до сих пор испытывают на себе последствия «чисток архивов», которые периодически происходят в нашей стране. Примечательно, что в этих «чистках» в последние годы обвиняют друг друга, как сторонники политической линии И.В. Сталина, так и его противники.

Например, известный российский политик конца XX в. В.И. Алкснис в 2011 г., убедившись в пропаже ряда документов из уже просмотренных им ранее дел, связанных с историей его семьи, прямо заявил, что архивы «чистили» при Сталине, при Хрущеве, при Горбачеве, при Ельцине. ««Чистка» архивов продолжается, и по сей день» [1].

В течение XX в. во многих странах мир неоднократно возникала ситуация при которой, действующий политический режим сам создавал

свою историю. Не случайно, как научное противоядие против такой тяжелой «болезни» возникло такое явление как «устная история». Она долгое время существовала в виде «противовеса «официальной» историографии и опиралась на предположение о том, что подавленные властью группы хранят альтернативную и априори «более истинную» версию исторических событий» [11]. Увы, опыт работы центра «Устная история», созданного на кафедре истории России ЮУрГУ три года назад, как и многих других центров по изучению устной истории свидетельствует, что это далеко не всегда так [10]. При этом многие разделы отечественной истории в силу разных объективных и субъективных причин очень плохо «обеспечены» даже такой источниковой базой, а значительная часть архивных материалов по-прежнему засекречена. Закон о государственной тайне от 21 июля 1993 г. в этом плане принципиально ситуацию не изменил [3]. Введенные законом нормативы (30 лет для неразглашения государственной тайны, 75 лет – для сведений о личной жизни) существенно ограничили доступ исследователей к документам по отечественной истории именно XX века.

По словам бывшего заместителя председателя Комитета по делам архивов правительства РФ А.С. Прокопенко «цивилизованного фронтального раскрытия документально-информационной истории КПСС и советского государства» так и не произошло [6].

Не менее серьезные проблемы возникают и при работе историков с так называемыми средствами массовой информации, особенно, существовавшими в условиях жестких политических режимов. Помимо плохой сохранности многих изданий, особенно первой половины XX века существует серьезная проблема «научной дешифровки» той информации, которую они содержат.

Ограничен и трудно подвергается научной верификации региональный корпус воспоминаний и мемуаров участников некоторых военных действий, ряда государственных чиновников, деятелей науки и культуры. Не секрет, что часть создателей мемуаров и воспоминаний попали в «капкан» не только официальной, но и собственной жесткой «самоцензуры».

В-третьих, «малоизвестность» той или иной страницы истории может быть связана, и с низким профессиональным уровнем, или да-

же с количеством профессиональных историков, способных заниматься научным изучением тех или иных проблем. Речь идет именно о профессиональных качествах историков, таких как, умение работать с различными типами исторических источников, возможность контролировать ключевые историографические тенденции, способность овладеть современным методологическим инструментарием.

Но даже в случае успешной реализации того или иного исторического проекта он по-прежнему может остаться в разряде «малоизвестных», если его результаты не будут растиражированы с помощью средств массовой информации или государственных структур, в первую очередь с помощью школ и вузов. Однако в таком случае материалы научных исследований должны пройти литературную и политическую обработку, своего рода «адаптацию», в ходе которой многие научные результаты или вообще «исчезают» из поля зрения общества, или претерпевают очень существенную трансформацию.

Спор, начатый много веков назад Геродотом и Фукидидом о том, как надо писать историю, в определенном

смысле слова не завершен до сих пор.

О многом говорит и факт почти одновременного возникновения в России «Российского исторического общества» и «Вольного исторического общества».

Создатели последнего в своем Манифесте отмечают: «Информационная революция резко обострила проблему «присвоения прошлого» противоборствующими общественными силами в собственных целях. ... Для безответственных политиков и предпринимателей открываются широкие возможности манипулирования сознанием людей путем подмены основанного на научной работе с источниками знания произвольными мнениями. Нарастает вал некорректных и прямо мракобесных публикаций, порождающих и закрепляющих исторические и социальные представления, противоречащие современному научному знанию» [4]. И этот «вал» то же способствует появлению «малоизвестных» страниц истории страны, многие из которых оказываются просто погребенными под тоннами о к о л о и с т о р и ч е с к о г о «мусора», размноженного средствами массовой информации.

В-четвертых, важнейшим фактором, объясняющим феномен «малоизвест-

ности» является необходимость «забывания» некоторых страниц истории, как с точки зрения государства, гражданского общества, так и социума в целом. Страшно представить даже на секунду, что бы произошло с человеком, который никогда и ничего бы не забывал. Очень красивый и жуткий рассказ об этом написал Хорхе Луис Борхес («Фюнес, чудо памяти»). Возможность «забывать» некоторые страницы истории - это обязательное условие выживания не только отдельного человека, но и государства, культуры, цивилизации. Французский философ П.Рикер блистательно описал этот феномен в своей книге «Память, история, забвение».

Он совершенно гениально соединил две глобальные цивилизационные проблемы: забвения и прощения. П.Рикер констатировал, что в использовании человеческой памяти необходима мера, согласно формуле античной мудрости «ничего слишком». П. Рикер писал: «забвение не является во всех отношениях врагом памяти, и память должна была бы заключить договор с забвением, чтобы ощупью найти точную меру своего равновесия с ним» [9].

Поль Рикер был ученым. Хельмут Мольтке был генералом. Полемизируя с профессором географии из

Лейпцига Оскаром Пешелем, который после битвы при Садовой написал, что «...народное образование играет решающую роль в войне... когда пруссаки победили австрийцев, то это была победа прусского учителя над австрийским школьным учителем», Х.Мольтке заметил: «Говорят, что школьный учитель выиграл наши сражения. Одно знание, однако, не доводит еще человека до той высоты, когда он готов пожертвовать жизнью ради идеи, во имя выполнения своего долга, чести и родины; эта цель достигается — его воспитанием». «Не ученый выиграл наши сражения, а воспитатель...» [2].

Таким образом, даже беглый анализ некоторых сюжетов, посвященных состоянию исторического сознания современного российского социума, позволяет сделать ряд выводов:

во-первых, феномен «малоизвестных» страниц отечественной истории носит закономерный и исторически длительный характер,

во-вторых, для его оценки не стоит использовать эмоционально-качественные характеристики такие как «хорошо» или «плохо»,

в-третьих, наличие такого явления, как «малоизвестные страницы отечественной истории» оставляет отечествен-

ной исторической науке возможность сохранения статуса науки и научных кадров, однако сделать это в условиях «информационной революции» и резкого обострения международной ситуации будет очень не просто.

### Библиографический список

1. Алкнис, В.И. «Чистка архивов сталинских лет идет до сих пор...» — URL: <http://www.rusproject.org/node/225> (дата обращения -19.10.2014).
2. Война, которую выиграл прусский учитель — URL: <http://liverpark.pro/blog/derzhavin/6235.html> (дата обращения -19.10.2014).
3. Закон Российской Федерации «О государственной тайне» (с изменениями на 23 декабря 2013г.) — URL: <http://docs.cntd.ru/document/9004687> (дата обращения -19.10.2014).
4. Манифест Вольного исторического общества. — URL: [http://polit.ru/article/2014/03/03/manifest\\_vio/](http://polit.ru/article/2014/03/03/manifest_vio/) (дата обращения -19.10.2014).
5. Нора, П. Проблематика мест памяти — URL: <http://e-dejavu.ru/m-2/Меморы-Nora.html> (дата обращения -19.10.2014).
6. Прокопенко, А. С. Тайны СССР остаются за семью печатями (архивы снова закрываются) / А. С. Прокопенко. — URL: <http://lebed.com/1997/art252.htm> (дата обращения -19.10.2014).
7. Путин, В. В. Встреча с авторами концепции нового учебника истории / В.В. Путин. — URL: <http://www.kremlin.ru/news/20071> (дата обращения -19.10.2014).
8. Путин, В.В. Встреча с молодыми учеными и преподавателями истории / В.В. Путин. — URL: <http://www.kremlin.ru/transcripts/46951> (дата обращения -19.10.2014).
9. Рикер, П. Память, история, забвение. — URL: <http://e-dejavu.ru/o/Oblivion.html> (дата обращения -19.10.2014).
10. Устная история. Научно-образовательный центр Южно-Уральского государственного университета — URL: <http://oral-history.ru/ru/> (дата обращения -19.10.2014).
11. Черепанова, Р.С. Между наукой и общественным движением, или устная история на перепутье: заметки о XVIII Международном конгрессе устной истории. — URL: <http://oral-history.ru/ru/home-ru/11-publikatsii/61-mezhdu-naukoj-i-obshchestvennym-dvizheniem-ili-ustnaya-istoriya-na-perepute-zametki-o-xviii-mezhdunarodnom-kongresse-ustnoj-istorii.html> (дата обращения -19.10.2014).

УДК 323.1(8=6)

**Хуан Монрой Гарсия**

Автономный Университет Штата Мехико

## **Конструкция идентичности в Латинской Америке**

Цель настоящей статьи дать исторический очерк гражданского общества и латиноамериканской идентичности, исходя из теоретического багажа европейской мысли, сосредоточившись затем на дебатах известных латиноамериканских интеллектуалов, которые в своих дискурсах разделяли или связывали во едино оба этих понятия опираясь на этнические, лингвистические, религиозные, идеологические, исторические, территориальные или политические критерии. В заключении статьи указывается на необходимость создания новых форм человеческих сообществ свободных от дискриминации и исключительности.

**Ключевые слова:** идентичность, нация, культура, конструкция

UDC 323.1 (8=6)

**Juan Monroy García**

Autonomous University of Mexico's state

## **The construction of identity in latin america**

This paper presents a historical outline of citizenship and identity in Latin America, starting with the European theoretical background, later moving to the discussion of important Latin American intellectuals, within this rhetoric speeches that have been discriminate and exclude the other or others, arguing criteria such issues: ethnic, linguistic, religious, ideological, historical, territorial, or political. Concluding the article emphasizes the need to create new forms of human coexistence avoiding discrimination and exclusion mentioned.

**Keywords:** Identity, the nation, culture, design

CDU 323.1(8=6)

**Juan Monroy García**

Universidad Autónoma del Estado de México

## **La construcción de la identidad en américa latina**

El presente artículo muestra un bosquejo histórico sobre la ciudadanía y la identidad en América Latina, partiendo del bagaje teórico europeo, pasando posteriormente al debate de importantes intelectuales latinoamericanos, dentro de esta retórica han existido discursos que discriminan y excluyen al otro o a los otros, argumentando criterios como cuestiones: étnicas, lingüísticas, religiosas, ideológicas, históricas, territoriales, o políticas. Como conclusión del artículo se menciona la necesidad de crear nuevas formas de convivencia humana evitando la discriminación y la exclusión.

**Palabras-clave:** identidad, nación, cultura, construcción, Estado

**D**iversas culturas en el mundo han excluido al otro o a los otros, argumentando criterios como cuestiones: étnicas, lingüísticas, religiosas, ideológicas, históricas, territoriales, o políticas. Con frecuencia, las minorías han sufrido los atropellos de la discriminación por parte de grupos de poder económico o político. En el presente trabajo abordamos el problema de la exclusión del otro, a partir del tema de la filosofía política de la ciudadanía; señalamos cómo a lo largo de la historia el reconocimiento de la ciudadanía ha sido negado a diferentes grupos humanos; aunque existe de manera formal la declaración de los derechos humanos —con la inclusión de la ciudadanía, derechos reconocidos por la mayoría de los países—, en los hechos y con frecuencia en varios países este reconocimiento es negado por las elites gobernantes o por los grupos de poder económico.

En torno a la ciudadanía hay por lo menos tres tradiciones teóricas que han estado presentes a lo largo de la historia: la republicana, la liberal y la democrática; entre ellas existen diferencias que se han expresado también en el reconocimiento de los derechos de los miembros de la comunidad. En la tradición

republicana, los derechos individuales son asimilados y subordinados al bien público. La existencia de un Estado fuerte, moralmente superior, permite la salvaguardia de los intereses individuales, tal como lo argumentó Hobbes. “La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como lo hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes...” (1, p. 137).

En cambio, la corriente liberal insiste en la defensa y protección de derechos individuales y universales; el ciudadano requiere de garantías no solamente en su relación con sus conciudadanos sino también frente a los eventuales excesos del Estado. De tal manera que Rousseau expresa lo siguiente: “Afirmo, pues, que no siendo la

soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, jamás deberá enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado sino por él mismo: el poder se trasmite, pero no la voluntad" (2, p. 59).

Por último, la tradición democrática abre la vía de solución en dos sentidos. El primero de ellos hace converger voluntad general y bien común, por lo tanto se asemeja a la concepción republicana. El segundo interpreta el concepto de voluntad general a la luz de las exigencias de la participación y del autogobierno. La idea de comunidad ocupa un lugar importante en esa interpretación y da paso al otorgamiento de una variedad de derechos colectivos diferenciados en el seno de una misma entidad política. "Pero en las sociedades reales, los derechos individuales no pueden abstraerse de una dimensión colectiva. El 'derecho de los pueblos' es la figura del derecho internacional que reconoce esa dimensión colectiva de los derechos humanos. No puede oponerse a los derechos individuales; por el contrario, permite su ejercicio" (3, p. 92).

Dentro de las características de las tres tradiciones, también cabe mencionar sus diferencias respecto a la

concepción de las instituciones políticas. La visión republicana del Estado está marcada por el sello del jacobinismo. "La soberanía es indivisible por la misma razón que es inalienable; porque la voluntad es general, o no lo es; la declaración de esta voluntad constituye un acto de soberanía y es ley; en el segundo, no es sino una voluntad particular o un acto de magistratura; un decreto a lo más" (2, pp. 60-61). Las instituciones centralizan la autoridad, educan y movilizan a los ciudadanos y garantizan mediante la homogeneidad cultural, la igualdad en el cuerpo político. En cambio, en la doctrina liberal clásica, el Estado asume funciones mínimas que son habitualmente asimiladas en un relativo *laissez-faire*, cuyo límite es la protección de los derechos individuales. La teoría dice poco en cuanto al grado deseable de centralización de la autoridad. Sin embargo, las particularidades de las colectividades siempre se expresan mediante el filtro de los derechos individuales. "Consideramos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales que son dotados por el Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están el derecho a la vida y a

la libertad y a la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, cuyos poderes legítimos derivan del consentimiento de los gobernados que siempre que una forma de gobierno se haga demoledora de estos principios, el pueblo tiene el derecho de reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que juzgue más conveniente para lograr su seguridad y felicidad" (4, p. 122).

Por último, la tradición democrática se divide aquí también entre dos modelos institucionales. El primero presenta fuertes tintes jacobinos y se asimila al ideal de las instituciones republicanas. El segundo, mediante la valoración de la comunidad y de la participación, introduce dimensiones de heterogeneidad y asimetría en la organización política. Las instituciones deben reflejar la multiplicidad de los intereses e identidades mediante arreglos de devolución de poderes hacia las comunidades, grandes o pequeñas. En esa concepción se abre un espacio para fórmulas como el federalismo asimétrico.

A lo largo de la historia, la exclusión del otro o de los otros ha representado un proceso de resistencia y lucha política o social por lograr el reconocimiento de sus derechos. Las mujeres obtuvieron su derecho al voto en los países industriales y en los periféricos después de largas luchas, así como persistentes movilizaciones sociales y políticas. También, el derecho al voto fue restringido por mucho tiempo a los hombres blancos, letrados y propietarios. Durante todo el siglo xx se dieron prolongadas luchas por las conquistas sociales más elementales, como el derecho de la libre asociación de los trabajadores urbanos y de los campesinos, el de la libertad de creencias y de expresión, hoy consideradas como libertades elementales y dadas por supuestas en la mayoría de los estados del mundo. Este proceso paulatino de luchas y logros debe apreciarse como un proceso de conquista de la ciudadanía, y de allí surge la convicción de que las democracias modernas son los espacios políticos de los ciudadanos libres e iguales entre sí. Quienes aún no conquistan el derecho de ciudadanía no solamente carecen de algunos derechos elementales, sino que también quedan

excluidos del espacio reconocido de la *polis* o de la *civitas*.

A partir de la segunda Guerra Mundial, y con los horrores del fascismo, donde fueron negadas todas las libertades fundamentales, se consolidó un sistema internacional de derechos humanos expresados primeramente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y posteriormente en la adopción por la Asamblea General de la ONU del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, estos dos últimos en el año de 1966. "Cada uno de los Estados parte en el presente Pacto se compromete a respetar y a garantizar a todos los individuos que se encuentren en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción los derechos reconocidos en el presente Pacto, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social" (5, p. 1). Estos instrumentos jurídicos, junto con otros que se fueron agregando a lo largo de las últimas tres décadas, constituyen lo que actualmente se denomina la Carta Internacional de los

Derechos Humanos. Si bien se dice con frecuencia que estos documentos reflejan más que nada una concepción occidentalizada de los derechos humanos, no es menos cierto que a través de las Naciones Unidas se universalizaron estos derechos. La Carta Internacional de Derechos Humanos comprende la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y sus dos protocolos facultativos.

Dos principios fundamentales forman la base del edificio de los derechos humanos en la actualidad: el principio de igualdad de todos los seres humanos ante la ley, y la no discriminación por motivo de género, raza, color o grupo étnico. "El término ciudadano está ligado a la concepción del Estado-nación moderno. 'Ciudadano' es un individuo igual a otro en derechos y obligaciones frente al Estado. El uso de ese concepto tuvo una función: eliminar del orden político la legitimidad de todas las reivindicaciones de diferencias basadas en la sangre, el rango o la pertenencia a cuerpos o comunidades distintivas. En las revoluciones estadounidenses y francesa se utilizó para

suprimir las prerrogativas de la realeza, la aristocracia y el clero; en la América hispánica tuvo, además, otras consecuencias: la desaparición de las denominaciones de castas y de los derechos comunales de las distintas etnias" (3, p. 99).

A pesar de que estos principios son universalmente aceptados por las naciones, bajo diversas circunstancias los derechos civiles y políticos de los ciudadanos son con frecuencia restringidos, cuando no francamente negados, en nombre de valores superiores o prioritarios, como la unidad nacional, la consolidación del Estado-nación, el desarrollo o el progreso. En una primera etapa, los derechos humanos fueron identificados con el surgimiento de la burguesía como clase hegemónica en las sociedades occidentales. Conforme avanzó el capitalismo sobre amplias regiones del mundo, hasta llegar a la etapa actual de globalización, también se diseminó la ideología de los derechos humanos y, especialmente, la de los derechos civiles y políticos o de ciudadanía.

En el siglo XIX, la filosofía política sostuvo la tesis de que el liberalismo y la democracia tenían mayor posibilidad de desarrollarse en sociedades

más homogéneas, que en aquellas divididas internamente o con grandes asimetrías socioeconómicas. Esta apreciación se refería tanto a las desigualdades socioeconómicas, como a las diferencias culturales: étnicas, lingüísticas o religiosas. También Stuart Mill sostuvo que el liberalismo requería de una población culturalmente homogénea para fructificar. "El objeto de este ensayo es el de proclamar un principio muy sencillo encaminado a regir de modo absoluto la conducta de la sociedad en relación con el individuo, en todo aquello que suponga imposición o control, bien se aplique la fuerza física, en forma de penas legales, o la coacción moral de la opinión pública... La única razón legítima para usar de la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente. Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo" (6, p. 17). Por otra parte, hay que destacar que el

modelo francés fue imitado por las élites intelectuales latinoamericanas en el siglo XIX, así como en otras partes del mundo. Bajo la inspiración del liberalismo surgió el impulso de la emancipación de las naciones oprimidas por los imperios multinacionales que se habían dividido buena parte del planeta desde el siglo XVI. "Los procesos de formación de los Estados-nación de todo el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX... En este periodo existen tres tipos principales de nacionalismo sin contactos mutuos. El primero surge en el seno de los distintos pueblos que comprendían los grandes imperios multinacionales: austriaco, ruso, otomano e inglés. Otro nacionalismo es el que se crea en los distintos pueblos hispanoamericanos al liberarse de la metrópoli española, luchar contra el destino manifiesto de Estados Unidos, expresado en la guerra con México y en la doctrina panamericana que muestra su verdadera cara en la expansión sobre el Caribe y Centroamérica. El tercer modelo de nacionalismo es el que sirvió a Italia, Alemania y Estados Unidos para perseguir una conformación idéntica a la de las grandes potencias de ese tiempo, o como se decía en lenguaje de la época, los Estados nacionales de

Inglaterra, Francia, Austria y Rusia" (7, p. 9).

Por diversas razones, el imperio español fue el primero en desmoronarse, mientras que el francés y el británico todavía dominaban amplias regiones del planeta, principalmente el continente africano. Cabe señalar que en la propia Europa se dieron desde principios del siglo XIX algunos movimientos nacionalistas, ya sea de unificación como los casos de Alemania e Italia, o de emancipación, como aconteció con los dominios otomano, zarista y austro-húngaro; impulsos que culminaron con el gran movimiento en pro del derecho de las naciones a la libre determinación de los pueblos, derecho consagrado como principio internacional a raíz del Tratado de Versalles.

El nacionalismo basado en cuestiones como lengua, cultura, raíces históricas, territorio, u simplemente con mitos inventados y transmitidos de generación en generación, constituyó la ideología que dio fundamento a los movimientos nacionalistas emancipatorios o la reconfiguración en la Europa del siglo XIX. La construcción de una identidad nacional es una de las tareas asumidas por las élites intelectuales de los diversos países, identidad que es

puesta al servicio de las clases dominantes. Este proyecto ha servido para fortalecer la nación contra sus enemigos externos, reales o imaginarios. Esa comunidad inventada que es la nación tiene que distinguirse culturalmente de otras por la lengua, la religión, los mitos y los símbolos cuidadosamente elaborados y transmitidos de una generación a otra. En la medida en que el modelo dominante del Estado nacional significa no solamente la unificación territorial, sino también la homogenización, cuando no la uniformización cultural, se han generado tensiones, discordias y a veces conflictos entre el Estado —con su proyecto hegemónico de nación— y aquellos otros grupos y comunidades sociales, culturalmente diferenciados, que no necesariamente comparten la visión hegemónica.

Hay que tomar en cuenta que, actualmente, la mayoría de la población de las naciones está compuesta de manera heterogénea, bajo diferencias de índole étnico, religioso, lingüístico, racial, siendo éstos los criterios más comunes, o algunos otros que sirven para delimitar y distinguir tales grupos. Las causas y el origen histórico de estas distinciones pueden ser variados: invasiones,

conquistas y colonizaciones, migraciones de diversa índole, cambios de fronteras, o bien las cambiantes políticas e ideologías de los gobiernos. Así es como se ha constituido en numerosos estados modernos la cuestión de las minorías, la problemática de los grupos étnicos distintos al grupo dominante o mayoritario. Si bien el concepto de minoría tuvo inicialmente una connotación numérica, desde tiempo atrás se trata por lo común de minorías políticas y sociológicas, independientemente de su peso demográfico en el total de la población.

### **El problema de la identidad y la ciudadanía en América Latina**

El problema étnico no consiste en la simple coexistencia de etnias diferentes al interior de las fronteras de un Estado-nación, sino en la manera en que esta diversidad es percibida y manejada por las partes involucradas, en el marco del poder del Estado. En América Latina, la consolidación de las identidades nacionales tomó caminos diferentes. Desde el siglo XIX, el proyecto de nación fue definido por las elites mestizas y criollas bajo sus perspectivas y modelos. Fue la minoría dominante la que se impuso sobre la mayoría preexistente, es decir los

pueblos indígenas, su propia concepción de nación, incluyendo su lengua, religión, leyes, instituciones y valores culturales, a tal grado que los pueblos indígenas, emergiendo de tres siglos de colonización, no lograron, ni han logrado hasta la fecha, reconocerse ni saberse reflejados en estos nuevos estados-naciones que por lo general les otorgaron la igualdad y la ciudadanía sólo de manera formal. No es extraño entonces que diversos autores han hablado, refiriéndose a nuestras naciones, de unos países formales y de otros reales, de unos países profundos y de otros imaginarios. "El modelo de país al que se aspira ésta copiado en todos los casos de algún otro país al que se le reconoce la condición de avanzado, según los parámetros de la cavilación occidental. En esta etapa actual, el modelo a perseguir es el de un país industrializado que asegure a sus habitantes niveles de consumo cada vez más altos, particularmente consumo de bienes materiales. Las alternativas de organización política y económica para alcanzar esa meta, se presentan como opuestas e irrealizables..." (8, pp. 229-230).

Por otra parte, Guillermo Bonfil Batalla subrayó algunos

rasgo de nuestras sociedades latinoamericanas, como son el subdesarrollo y la barbarie, identificado con la cultura indígena, así como la pobreza y la marginación de amplias masas de la población. "Conforme a este proyecto de civilización, no queda más remedio que aceptar que México es un país atrasado y subdesarrollado. Y peor todavía: que lo será cada día más, si la distancia que nos separa de los países desarrollados de occidente continúa agrandándose, como es y ha sido la tendencia. Cada vez resulta más difícil imaginar cómo diablos vamos a llegar a ser un país de punta. Y naturalmente, es el México profundo, de indios, los campesinos, los marginados urbanos, los que encarnan de manera evidente el atraso y el subdesarrollo del país" (8, p.230).

Los indígenas no aparecen en los discursos fundadores de las naciones latinoamericanas. Las elites intelectuales han reflexionado desde el siglo XIX, en la búsqueda de la esencia nacional, lo mexicano, lo peruano, lo argentino, etc., tarea a la cual se han dedicado con ahínco filósofos, políticos, literatos, psicólogos y aun militares; por lo general estas reflexiones han excluido a los indígenas y a los negros, así como a otras minorías. Se

ha pretendido, en América Latina, construir nuevas naciones sin los pueblos indios o a espaldas de ellos. De allí que los procesos de construcción nacional en esta parte del mundo, iniciados desde hace casi dos siglos, sigan sin concluir. Recordemos simplemente que en la mayoría de los países latinoamericanos, a principios del siglo XIX, los pueblos indígenas constituían la mayoría de la población. En los años sesenta y setenta del siglo XX se dio un polémico debate entre estudiosos latinoamericanos en torno a si la situación de los pueblos indígenas era resultado de su marginación cultural o de su explotación de clase. Siendo los indígenas en su mayoría campesinos pobres, una corriente de pensamiento basado en el análisis marxista de clase opinaba que la pobreza y la marginación de las cuales pendía la caracterización cultural de "indígenas" era resultado de la estructura capitalista, por lo que la solución al entonces llamado "problema indígena" se encontraba en la lucha de clases y la transformación revolucionaria del sistema capitalista.

José Carlos Mariátegui, en su obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad*

*peruana*, expresó: "La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los gamonales" (9, p. 29). El intelectual peruano abundó en torno al problema del indio, desde la óptica del marxismo: "No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc" (9).

Otra corriente, hegemónica en las políticas del Estado, opinaba que la situación deplorable de las comunidades indígenas se debía a su marginación cultural del resto de la nación, cuando no de la naturaleza misma de las culturas indígenas consideradas no aptas para el desarrollo, y que la solución se hallaba en un proceso acelerado de "aculturación" bajo la sabia orientación del Estado-nación.

Como era de esperarse, los grupos de la izquierda se inclinaron por la primera corriente, derivada del marxismo, mientras que los intelectuales orgánicos del Estado fincaron sus políticas en la segunda.

Justo Sierra por ejemplo menciona como posible solución para la unidad de la nación mexicana y la integración del indígena a la sociedad mayoritaria, a través del mestizaje o blanquear la población por medio de la colonización: "El remedio radical no es nuevo, ni podía serlo; ha sido la esperanza instintiva del pueblo mexicano, la eterna pesadilla de nuestros estadistas; es un tópico, pero una verdad: la colonización. Quiere decir que, puesto el fenómeno social de la formación de la familia mexicana, derivada de las razas que han poblado el país, ha llegado a la nacionalidad, a la paz y al progreso, todo nuestro porvenir estriba en fomentar el crecimiento de esa familia, en activar la mezcla, en crear un pueblo. El único medio es la aclimatación de elementos de procedencia europea más o menos directa entre nosotros; es la colonización" (10, p. 148). Justo Sierra abundó sobre sus propuestas: "Nos falta devolver la vida a la tierra, la madre de las razas fuertes que han

sabido fecundarla, por medio de la irrigación; nos falta, por este medio con más seguridad que por otro alguno, atraer al inmigrante de sangre europea, que es el único con quien debemos procurar el cruzamiento de nuestros grupos indígenas, si no queremos pasar del medio de civilización, en que nuestra nacionalidad ha crecido, a otro medio inferior, lo que no sería una evolución, sino una regresión. Nos falta producir un cambio completo en la mentalidad del indígena por medio de la escuela educativa" (10, p. 398).

Por otro lado, a partir de la globalización y del proceso de democratización, la reivindicación del otro o de los otros plantea nuevas dificultades, por la manera como se han relacionado dichos fenómenos, pese a que existe una poderosa tradición teórica occidental, desde el socialismo y el liberalismo, donde se habían pensado como sinónimos del universalismo y la democracia. El problema consiste en que el escenario actual se plantea en un marco en el que esa relación deseable aparece comprometida, aun cuando su articulación sea el gran desafío de nuestro tiempo. En efecto: ¿es acaso posible discutir de manera realista la democratización fuera

del marco de la globalización? Ninguna de las dos tendencias parece dispuesta a deponer sus impulsos. El problema es la manera en que podamos resolver las tensiones que ellas generan.

El concepto de ciudadanía, tras una larga etapa de ostracismo dentro de la teoría política, ha recuperado un interés central, en la medida en que sus dimensiones constitutivas remiten tanto a la idea de los derechos universales de las personas cuanto a los problemas de su integración en una comunidad particular. Ambos aspectos permiten recorrer algunos temas cruciales que se expresan en las tensiones entre democratizaciones y globalización a que se ha aludido antes.

En efecto, la ciudadanía supone derechos y obligaciones que se ejercen al interior de una comunidad política. La ciudadanía, en los marcos de la concepción política contemporánea, es por una parte una adscripción—como condición legal—pero también un logro, en la medida en que tiende idealmente a expresarse en formas crecientes de participación de individuos y grupos en la construcción de su destino. Hay en el concepto de ciudadanía un supuesto de

autonomía que no puede sino sustentarse en mínimas bases de autonomía social y económica. Como producto de los movimientos nacionalistas, en América Latina se lograron ciertos derechos sociales; sin embargo, los derechos políticos y civiles no fueron garantizados. Estos desequilibrios produjeron en algunos casos la instauración de regímenes autoritarios en disminución de la participación de la ciudadanía.

Actualmente, en América Latina las elecciones son razonablemente limpias, existen garantías para la difusión de las ideas, para la organización de los partidos políticos, y las autoridades se renuevan periódicamente. Pero hay que señalar que la garantía de estos derechos es relativa, pues el respeto a la ciudadanía política varía aún entre las diversas sociedades latinoamericanas, donde se presentan fenómenos de discutible pureza electoral, tutorías militares, corrupción burocrática y creciente concentración de poderes en el ejecutivo. Pero estos logros, aunque parciales, de la ciudadanía política coexisten con un sacrificio de las libertades civiles y con una quiebra evidente de los derechos sociales, producto de las agresivas políticas del mercado global. Clásica-

mente, los derechos civiles caracterizan la dimensión liberal de la democracia. Aluden a las libertades y derechos individuales inalienables en el Estado y que suponen la igualdad de las personas ante la ley. Por cierto que esta idea que guía al Estado de bienestar liberal democrático nació y vivió en el momento de auge de esa experiencia de posguerra en los países centrales y aun, con manifestaciones menos completas y complejas, en los países periféricos. Hoy está, como es obvio, en crisis, arrastrando en su deterioro tanto la práctica de los derechos como el dilema sobre la pertenencia a una comunidad, es decir, las dos caras del concepto de ciudadanía.

En el presente siglo Guillermo O'Donnell, ha planteado un concepto nuevo de ciudadanía, donde hace confluir democracia, desarrollo humano y derechos humanos. Además acuña la categoría de calidad de la democracia, como una evaluación que hace el ciudadano de su democracia: "Llegué a la conclusión que existían estrechas conexiones entre la democracia, el desarrollo humano y los derechos humanos. Además de destacar estas conexiones, en el presente texto afirmo que

ellas nos conducen a evaluar la calidad de las democracias existentes, y propongo algunos criterios para lidiar con esta cuestión. Mi argumento es que la democracia, el desarrollo humano y los derechos humanos están basados en una similar concepción del ser humano como un agente. Observo asimismo que esta perspectiva ha sido adoptada, implícitamente pero claramente, en varios convenios y tratados internacionales y regionales, así como en los Informes sobre Desarrollo Humano de PNUD (11, pp. 29-30).

Está claro que la ciudadanía política y la conquista de la ciudadanía social se logran a partir de la influencia sobre la toma de decisiones que pudieran tener las mayorías y las diversas minorías sobre los comportamientos del Estado, que estaría dispuesto a intervenir en función de corregir los desequilibrios de una ciudadanía civil fundada en el mercado y en la propiedad privada. Cuando el Estado delega en los grupos de poder económico esas funciones integradoras internas, en medio de la ola de globalización económica actual, es natural que la polarización social crezca. Una parte de la sociedad está integrada, tiene la noción de pertenecer a una comunidad y ejerce la posibilidad de

demandar. Pero cuando otro segmento se encuentra marginado y aun excluido de la sociedad, y sus posibilidades de existencia se ligan al clientelismo del Estado, el conflicto se recrudece y la posibilidad de la rebelión se acentúa. "Este rasgo de las políticas neoliberales, centradas en la privatización y el desmantelamiento del precario Estado de bienestar aún existe, implica un ataque a conquistas que están concebidas como derechos, y por lo tanto su defensa induce la referencia a la idea de ciudadanía. El hecho de que los gobiernos que se ostentan como democráticos continúen el proyecto económico que impulsaban las dictaduras, mantiene a los actores sociales enganchados en las luchas por evitar la completa destrucción del Estado Social" (12, p. 23).

La discusión es recurrente y recupera el antiguo tópico de la antinomia entre democracias formales y democracias reales. Mientras el pensamiento de izquierda asevera que no existe democracia sin ciudadanía social, el liberalismo sostiene que la democracia es sólo ciudadanía civil y política, que en muchas ocasiones se reduce a lo meramente electoral.

La antinomia entre libertades políticas y justicia

social no puede ser resuelta de manera reduccionista. Sin las primeras no existe piso para la democracia, por ello consideramos importante tratar de abatir o por lo menos disminuir las desigualdades socioeconómicas. "Las tensiones actuales entre la consolidación de los derechos políticos y sociales y los niveles de pobreza y desigualdad sin precedentes alcanzados en la región. Limitando la participación política, impidiendo la integración social y disolviendo la cohesión social, la pobreza y la desigualdad constituyen los más grandes desafíos que debe enfrentar la construcción de la democracia en América Latina... Más de la mitad de los latinoamericanos estarían dispuestos a renunciar a la democracia y aceptar un gobierno autoritario si fuese capaz de resolver sus problemas socio-económicos" (13, p. 9).

La recuperación de la ciudadanía política fue suficiente bandera para la lucha contra el autoritarismo, pero resulta insuficiente en un mundo que globaliza las sociedades de mercado al precio de excluir o marginar segmentos cada vez mayores de grupos humanos. La constitución plena de la ciudadanía democrática supone la presencia de fuertes tensiones sociales hacia la

igualdad: amplia integración de una sociedad civil con capacidad de institucionalización de sus demandas sobre el Estado.

En las condiciones actuales, los indudables avances en materia de democracia política (electoral) se oscurecen por la pérdida de valores republicanos, resultado del deterioro de los controles y los contrapoderes, así como de la modificación del sentido clásico de la representación. Esta degradación de los aspectos republicanos de la democracia es, en realidad, una tendencia generalizada en las sociedades contemporáneas. El cuadro se completa con la ineficiencia e inequidad en la administración de justicia y de seguridad, tanto en el nivel de los derechos civiles, cuanto en la impunidad que suele proteger los casos de corrupción gubernamental. Si la corrupción de los funcionarios es un problema de ética —esto es, una desviación moral pública o privada—, en cambio, la impunidad —y su correlato, la inseguridad jurídica— es un problema institucional que atañe a las formas de organización de las relaciones entre Estado y sociedad, a la degradación de la calidad republicana, a la inexistencia

de una verdadera división de poderes que permita el juego de los controles y los contrapesos.

### **Comentarios finales**

A manera de resumen es importante destacar la necesidad de construir nuevas formas de convivencia social, cuya característica fundamental sea el respeto del otro, y la construcción de una nueva ciudadanía no solo formal, sino con características más reales, esta nueva forma de convivencia tendrá que ser respetuosa del pluralismo y las diferencias; donde se tomen en cuenta los acuerdos mayoritarios, pero respetando siempre las opiniones de las minorías.

Punto esencial de estas nuevas formas de convivencia social, es evitar la discriminación de cualquier persona o grupo por motivos económicos, sociales, culturales, religiosos, políticos, o étnicos. La construcción de esta nueva ciudadanía debe partir del bagaje teórico actual, pero proponer cambios profundos en las formas de concebir las formas de convivencia social, concediendo singular importancia a la solidaridad cooperación y colaboración entre los seres humanos.

**Bibliografía**

1. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, 1982, FCE, México.
2. Rousseau, Juan Jacobo, *El contrato social*, 1983, Sarpe, Madrid.
3. Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, 1998, Paidós UNAM, México.
4. Jefferson, Thomas, *Escritos políticos. Declaración de independencia, autobiografía, epistolario*, 2001, Tecnos, Madrid.
5. (PIDCYP), Asamblea General de las Naciones Unidas, *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, Nueva York, Estados Unidos de América, 16 de diciembre de 1966.
6. Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, 1987, Aguilar, Madrid.
7. Sosa, Ignacio, et al., *El nacionalismo en América Latina*, 1984, UNAM, México.
8. Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, 1990, Grijalbo, México.
9. Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1976, Crítica, Barcelona.
10. Sierra, Justo, *Obras completas, Ensayos y textos elementales de historia*, Tomo IX, 1991, UNAM, México.
11. O'Donnell, Guillermo, Osvaldo Iazzetta, y Jorge Vargas Cullerell, (Compiladores), *Democracia, Desarrollo humano y ciudadanía. Reflexiones sobre la calidad de la democracia en América Latina*, 2003, Homo Sapiens, Rosario, Argentina.
12. Favela Gavia, Margarita y Diana Guillén, (Coordinadoras), *América Latina. Los derechos y las prácticas ciudadanas a la luz de los movimientos populares*, 2009, CLACSO, Buenos Aires.
13. Duterme, Bernard, (Coordinador), *Movimientos y poderes de izquierda en América Latina*, 2005, Popular, Madrid.

УДК 12 + 141.32

**Давиде Эухенио Датури**

Автономный Университет Штата Мехико

## **Проблема человека в позитивном экзистенциализме Энцо Пачи**

Экзистенциализм – это несистематическое философское течение возникшее в первой половине XX века и распространившееся в различных европейских странах, а в сороковых годах появившееся и в Соединенных Штатах Америки. Цель настоящей статьи - в описании самобытной версии этой философской теории, связанной с идеей человека, представленной в ранних работах Энцо Пачи. Хотя этот философ следовал линии, намечанной Хайдеггером, Ясперсом и Сартром, в более широких рамках, очерченных позитивным идеализмом Николы Аббаньяно, его перспектива является весьма оригинальной, поскольку восходит к диалектическому способу мышления двух выдающихся итальянских мыслителей пролого века: Антонио Банфи и Бенедетто Кроче.

**Ключевые слова:** позитивный экзистенциализм, человек, Энцо Пачи, Антонио Банфи и Бенедетто Кроче

UDC 323.1 (8=6)

**Daide Eugenio Daturi**

Autonomous University of Mexico's state

## **The problem of man in the positive existentialism of Enzo Paci**

The Existentialism is a systematic philosophical movement that characterized in particular the first half of the twentieth century and that appeared in different European countries, until he lands in the forties in America. The aim of this article is to describe the particular version of this philosophical theory, especially in relation to the idea of man, present in the early works of Enzo Paci; although this philosopher followed the main lines introduced by Heidegger, Jaspers and Sartre, in a more ample horizon opened by the positive existentialism of Nicola Abbagnano, his perspective is particularly original because it recovers, in a dialectical way, the thought of two of the most important Italian philosophers of the last century, namely Antonio Banfi and Benedetto Croce.

**Keywords:** positive existentialism, man, Enzo Paci, Antonio Banfi, Benedetto Croce

CDU 323.1 (8=6)

**Davide Eugenio Daturi**

Universidad Autónoma del Estado de México

## **Il problema dell'uomo nell'esistenzialismo positivo di Enzo Paci**

L'esistenzialismo rappresenta un movimento di pensiero non sistematico che ha caratterizzato in particolare la prima metà del XX secolo e che si è sviluppato in differenti paesi europei, fino ad approdare negli anni Quaranta anche in America. L'obbiettivo di questo scritto è quello di descrivere la versione particolare della suddetta teoria filosofica, soprattutto in relazione all'idea di uomo, presente nelle opere giovanili di Enzo Paci che, sebbene segua le linee principali introdotte da Heidegger, Jaspers e Sartre, dentro un orizzonte più ampio aperto dalla proposta dell'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano, si dimostra particolarmente originale perché recupera, anche in modo dialettico, il pensiero di due dei filosofi italiani più importanti del secolo scorso, vale a dire Antonio Banfi e Benedetto Croce.

**Parole chiave:** Esistenzialismo positivo, uomo, Enzo Paci, Antonio Banfi, Benedetto Croce

**N**ormalmente si è soliti dividere l'ampia produzione filosofica di Enzo Paci in tre parti, o momenti principali della sua ricerca, che fanno perno su tre altrettanti temi fondamentali: l'esistenzialismo positivo, il relazionismo ed il ritorno alla fenomenologia degli anni Sessanta, con l'accostamento di questa teoria al marxismo. Mentre il primo periodo può essere pensato come un momento di preparazione, anche se non va scartata a priori l'idea che nel giovane Paci esistesse già un nucleo fondamentale di idee che avrebbero attraversato poi tutta la sua attività teoretica, negli anni Cinquanta, i volumi aperti dal testo *Fondamenti di una sintesi filosofica*, introducono il tema che forse caratterizza in modo più emblematico la sua produzione, che come abbiamo riferito fu definito dallo stesso autore *relazionismo*. Infine, il ritorno a una piena coscienza della sua origine fenomenologica, sebbene sia stato detto che fin dal periodo esistenzialista Paci avesse attinto alla fonte di questa scuola filosofica, motivo per il quale si potrebbe parlare in generale di una fenomenologia come esistenzialismo positivo (1, p.139) in Enzo Paci, riporta questo autore su di un tema che sicuramente non

aveva mai totalmente abbandonato, perlomeno da un punto di vista metodologico, al quale si aggiungerà la ricerca, ardua nei suoi fondamenti, di fusione con la visione marxista dell'uomo e della natura.

Secondo uno dei massimi interpreti di questo autore e sicuramente il più attento conoscitore della sua opera, edita ed inedita, Amedeo Vigorelli, il periodo che va dai primi scritti giovanili degli anni Venti e passando per gli anni Trenta, arriva ai due testi conclusivi, vale a dire, *Esistenzialismo e storicismo* e *Il nulla e il problema dell'uomo*, corrisponderebbe alla prima fase della speculazione paciana che in modo generale, come si è detto, si conosce come *esistenzialista*.

L'intenzione del presente scritto è allora, quella di analizzare i problemi fondamentali e le risposte paciane relazionati con il concetto di uomo durante il primo periodo descritto, vale a dire, a partire dalla nozione o versione di esistenzialismo positivo, che Enzo Paci mutua in parte dall'opera di Nicola Abbagnano, mettendo in luce il percorso del suo sviluppo a partire dai primi anni Venti fino alla fine degli anni Quaranta.

Il pensiero esistenzialistico italiano ha origine nella

## PV-PRO COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

riflessione presente in tre opere che senza alcun dubbio definirono l'orizzonte in cui si sarebbe inquadrata la risposta critica di parte degli intellettuali italiani, soprattutto dei piú giovani, verso i limiti dell'idealismo crociano da una parte e all'attualismo gentiliano dall'altra. Le tre opere furono: *La struttura dell'esistenza* (1939), di Nicola Abbagnano, gli *Studi sull'esistenzialismo* (1943), di Luigi Pareyson e *L'esistenzialismo* (1943) di Enzo Paci. La crisi introdotta dalla situazione politica e sociale italiana, soprattutto nel periodo tra le due guerre, aveva portato un numero sempre maggiore di studiosi italiani ad avvicinarsi al pensiero di alcuni filosofi stranieri, in modo particolare dell'area tedesca, come Jaspers e Heidegger e piú avanti, nel corso degli anni Quaranta, anche i francesi Sartre, Camus e Merleau-Ponty, la cui filosofia, richiamandosi anche indirettamente all'opera di Kierkegaard e di Nietzsche era stata definita "esistenzialista". Di fatto, l'apertura della cultura giovanile alle opere dei pensatori citati, ai quali si aggiungevano altri filosofi, ma non di origine esistenzialista, come Simmel, rispondeva a una piú ampia sensazione di crisi europea o in generale della cultura occidentale,

collegata tra le altre cose a una critica del potere della ragione di comprendere le realtà storica e culturale, una crisi contro la quale la gioventú italiana cercava nuovi strumenti di contrapposizione, non solo alternativi agli atteggiamenti progressisti e scientificisti, che tra l'altro erano stati aperti sostenitori dell'interventismo italiano della Prima Guerra mondiale, ma anche in aperta critica dell'idealismo crociano.

Tuttavia, va detto che i tre testi citati non riproducevano fedelmente ed acriticamente le teorie di Jaspers o Heidegger, che tra l'altro, alcuni anni prima delle suddette pubblicazioni erano già state tacciate di romantiche e irrazionalistiche, bensí a partire da una lettura critica di queste ultime rappresentavano anch'essi una certa maniera, differente ed originale, di prendere atto della crisi della ragione e del razionalismo occidentale e proponevano, in netta opposizione alle proposte idealistiche o eccessivamente formalistiche di stampo kantiano, una versione 'positiva', tutta italiana, della risposta esistenzialista che era nata aldilà delle Alpi. Ciò nonostante, anche in Italia, ben presto, si cominció a parlare di una "filosofia del Decadentismo" (2, p.25),

additando ovviamente questo nucleo di nuove teorie nostrane e collegandolo a una faticante moda irrazionalistica che sarebbe stata tipica di una certa insoddisfazione giovanile di quegli anni.

Nel caso specifico della versione paciana di questo complesso e variegato movimento filosofico, che alla fine rappresenta l'oggetto di interesse di questo scritto, nonostante "il significato non univoco del termine 'esistenzialismo' e i numerosi equivoci che, fin dal suo nascere, sono sorti intorno alla natura stessa del fenomeno esistenzialistico" (8,p. XI) è corretto dire che non è affatto possibile parlare di una visione neoromantica o irrazionale ed ancor meno, di decadentismo filosofico; e questo per varie ragioni. Prima di tutto, seguendo la proposta indubbiamente corretta di Dal Pra (4, p. XI), e ripetuta dallo stesso Vigorelli, nell'esistenzialismo positivo del giovane Paci sarebbe piú giusto riscontrare la presenza di una matrice "razionalistica" dovuta soprattutto alla frequentazione diretta del maestro, Antonio Banfi. Nell'ampia produzione di quest'ultimo ciò che risalta in particolar modo e che influirá poi sulla visione del primo Paci è soprattutto l'affermazione del "primato dello <<spirito oggettivo>> su qualsiasi

enfaticizzazione romantica dello <<spirito soggettivo>> e una critica diretta che, come vedremo, Paci stesso appoggerà, all'errore di chi "pretende di considerare la personalità in sé come assoluta e di estenderne metafisicamente e dogmaticamente il concetto" (3,p.16).Ciò nonostante, è anche vero che nei suoi primi scritti esistenzialistici la lettura paciana dell'opera del proprio maestro aveva un evidente senso critico giacché, secondo il nostro, il razionalismo banfiano di stampo platonizzante escludevain certi momenti piú radicali, spinto dalla concezione marburghiana della ragione, l'idea, molto cara invece a Paci, di una ragione "autonoma e insieme problematica, non chiusa nel proprio formalismo, ma aperta ai momenti di incertezza e reale discontinuitá dell'esperienza, di quella storica in particolare" (8, p. 142). Tuttavia, bisogna anche riconoscere che la lettura di Paci della filosofia del proprio maestro, se inizialmente apparve piú critica, nel corso degli anni si stemperó, fino al celebre articolo del 1958 (5, pp.56-66) in cui il problematicismo banfiano apparve, sotto lo sguardo attento dell'alunno, una perfetta fusione tra la filosofia simmeliana della vita e l'idea

di ragione introdotta dal neokantismo di Marburgo, in cui in poche parole si incontrava la volontà di dar vita a una "incarnazione del trascendentale nella vita e nell'esperienza" (8,p.92). In questo senso, allora, si potrebbe leggere in modo sommario la prima fase della produzione filosofica di Paci, vale a dire come un momento di critica all'eccessivo razionalismo accademico del suo maestro, dentro l'orizzonte di senso aperto da quella filosofia dell'esistenza che, invece, metteva l'uomo finito, come essere storicamente determinato, al centro della propria ricerca.

D'altra parte, va aggiunto, anche a modo di conferma dell'originalità dell'esistenzialismo paciano, che la proposta del nostro partiva da una profonda critica delle conclusioni nichiliste alle quali era giunto in quegli anni l'esistenzialismo europeo di stampo heideggeriano o jaspersiano e dimostrava con essa la volontà di superazione della crisi, piuttosto che di ripiegarsi in uno sterile disfattismo antiumanista, rifacendosi allo stesso tempo a un concetto di esperienza individuale e storica da una parte e di ragione assoluta, che sarà poi intesa in un senso problematico e trascendentale, dall'altra, come due poli

che, invece di dar vita a una dualità impossibile, permettessero la definizione di un problema-uomo, essendo questi alla fin fine, il mediatore irriducibile tra i due ambiti descritti. Come vedremo, alla fine del periodo dell'esistenzialismo positivo la risposta paciana a questo problema incontrerà in certi aspetti della filosofia kantiana, come quello dell'idea di trascendentale, una soluzione iniziale. Quindi, è giustamente la presenza positiva, perfino in un senso dialettico, del pensiero banfiano nell'esistenzialismo del giovane Paci, che farebbe della versione paciana di questo movimento, un esistenzialismo profondamente "critico", secondo la felice definizione dello stesso Dal Pra, ma mai irrazionale, come invece era stato tacciato in generale e troppo sbrigativamente, sul finire della seconda Guerra Mondiale.

L'occuparci di chiarire il senso dell'uomo nell'orizzonte critico della filosofia esistenzialista del giovane Paci, oggetto di questo breve scritto, non solo deve partire dalla dialettica descritta con il razionalismo di Antonio Banfi, il quale comunque, va ripetuto, non fu mai scevro di possibili aperture alla concezione di un soggetto storicamente determinato, che si confronterebbe con la storia

come attore e non solo come vittima passiva o incosciente carnefice della volontà di una Ragione assoluta. Proprio in relazione a questo punto, un'altro asse importante, che influisce senza dubbio sulla produzione filosofica del Paci dagli anni Venti fino alla fine degli anni Quaranta e che vale la pena ricordare anche qui come origine dialettica della peculiare versione dell'esistenzialismo paciano, è il breve dialogo apparso in alcune riviste filosofico-letterarie dell'epoca tra il nostro e una delle figure più importanti del mondo letterario e accademico italiano del ventesimo secolo, vale a dire, Benedetto Croce e che poi sarà raccolto nel testo *Esistenzialismo e storicismo*. Il tema fondamentale dell'opera crociana su cui si proiettano le maggiori preoccupazioni di Enzo Paci, ruotava intorno all'interpretazione della categoria crociana dell'*utile* o del *vitale*. Mentre Croce considerava la forma pratica, economico-vitale, come un momento fondamentale della vita dello spirito, nel suo sviluppo circolare dei distinti, Paci insisteva che la funzione dell'esistenza nella vita dello spirito, non era una forma, ma propriamente "pura materia, e cioè pura esistenza, movimento dell'essere. Dunque, senza il quale non è

possibile né l'arte, né la vita morale, né la stessa filosofia" (5, p.116). In questo modo, con la riduzione della natura formale, che nel discorso crociano caratterizzava intimamente la vita dello spirito, a una natura essenzialmente materiale, in relazione alla forma pratica, la quale ovviamente aveva poi a che vedere con la posizione dell'uomo nella storia, di cui tratteremo più avanti, Paci finiva per "assegnare alla praticità uno statuto <<pre-categoriale>> difficilmente compatibile con lo sforzo di definizione e distinzione formale proprio della crociana filosofia dello spirito" (8, p.206). Tuttavia, nonostante l'ampia critica di Benedetto Croce alla lettura paciana, che proponeva l'introduzione di un elemento vitale o esistenziale nell'eccessivamente formalizzato svolgimento dello spirito crociano, va detto che questo punto toccava un problema che comunque rimaneva particolarmente importante per il filosofo abruzzese e in certo modo restava aperto ed irrisolto. In effetti, ci fu senza alcun dubbio, nell'idealismo dell'ultimo Croce, una <<crisi>> collegata alla necessità di "pervenire ad una rinnovata e più <<umana>> versione del suo storicismo [...], lasciando un

maggior spazio, nella considerazione della storia (non solo come pensiero, ma come azione) al momento della personalità e della moralità" e sicuramente il rapporto epistolare e personale tra l'ormai anziano filosofo abruzzese e il nostro ebbe un posto centrale nella formulazione di una proposta risolutoria di detta crisi. Quindi, è giusto riconoscere che la dialettica Croce-Paci, che come abbiamo visto riproduce una più ampia ed atavica opposizione tra idealismo ed esistenzialismo, va stemperata e letta in un senso molto più positivo. Al di là delle evidenti differenze di principio fra i due filosofi, non c'è dubbio che, come abbiamo detto, la posizione di Paci ebbe un certo influsso sulla "svolta" filosofica dell'ultimo Croce, così come il formalismo dialettico di quest'ultimo permise al giovane Paci di elaborare una nozione di esistenzialismo filtrato e purificato dalle numerose "cadute" irrazionalistiche e nichilistiche che invece si possono riscontrare nelle versioni tedesche e francesi di questo movimento.

È proprio, quindi, l'incontro e fusione tra questi due assi, teoreticamente opposti, quello del razionalismo problematico-banfiiano e quello dell'idealismo crociano, che

caratterizza in modo sicuramente decisivo la produzione esistenzialistica del giovane Paci e che permette di riconoscere ed analizzare il senso dell'uomo, nella sua aperta relazione con la storia, la natura e la cultura, in questa fase iniziale della speculazione filosofica di uno dei più notevoli filosofi italiani del XX secolo.

Se ci addentriamo allora nel pensiero esistenzialista del giovane Paci, dopo queste doverose precisazioni, un elemento centrale che si deve sottolineare per comprendere il primo periodo delle sue ricerche è l'idea che secondo il nostro la filosofia non deve cadere più, come era successo in molti momenti della sua storia, nell'antropomorfizzazione del mondo, arrivando quindi specularmente ad assolutizzare l'uomo. Per Paci l'uomo andava invece compreso a partire dal carattere problematico della stessa esistenza. Di fatto, per spiegare meglio in quale modo questi potesse arrivare ad essere oggetto di un interesse filosofico senza cadere nella sua assolutizzazione, quando rovesciando il rapporto con la trascendenza ci si poneva nella "impossibilità di trascendersi riconfermando quindi l'antropomorfismo come disperazione ed angoscia" (6, 103), la proposta dell'esistenzialismo di Paci è quella di

riferirsi all'idea di individuo proposta da Kierkegaard, però letta a partire dal significato ultimo e più profondo della critica kantiana. È in particolare il concetto kantiano di *trascendentale*, che Paci mutua da Banfi, che diventa qui il punto di arrivo per dar vita a una interpretazione dell'uomo in cui la possibilità e la libertà che sono l'essenza stessa della sua esistenza, venivano iscritte in lui in un senso non più idealistico, bensì, esistenzialistico. "La critica – dice Paci – è la ricerca di ciò che è possibile all'uomo e per l'uomo. Il trascendentale è il fondamento dell'uomo non come lo teoretico o creatore, ma il fondamento dell'uomo come problematicità, possibilità, libertà. In questo senso ogni aspetto dell'esistenzialismo si giustifica, o si corregge o si autocondanna, in vista di quell'unica forma possibile di umanesimo negatore dell'antropomorfismo che è il trascendentale. Non dunque un *idealismo trascendentale* ma un *esistenzialismo trascendentale*" (6, 104).

Per capire meglio il processo attraverso il quale il giovane Paci arriva a queste considerazioni, dobbiamo partire dall'ultimo testo della prima fase della sua ricerca, *Il*

*nulla e il problema dell'uomo*, che sebbene sia il libro conclusivo di questo periodo ci permette di comprendere l'idea più matura di esistenzialismo che Paci aveva sviluppato in quegli anni. Fin dall'inizio dell'opera il nostro conduce il lettore senza preamboli *in media res*, vale a dire nella descrizione del senso più intimo e rivelatore dell'esistenzialismo. Si può dire che la ragione principale di questa scelta fosse probabilmente il bisogno di Paci di chiarire una volta per tutte che i principi che fondavano l'esistenzialismo, malgrado le successive degradazioni nichilistiche, puntavano a superare positivamente, attraverso un atteggiamento critico, le limitazioni allo stesso tempo dell'idealismo despersonalizzante e metafisico, che portava a una di storia senza uomini né vita e dello scientismo, che riduceva l'uomo a un oggetto o a una macchina, dimenticando che invece le origini di tutte le tecniche scientifiche risiedono nella temporalità esistenziale, che rappresenta "la trama articolata che sta a fondamento della storicità" (4, p.XV). Alla storia, intesa dall'idealismo crociano in un senso astratto, vale a dire scandita in momenti soltanto logici, Paci contrappone la

prassi sensibile di un uomo gettato nel mondo e che vive fenomenologicamente in una intuizione immediata dei propri vissuti. "Non esiste – ci dice Paci – l'uomo in astratto, il soggetto, come genericamente si esprimeva l'idealismo: esistono la mia personalità e la tua personalità, la solitudine delle esistenze, il loro incontro nell'amoreo il loro scontrarsi nell'odio e nell'incomprensione, quando un'esistenza vuole imporre se stessa e misconoscere le altre". D'altra parte, l'accento posto da Paci sull'esperienza diretta e personale della vita, non voleva dire rinunciare né alla ricerca di una verità trascendente che definisse soprattutto il senso della ricerca filosofica. L'insegnamento di Banfi, ma anche la importante influenza di Croce, lo avevano invitato a non ridurre il discorso esistenzialista a un pessimismo storico, basato magari su di una logica meccanicistica di origine materialista, bensì a riformulare la problematica di una ragione universale nei limiti e nelle possibilità dell'esperienza individuale, senza accettare quindi che la verità si dispiegasse davanti all'uomo, come imposizione sociale o storica. In questo senso, va inteso allora il richiamo di Paci ad essere se stessi, a scegliersi

la propria vita, senza però "non credere mai di aver conquistata la verità che unica, inaccessibile, rimane inviolabile per la sua esistenza. Ogni opera, ogni vita umana, ogni epoca storica, ogni forma della natura e dell'arte, non sono che risonanze di un'eterna verità trascendente, non sono che il linguaggio cifrato di un mistero per noi non svelabile, dell'unità originaria di Dio". Da qui, allora, anche la sua idea di esistenzialismo come "espressione dell'anima del '900, disperatamente anelante a Dio e fanaticamente legata alla terra" (6, p.7).

Sebbene le differenze con Heidegger e Jaspers si acuiranno con gli anni, fino a diventare posizioni incompatibili, nel testo citato, Paci riconosce alcuni aspetti importanti del loro esistenzialismo. Seguendo quindi un tema classico dell'esistenzialismo europeo, Paci parte dall'idea che l'uomo non è un dato. non è semplicemente una cosa tra le cose; così come nei termini merleau-pontiani, sulla scorta della *Quarta Meditazione* husserliana, il corpo umano non è quello visto e studiato dalla scienza, ma esiste anche un corpo proprio, sentito, vissuto per così dire "da dentro". Allora, se escludiamo

## PV-PRO COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

l'uomo, quasi con una iniziale epoché, dalla sfera della pura e semplice oggettualità, diventa d'obbligo la domanda <<che cosa rimane?>>, ma la risposta, se partiamo dall'uomo visto "da fuori", quello visto e studiato dalla scienza, non può che essere improduttiva. Secondo Paci, la strada per trovare l'uomo non è quella dell'esteriorità, bensì quella della ricerca interiore, in cui questi "si scopre dapprima di fronte al nulla"(6, p.9); un nulla, questo, che non rappresenta in un senso pessimista il mio destino, in quanto sono un essere che è condannato a morire, bensì un nulla che nascendo dall'annullamento del mondo esterno, si pone come limite negativo che permette la mia rinascita come soggetto alla vita e alla verità spirituale. Davanti al falso essere, dell'esistenza esteriore e banale, riscopro, allora, l'essere che è il mio proprio essere. "Non si arriva al nulla" – ci dice – "se non per rinascere a vita nuova, se non per scoprire, di fronte al falso essere che a noi si oppone, un essere che è il nostro essere"(6, p.9). Secondo Paci, allora, l'individuo si scopre davanti al nulla in un gesto di appropriazione di sé stesso a partire dalla nullificazione di ciò che gli è esterno. Però questo non è tutto, perché scoprendosi nella propria

autenticità, l'individuo scopre contemporaneamente la propria libertà, vale a dire si scopre come essere libero davanti al mondo. In questo modo, il nichilismo iniziale con il quale potrebbe essere tacciato l'esistenzialismo, trova nella dialettica tra l'essere e il nulla, la dinamica positiva di liberazione dai limiti pessimistici di una filosofia del nulla, verso l'idea di una vita che può essere vissuta autenticamente a partire dalla consapevolezza della propria finitezza da cui scaturisce quindi il senso ultimo della possibilità e libertà umana. E proprio la dialettica con il nulla, che mette l'individuo, con tutta la propria finitezza, davanti a se stesso, eviterebbe il pericolo della assolutizzazione dell'uomo, in cui invece erano cadute varie filosofie anteriori. Tuttavia, va anche detto che la proposta paciana non si limitava solo a riproporre, spiegandole, le teorie descritte di Heidegger o di Jaspers. Sebbene il percorso della versione esistenzialista del nostro parta da questi due filosofi, ai quali sarebbe corretto aggiungere anche Sartre, soprattutto in relazione alla descritta dialettica tra l'essere e il nulla, in cui l'uomo si scopre come essere finito e storicamente determinato, non v'è dubbio che la proposta di Paci porta con sé un'idea molto più complessa di uomo,

che sicuramente non era presente negli altri due autori in cui invece l'Essere per Heidegger e Dio per Jaspers, venivano considerati come un principio che in certo modo nullificava la natura stessa dell'uomo, distruggendo così "la possibilità di una filosofia dell'esistenza"(6, p.38). A differenza di Heidegger in cui l'esistenza si vanificava "perchè riducendosi al nulla rende impossibile se stessa" e di Jaspers, "perchè non raggiunge mai l'essere che la trascende e rende impossibile ogni rapporto con l'essere", in Paci l'esistenza si definisce grazie alla possibilità che come vera essenza dell'uomo gli permette di seguire liberamente il proprio destino e quindi di essere se stesso. In questo modo, sulla scorta delle idee di Abbagnano, l'uomo di Paci può esistere autenticamente e quindi può vivere nella propria storicità, solo quando la norma che lo guida non proviene dall'esterno, bensì dall'intimo della sua "concreta e temporale esistenza"(6, p.39).

Si può dire quindi, a modo di sintesi, che, spinto da alcuni problemi iniziali, come in particolare la dialettica banfiana e di simmelliana reminiscenza tra vita e valore e la relazione della categoria crociana dell'utile con lo sviluppo dello spirito oggettivo,

Paci trova nell'esperienza, tutta individuale, dell'uomo davanti al nulla che gli viene offerta dall'esistenzialismo, il primo passo di una filosofia che non va più in cerca di una spiegazione "esterna" all'uomo della relazione tra l'individuo e la storia, né di un senso che accomuni tutti gli esseri della stessa epoca in un unico destino, dettato dalla ragione interna di uno spirito transpersonale. L'unica verità è invece quella dell'uomo che riconoscendosi come essere libero si assume la responsabilità di se stesso e da lì inizia a forgiare il proprio destino e quello del suo tempo.

Tuttavia, partito da questo punto, Paci non si chiude nell'individualismo di una esperienza che sembrerebbe difficile da comunicare e che porta a un relativismo senza uscita. La scoperta della propria esistenza implica sempre un ritorno verso l'altro pieno di senso e di volontà di comprensione. "Proprio perché – ci dice allora – ho toccato la mia solitudine, mi posso aprire agli altri, sperimentare concretamente che ci sono gli altri, le loro persone, limitate e finite come me, e tutte, come me, di fronte alla Trascendenza"(6, p.15). In questo senso l'esistenzialismo paciano è un umanismo, perché la esperienza della propria esistenza può essere

predicata anche nell'altro, davanti al quale e per il quale allora, l'individuo si apre. Certo, educare l'altro affinché possa raggiungere lo stesso livello di consapevolezza, rimane un altro problema che Paci stempera mediante l'invito aperto a insegnare con gli esempi. "Il maestro – scrive – non deve insegnare uno schema astratto di vita; può e deve, offrendo l'esperienza di sé, invitare e aiutare gli altri a porsi nelle condizioni di vivere la loro esperienza". Descritto quindi l'uomo in un senso esistenzialista, come l'individuo che può vivere o una vita dispersa ed inautentica o invece, decidere di prendere in mano la propria esistenza, nello stesso testo citato Paci approfondisce le strutture soggettive che fanno dell'uomo un essere libero immerso nella propria storia. Per capire questo secondo punto fondamentale per la sua visione esistenzialista dell'uomo, è necessario partire dal concetto, che era già presente in Heidegger e Jaspers, di *trascendenza*. L'uomo di Paci non è solo l'individuo che in un momento determinato della propria vita si è perso e ritrovato. Il rincongiungimento con se stesso è solo il punto di partenza della propria esistenza autentica. Ciò che invece lo definisce nella propria essenza è l'azione, la

*praxis* nella quale egli emerge dal mondo delle cose, come soggetto morale. In questo senso va intesa la trascendenza dell'uomo. "La sua avventura – ci dice Paci – è l'essenza della sua struttura e la sua essenza è trascendersi. L'essere dell'uomo è l'atto di trascendersi" (6, p.45). Tuttavia, la trascendenza di cui parla Paci, che costituirebbe l'uomo nella propria essenza, si caratterizza in modo molto particolare. Infatti, non si potrebbe parlare né di immanenza assoluta, né di trascendenza assoluta, nel senso di una struttura intenzionale della coscienza o della *extasis* heideggeriana bensì per comprendere pienamente questa parola si dovrebbe introdurre piuttosto il concetto kantiano di *trascendentale*, passando però per l'importante insegnamento di Banfi. D'altro canto, è doveroso riscontrare nella lettura paciana dell'uomo anche un certo influsso dell'idealismo, dovuto ovviamente alla frequentazione di quegli anni con Benedetto Croce. In questo senso vanno interpretate le parole, secondo le quali l'essere dell'uomo "non è né immanenza né trascendenza, ma il perdersi dell'immanente e il ritrovarsi dell'immanenza attraverso la trascendenza", o "ancora è soltanto il

trascendersi dell'immanente o, se si vuole osservare la cosa dal punto di vista opposto, l'immanentizzarsi della trascendenza"(6, ibidem), quasi in un gioco reciproco di perdita e scoperta tra la propria essenza materiale ed effimera e quella divina. Per capire quindi la concezione più matura del Paci esistenzialista è necessario riportare direttamente le parole di quest'ultimo relative a l'uomo rinato:

quest'uomo dallo sguardo sereno, ma che conserva tuttavia in sé, vigilante, il senso della sua miseria; che non nega il dolore ed il male e non afferma gratuitamente e retoricamente il bene; che è ugualmente lontano dal teismo e dall'ateismo, dal facile ottimismo e dall'angoscioso pessimismo; che non è soltanto e naturalisticamente un uomo ma non è neppure un superuomo; quest'uomo che è rinato a se stesso e che ha riconosciuto nel cielo il proprio padre e nella terra la propria madre, è certamente un ideale spirituale ed è insieme un'idea teoretica, è certamente un principio metodologico di cui l'analisi filosofica può servirsi per la comprensione dell'umanità e della sua storia, dell'universo e del suo destino, ma è, nello stesso tempo, la realtà concreta dell'uomo, il suo

sangue e la sua carne, la sua vita reale nel tempo, la sua presenza eterna nel divenire, il principio metafisico dell'universo, il senso unico e finale della natura (6, p.47).

In questo modo, l'uomo paciano si inserisce nello scorrere del tempo come principio allo stesso tempo metafisico e metodologico, vale a dire come punto di unione tra immanenza e trascendenza. "Nell'uomo – scrive Paci – si realizza il trascendentale come limite reciproco dell'immanenza e della trascendenza e come sintesi dialettica di materia e forma". Per questa ragione, secondo il nostro, una vera filosofia non può seguire solo una delle due strade, dimenticandosi dell'altra, ma deve riconoscere la corrispondenza tra mondo dello spirito e mondo della natura, tra vita e valore, così come l'implicazione diretta tra le categorie mediante le quali "la ragione determina la possibilità a priori delle varie conoscenze"(6, ibidem) e quei veri e propri principi metafisici che operano nella vita, "prima di essere riconosciute dalla ragione come categorie"(6, ibidem). Non esiste la possibilità di risolversi a favore di una prospettiva o dell'altra, quella idealista o quella materialista e il vero punto di incontro che attesta questa impossibilità è

secondo Paci proprio l'uomo. In quest'ultimo si riflette viva la suddetta dialettica tra l'esperienza immediata dell'esistenza da una parte, che possiamo porre solo per fede e la ragione, che per altri versi, proprio perché "si richiama ai principi dell'universalità e della necessità" (6, ibidem), può conoscere e garantire soltanto la realtà di ciò che è universale e necessario e quindi non può arrivare a conoscere e riconoscere la realtà immediata dell'esistenza individuale. Di fronte ad un panorama di irriducibile differenza, tra ragione ed esistenza, vita e valore, il giovane Paci cerca proprio nell'uomo la necessità della connessione tra le due nature descritte, perché l'una non può vivere senza l'altra. Per questo, il limite immanente di non poter porre la realtà dell'esistenza, si supera in modo positivo, nell'uomo attraverso la trascendenza, intesa come "la richiesta, alla ragione, di provare la realtà dell'esistenza senza ricorrere alla fede" (6, p.49). Questo bisogno da parte dell'esistenza di essere 'più che fede', trova la propria risposta nella ragione, la quale si immanentizza proprio perché non può vivere senza superare liberamente i propri limiti e dirigere il proprio sguardo verso

l'esistenza, come "oggetto di critica" (6, p.50). Tuttavia, il discorso paciano non si ferma a una generica visione gnoseologica della realtà umana, divisa tra l'esperienza diretta ed immediata della vita e il bisogno della ragione di capire quella stessa esperienza, riducendola a delle categorie necessarie ed universali. Paci propende per una sintesi dialettica facendo intravedere la possibilità di una lettura ontologica, in cui si riflettono nella sua opera gli ultimi echi di certo idealismo hegeliano. "Il punto d'incontro dei due movimenti ideali con cui l'esistenza si muove sempre verso la ragione e la ragione ritorna sempre all'esistenza, con cui la potenza si muove verso l'atto e l'atto rivela sempre un nuovo elemento potenziale nell'esistenza, questo punto di incontro e di inversione dialettica ci dà le coordinate della situazione dell'uomo" (6, ibidem). D'altro canto, è anche vero che in questi passaggi si può riscontrare come l'elemento fondamentale, il campo di battaglia in cui si svolge la sintesi dialettica tra esistenza e ragione non è un uomo assolutizzato, ma piuttosto è l'individuo inteso come essere storico e temporalizzato, e questo non potrebbe darsi se nella visione paciana non esistesse un'idea di ragione

trascendentale immanente alla stessa esistenza storica e quindi non idealistica, che garantisca il passaggio dal nulla all'essere, dalla materia alla forma.

Se quindi era partito nel suo ultimo testo esistenzialista da un'idea di uomo in perfetta consonanza con le idee heideggeriane, ma anche sartriane, che scaturiva dalla dialettica tra l'essere e il nulla, nel corso dell'opera Paci introduce la proposta, alquanto piú positiva anche se non in completa opposizione alle letture anteriori, di un uomo come essere problematico, in cui confluiscono natura e spirito, esistenza e ragione, cercando di superare i limiti nichilistici dell'esistenzialismo a lui contemporaneo, ma anche di quello di Kierkegaard, attraverso il criticismo kantiano. Questa filosofia rappresentava infatti per il nostro autore la miglior risposta ai problemi che l'esistenzialismo non era riuscito a superare, uno fra tutti la questione dell'assolutizzazione concettuale dell'uomo.

Proponendo un uomo caratterizzato da un limite epistemologico reale che lo costituisce come soggetto pensante e proiettato verso il mondo umano, come essere morale, Kant introduce un individuo in cui il limite non è freno, bensí punto di partenza positivo verso la propria

autosuperazione. Questo aspetto rappresenta il vero punto di arrivo della proposta antropologica paciana. Perché, sebbene sia l'uomo reale, quello che vive dentro di sé l'esperienza dell'esistenza come punto di partenza della propria speculazione, rimane ancora da chiarire che relazione costruisce con gli altri, ma soprattutto con il suo tempo e infine con la storia.

Secondo Paci quell'universo che Kant ci insegnò a vedere, ponendo i limiti verso un fuori inconoscibile ma garantendo la forza umana che si dirige proprio all'interno, va visto a partire dall'idea di corpo e delle relazioni che ognuno intraprende con gli altri corpi, pero dentro le limitazioni spazio-temporali che lo costituiscono, vale a dire quelle che ci impongono di vivere in un luogo e momento determinato. In questo modo, il richiamo kantiano va piú lontano di una semplice riflessione epistemologica e cerca di valere come una massima a lasciare stare le cose che non si possono conoscere e di occuparsi quindi solo di ciò che si può conoscere veramente. Da qui, allora, nasce l'idea che in questo modo, vale a dire partendo dalla finitezza della propria esistenza e delle proprie azioni l'uomo può arrivare a comprendere il

proprio fine. "Qual è questo fine? – si domanda Paci – Non è quello di conoscere l'essere perfetto e assoluto ma di vivere in modo da fare, da costruire, con la nostra azione, un essere che sia il più possibile perfetto e assoluto"(6, p.58). L'uomo perfetto quindi si fa partire dalla finitezza in cui si trova gettato e dall'azione che, trascendendo le limitazioni spazio-temporali e naturali del corpo, gli permette di agire liberamente davanti alla natura, o meglio 'aldilà' di questa. È quindi con l'azione guidata kantianamente dalla legge morale, che finalmente si superano nell'uomo i limiti di quella impossibilità tra esistenza e ragione che abbiamo visto.

Tuttavia va anche detto che, pur dimostrando chiaramente la complessità della problematica, non v'è dubbio che la visione paciana che abbiamo descritto, che prende spunto dalla Critica della Ragion Pratica kantiana, si stempera poco più avanti, ritornando anche se parzialmente a un dualismo interno. Infatti, reintroducendo la idea di una scissione nell'uomo tra il corpo sensibile da un parte e la legge morale che cerca di trascendere l'esperienza immediata della vita dall'altra, Paci sembrerebbe introdurre l'idea

di una umanità divisa dentro di sé tra la continua possibilità di ritorno alla barbarie, di vichiana memoria, spinta dall'origine animale che caratterizza la natura umana, e la civiltà come conquista *in fierie* mai raggiunta totalmente della stessa umanità. Lungi però da voler ridurre il discorso paciano a una posizione trascendente, che smentirebbe quello che abbiamo detto in questo stesso scritto, è anche vero che la proposta del nostro deve essere compresa a partire dall'idea centrale di *trascendentale*. È infatti in questo senso che va inteso l'uomo nell'esistenzialismo positivo paciano. Proprio perché diviso tra sensibilità immanente e ragione trascendente, l'uomo è un essere trascendentale. "[Kant] – ci dice Paci – rifiuta una realtà fuori dell'uomo, trascendente, e rifiuta una realtà data, materiale, sensibile, immanente. La vera realtà è al di là dell'uomo ma deve valere nei limiti dell'umanità, è qualcosa di eterno che deve essere vivo nella storia: è perciò *trascendentale*"(6, p.67). Quindi, esisterà sempre da una parte un ideale di civiltà mai raggiunto completamente e dall'altra "*l'ingens sylva* vichiana con la quale bisogna pur combattere per creare la

civiltà e che non è mai definitivamente vinta"(6, p.73), ma al di fuori di questa visione, ci sarà il problema ultimo del trascendentale, che riflettendo l'impossibilità di propendere a priori a favore di una parte o dell'altra, si trova a fondamento della problematicità stessa dell'esistenza.

L'invito di Kant, allora, a costruire la civiltà superando la barbarie, che comunque rimarrebbe sempre latente come possibilità mai superata, sembrerebbe uscire dall'orizzonte aperto dalla proposta esistenzialista, proprio perché non porta il trascendentale verso le sue ultime conseguenze, vale a dire, quelle introdotte dall'angoscia umana di chi si trova gettato dall'esistenza su un precipizio con la possibilità sicura di annullamento. Consapevole dei limiti della filosofia kantiana, sulla scorta della teoria di Abbagnano, Pacipropono quindi di avvicinare Kierkegaard a Kant, in quanto il primo avrebbe "posto in luce il rischio che comporta l'essere come possibilità e libertà"(6, p.104), cercando allora di fondere in un'unica visione le prospettive dei due filosofi. Secondo Paci nell'orizzonte dell'esistenzialismo di Kierkegaard va inquadrato il senso della trascendentalità dell'uomo proposto nell'antro-

pologia kantiana e soltanto in questo modo si può parlare giustamente di un esistenzialismo positivo. L'uomo quindi è il trascendentale perché in se stesso, vale a dire sulla propria finitezza, come abbiamo già visto, fonda la propria possibilità. Per questa ragione quindi è libero. Ma il possibile non è ancora la possibilità autentica. Seguendo la teoria di Abbagnano, Paci ci invita a saper discernere la possibilità autentica nell'equivalenza tra possibilità negativa e positiva. "Nel caos stesso – ci dice – c'è una possibilità autentica che deve essere scelta per trasformare la situazione caotica in situazione consolidata e determinata"(6, p.108). Inoltre, la natura possibile della possibilità, così come si presenta in modo esplicito nell'esistenzialismo di Abbagnano, dimostra che non si può parlare di un principio metafisico come fondamento ultimo dell'essere. Proprio perché possibile, l'essere può uscire o non uscire dal nulla e in questo senso abbiamo visto che la possibilità rappresenta il fondamento reale, la sostanza della natura umana. In più, su questo aspetto si basa anche la relazione dell'uomo con la storia ed il proprio tempo, sempre secondo l'ottica del primo Paci. "L'uomo – sostiene il nostro – deve garantirsi il proprio fondamento, il proprio

valore, non illudersi mai che esso sia già dato e garantito dalla storia: la storia è la conquista perenne dell'eterno, l'impegno a mantenere il valore nel tempo"(6, p.109). Questo impegno, allora, potrà mantenersi non solo per mezzo delle scelte che dovranno essere fatte in modo autentico per raggiungere la vera possibilità possibile, ma anche nella stretta collaborazione tra gli uomini in cui nasce e si realizza il valore. In questo modo alla fin fine, l'esistenzialismo positivo boccia tutti i tipi di negatività e quelle critiche che lo avevano tacciato di decadente e neoromantico, proponendo una visione problematica dell'uomo come luogo in cui confluiscono mediante la propria azione il particolare e l'universale, storia personale e storia eterna, esistenza e valore, pero sempre stemperati nella limitazione e finitezza del fare umano.

Da queste poche pagine risulterà chiaro che la problematica descritta si trova in un punto assai lontano

rispetto ai problemi che attanagliano oggi giorno la filosofia. Tuttavia, sebbene l'esistenzialismo sia finito già da tempo, bisogna rivalutare per due ragioni la sua presenza storica. Da una parte, non v'è dubbio che questo movimento filosofico abbia proiettato la propria ombra antiidealista e soprattutto antidogmatica su gran parte della filosofia degli ultimi cinquantanni, costringendo in più i filosofi a guardare verso la relazione uomo-storia e uomo-natura in maniera obiettiva, senza cadere in una inutile antropomorfizzazione. Dall'altra, è anche vero che ritornare sui momenti iniziali di gestazione della problematica esistenzialista significa riproporre al centro della ricerca filosofica il problema dell'uomo, che forse, tra tanti "-ismi" che troviamo attualmente, rimane il tema che più da vicino si addica a una filosofia che non rimane rinchiusa in infruttuose speculazioni teoriche o metafisiche, ma che voglia invece partecipare realmente a la costruzione razionale.

**Bibliografía**

1. Bohannan, Paul (editor) (1994), *Antropología. Lecturas*, McGraw-Hill, México.
2. Harris, Marvin (1988), *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, México.
3. Kahn, J. S. (1975), *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona.
4. Ribeiro, Darcy (1976), *El proceso civilizatorio*, Textos contemporáneos, México.
5. Sánchez Álvarez, Mauricio (1997), *Entre la cultura y la natura: una lectura conceptual y explicativa de los elementos socio-ambientales de la teoría del cambio cultural de Julian Steward*, Tesis de licenciatura en Antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
6. White, Leslie (1949). *The Science of Culture: A study of man and civilization*, Farrar, Straus and Giroux.

УДК 130.1

**Франциско Масиас Арриага**

Автономный университет штата Мехико

## **Профессия скульптора или выделка самого себя**

Проблема человеческого бытия – это вопрос, который выходит за предела истории мышления. Для человека, как существа неопределенного, самопостижение – это и формирование самого себя. В эпоху, когда быть таким как все становится едва ли не самым главным, человек вырабатывает различные подходы для осуществления этой задачи. Одна из них – это мастерство скульптора: человек стремится сделать свою жизнь, единственную и неповторимую, предметом искусства. Профессия скульптора – это не просто ваяние, а поиск оптимальной формы для ее воплощения в камень или в глину. Так и человек, чья деятельность напоминает мастерство скульптора: он знает какой должна быть статуя и какую форму ей следует придать. Кроме того он должен освоить профессию банкира, мельника и ремесло писателя, иначе художественное произведение рискует потерпеть неудачу.

**Ключевые слова:** профессия, скульптор, произведение искусства, самоформирование, личность

UDC 130.1

**Francisco Macias Arriaga**

Autonomous University of State of Mexico

## **The labor of the sculptor or the formation of itself**

Asking about the human being is a question that transcends the history of thought. Man is an unknown being who, in an effort to understand, tries to settle himself. In an age that what matters is to be like others, he takes different attitudes to perform this task, these are the attitudes of the sculptor, a man who seeks his life as a work of art, unique without copies. The labor of the sculptor is not only to carve nonsense, rather than seek the best way to turn it form the stone or mud. On the other hand humans, in an attitude very similar to the sculptor's, to know what each will put on his statue, the final shape. Also, he should take attitudes as the ones of a manager, a miller and the old writer; otherwise the artwork is a risk.

**Keywords:** labor, sculptor, work of art, autoformation, personality

CDU 130:1

**Francisco Macías Arriaga**

Universidad Autónoma del Estado de México.

## **El oficio del escultor o de la formación de sí mismo**

Preguntar por el ser del hombre es una cuestión que ha trascendido la historia del pensamiento. El hombre es un ser indeterminado que, con el afán de comprenderse, trata de conformarse a sí mismo. En una época donde lo importante es ser como el otro, el hombre toma diversas actitudes para llevar a cabo esa tarea, éstas son las actitudes del escultor, pues el hombre procura que su vida sea una obra de arte, única y sin copia. El oficio del escultor no sólo consiste en tallar sin sentido, más bien busca la mejor forma para plasmarla sobre la piedra o el barro. En el caso del ser humano, las actitudes tomadas deben ser muy parecidas a las del escultor, saber qué es lo que cada uno pondrá en su estatua, qué forma le dará. Además, debe echar mano de actitudes como las del banquero, el molinero y el antiguo escritor, de otra forma la obra de arte corre peligro.

**Palabras clave:** oficio, escultor, obra de arte, autoformación, persona

"...no dejes de tallar  
tu propia estatua."  
Plotino, *Eneáidas*, I, 6.9.7

**P**lanteando un problema. En la película *Hellboy*, de Guillermo del Toro, el narrador plantea una pregunta que no pocas veces ha pasado por la mente de filósofos, antropólogos e historiadores: "What makes a man a man? Is it his origins? The way he comes to life? (Del Toro, 2004)" ¿Qué es lo que hace a un hombre un hombre?, o en términos filosóficos ¿qué es el hombre?, ¿cuál es la diferencia con los demás seres que con él comparten el planeta? Al hacer caso a lo que dice Max Scheler y se toma el argumento de que "no poseemos una idea unitaria del hombre" (Scheler, 2003: 28), lo único que queda es un abanico enorme que conforma la esencia de lo humano. Esta palabra es un haz de conceptos, todos encaminados a la definición de aquello de donde parten. Pero ninguna se puede dar de manera definitoria ni definitiva.

Para otros filósofos, como Pico Della Mirandola, el hombre es el único ser en el que se encuentra arraigada la libertad. El pájaro es pájaro porque así se encuentra determinado, lo mismo pasa con las flores y los ángeles. El

pensador italiano nos recuerda que al hablar Dios con el hombre le dijo:

...no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y de acuerdo con tu intención obtengas y conserves [...] Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo te informases y plasmases en la obra que prefirieses (Pico Della Mirandola, 2004: 14).

Esto plantea un dilema, pues al estar vacilando entre la naturaleza divina y la terrena, no se da una definición concreta de lo que es el hombre. Al parecer se puede hablar de una indeterminación del ser, porque "el hombre, a diferencia de los demás animales, no está determinado, es decir, su vida no transcurre por carriles previamente forjados, sino que ha sido producido por la Naturaleza en cierto modo a medio hacer. La otra mitad de su existencia le toca a él mismo completarla" (Landmann, 1961: 6).

Por desgracia, estamos en una época donde lo que importa es parecerse al otro, a

quien se encuentra al lado, tomar las actitudes, hábitos y valores de esas personas para que el reclamo no sea el no ser como ellos, ser los humanos que se parecen al modelo previamente establecido como ideal de ser. Pareciera que nos encontramos en una fiesta de disfraces donde lo que importa no es llevar el disfraz más original sino, por el contrario, llevar el disfraz más parecido a la vestimenta del anfitrión. Desde esta perspectiva se puede decir que el hombre es para los demás y no para sí mismo. Busca quedar bien con los otros, hacerlos felices, con el actuar que él mismo no disfruta y hasta desprecia. Se siente insignificante consigo mismo y cree ser algo si los demás se fijan en él. ¿Por qué? Kierkegaard nos dice que "El mundo y los demás le han enseñado que él es un hombre insignificante [...] Es insignificante en medio de la masa, y esto que es así depende de las circunstancias [...]" Y aquí está lo absurdo "<<Los demás>>, a su vez, tampoco saben lo que ellos mismos son, sino que sólo están al corriente de lo que son <<los demás>>" (Kierkegaard, 2007b: 109). Es una cadena de copias que nadie sabe dónde ha quedado el modelo original del cual partieron. Esta "preocupación mundana" que "es una preocupación por

los trajes, una preocupación por las apariencias" (Kierkegaard, 2007b: 67) debe ser sustituida por la preocupación del escultor, del artista, que de un material común realiza una obra de arte singular, única e inigualable. ¿Podremos hacer de la vida, de la existencia de cada uno, una obra de arte?

Si esa es la tarea encomendada ¿cómo se debe llevar a cabo?, ¿cómo forjar la existencia de cada uno? ¿Qué modelo debemos seguir para completar la tarea? ¿Existe alguna actitud que nos pueda guiar en el camino de construirnos a nosotros mismos? Pensemos en el trabajo que realiza un escultor y veamos qué es lo que podemos aprender de él. Trabaja con materiales brutos para crear una obra de arte tan noble que toca los sentimientos de quien observa la creación del artista.

*Una escena de película.* En el filme de Erik Gustavson, *El Mundo de Sofía*, se encuentra una escena particular: después de recorrer parte del Renacimiento y conocer algunos de los grandes aportes que hicieron hombres como Spinotti, Copérnico, Shakespeare... Alberto y Sofía llegan a un lugar donde se encuentran trabajando varios artistas. Leonardo da Vinci pinta *La Gioconda*, pero lo que llama la atención de Sofía

son los golpes de un martillo y un cincel sobre una roca. Miguel Ángel está tallando un relieve. La chica mira con atención la escultura y al escultor y le pregunta a su acompañante "¿Cómo sabe cuándo dejar de tallar?" a lo que el artista le contesta en italiano "*Mi fermo quando arrivo a la pelle (Me detengo al llegar a la piel)*". Alberto traduce las palabras al tiempo que acaricia la mejilla de Sofía para ejemplificar lo que le habían dicho. En ese momento, Miguel Ángel abandona la escultura para dirigirse de manera directa a la chica diciéndole "*Sei tu, Sophia (Eres tú, Sofía)*" (Gustavson, 1999).

Analícemos un poco. Trabajar en la creación de algo nuevo, un invento, una investigación, un texto, una escultura... no es cosa fácil, pues implica siempre la dedicación de mucho tiempo, muchas horas de trabajo que, después de terminado éste, se ve el resultado con ojos de admiración, ilusión y deseo, pues se piensa que el trabajo realizado ha dado o dará los frutos esperados. En muchas ocasiones el resultado que se tenía en mente no se cumple, pues se ha hecho una o varias cosas mal sin darse cuenta del error que se ha cometido, el resultado no fue el mismo al que se tenía planeado, se ve con ojos de decepción y

desesperación, pues se sabe que se ha fallado en el objetivo.

Un escultor que talla la piedra para dar formas espectaculares a esa materia informe da pie a que uno se pueda preguntar ¿y cómo sabe cuando detenerse? Si esta cuestión se la hubiésemos planteado a Leonardo o Miguel Ángel lo más probable es que nos respondieran, como lo hicieron con Sofía, "cuando se llega a la piel". Podemos pensar que es incomprendible esta afirmación, pues ¿cómo es posible que de una piedra dura, deforme y áspera, puedan hacerse esculturas como el *David* o el *Moisés*? Detenerse cuando se llega a la piel, dejar de tallar cuando se sienta la suavidad de la piel del cuerpo humano, cuando la escultura nos muestre lo sublime que se encontraba escondido en la piedra.

¿Cuándo dejar de tallar? ¿Cuándo dejar de esculpir? Cuando se llegue a lo más noble y sencillo de las piedras, cuando se ha tocado el corazón de éstas y permitan hacer de ellas una obra de arte. Esculpir es realizar una escultura labrando o tallando. El término también se utiliza cuando se graba algo en un hueco o en un relieve. Sin duda, es un trabajo constante, cuidadoso y detallado que no

permite error alguno, pues se tendría que volver a empezar. Hacer de algo que está, algo nuevo, algo que no está; poner, a la manera kantiana, los elementos que el sujeto quiera colocar en ese objeto o, en este caso, quitar aquello que sobra. ¡Pequeño trabajo el de un escultor!

Podemos afirmar que un escultor es un artista de primer nivel: su creación no admite errores, debe tener en mente aquello que va a plasmar en la roca, en el barro o en un retablo, tiene que dar la forma que a él le parezca la mejor y más hermosa... en pocas palabras: debe ser un hombre creador, un ser *poético*. Pero lo curioso de este trabajo comienza cuando cada uno de los seres humanos tiene que convertirse en escultor de sí mismo. Saber que nadie es perfecto y por ello se tiene que trabajar duro en la formación de ese individuo singular, único, que se tiene que ir formando a sí mismo.

Podría sonar a locura lo anterior, pero si ninguno de los que se dicen seres humanos comienza por formarse a sí mismo, nadie de los demás se preocupará por la formación de él. Dar forma a uno mismo es la tarea que cada uno tiene consigo, es el compromiso que se debe buscar, adquirir y respetar para poder ser lo que verdaderamente somos: seres

humanos. Si nosotros no aceptamos el compromiso de forjarnos, nadie más lo hará. Debemos convertirnos en escultores de nosotros y grabar lo que creamos que es mejor para cada uno; la materia está, lo que falta es darle la forma correcta, la forma verdadera que cada uno crea la mejor para sí. La tarea es hacer de nuestra vida una obra de arte.

*En el taller.* Es impresionante ver a cada artista trabajar en su medio, en el lugar donde es. Podríamos pensar que el interior del taller de un escultor es un mundo aislado del exterior, un mundo con vida propia, donde suceden los eventos más extraños y magníficos producidos por el artista, maestro de su arte. El taller del escultor, según Onfray, "es casi metafórico: la tierra en bruto, el caos, luego la voluntad del artista que se convierte en demiurgo e informa los volúmenes que en seguida se le escapan" (Onfray, 2009: 69). Un lugar donde lo informe toma forma, donde lo ordinario se hace extraordinario, donde un cincel y un martillo, impulsados por la fuerza creadora del artista, dan origen a una obra de arte. El lugar es especial, es donde se puede contemplar el poder de la voluntad en plenitud de expresión.

La vida, el taller en el que

cada uno se encuentra, sólo ha dotado al ser humano de una par de herramientas: la voluntad de ser y el poder de elegir. Con éstas cada uno ha de moldear su estatua, poniendo en ella lo que le parezca adecuado. ¿Cómo saber, a la manera del escultor, qué es lo que debe poner cada uno en su estatua? No podemos hablar de escoger las cosas buenas en general, pues lo que para uno es bueno, para el otro no lo es; lo que es malo para una persona es bueno para los demás. Aquí se puede ver un relativismo en escoger lo que cada uno quiera hacer de sí y colocar lo que sea adapte mejor en su escultura. Elegir de manera individual es la actitud más ética que cada uno pueda tomar para sí mismo. Escoger y hacerse responsable de lo que se ha escogido. Sabemos que nunca se podrá complacer al grueso de la gente, pero basta con que cada uno se encuentre bien consigo mismo.

En el taller, como en la vida, el escultor se enfrenta a la resistencia del material, esa voluntad de no querer ser otra cosa que lo que es en el momento. El mármol, la piedra, la madera... muestran su dureza dificultando la labor del artista, ocasionando que el escultor se esfuerza más de lo que tenía pensado. En

ocasiones, esta resistencia del material obliga a realizar cambios en el proyecto original, ya sea porque no se emplea la fuerza suficiente y no se plasma ningún cambio, o porque se ha excedido en la aplicación de ésta y el material ha sido dañado.

Además, el escultor, el artista, se ve obligado a elegir el material adecuado para la obra planeada, ya que no todos los materiales se prestan para el proyecto. Para un relieve el material adecuado puede ser la madera o la cantera. En comparación, el barro se presta mejor para moldear formas, un material maleable que se puede manipular sin la necesidad de instrumentos, como el martillo y el cincel. El escultor de sí mismo se enfrenta a la resistencia que él mismo pone para no dejar de ser como es en el momento, tiene que elegir hacia dónde quiere ir, qué pondrá en su estatua y, sobre todo, elegir renunciar a sí mismo para poder formarse de mejor manera.

En muchas ocasiones se nos ha hecho creer que somos lo que tenemos a nuestro alcance, somos lo que hemos adquirido del mundo de fuera. Se nos ha hecho creer que somos el carro que manejamos, la casa que tenemos, la pareja con la que compartimos la vida, el celular

que llevamos en la bolsa... cosas materiales que "forman" al ser humano en un determinado tipo de ser. La adquisición del afuera ayuda a formarnos como lo que somos pero no integra la totalidad de ello. Por lo regular, el dejarse llevar por lo que se adquiere de afuera acarrea la pérdida de uno mismo, pues se cree que lo exterior es lo que más importa y se sacrifica la interioridad, eso causa que nos perdamos a nosotros mismos. El tener no hace al ser, antes bien, lo enajena, lo hace extraño a sí mismo.

Nos aventuramos a decir que lo que hace ser al hombre un individuo singular son las actitudes que cada uno toma para consigo mismo. La exterioridad nos ayuda en la conformación de uno mismo ya que no podemos desligarnos de ella, pero la mayor carga recae sobre las actitudes de cada uno para saber cómo administrar lo que toma de fuera, para poder integrarlo a la vida del interior, a la vida que tiene que ir formando por su propia cuenta, que nadie le puede decir qué se encuentra bien o qué está mal, pues el juicio se reduce a una apreciación personal sobre el cómo se va formando a sí mismo. Lo anterior no es una orden, pues lo que importa es que cada uno se forme de acuerdo a sus

posibilidades, a sus probabilidades, a sus necesidades, a sus deseos y a su fe. Porque

Cada uno es, pues, parcialmente responsable de su ser y devenir. Del mismo modo, el bloque de mármol permanece en estado bruto y carente de identidad hasta que el cincel del escultor se dedica a darle forma. Ésta no se encuentra oculta, en potencia en la materia, sino que es producida conforme se lleva a cabo el trabajo. Día tras día, hora tras hora, segundo tras segundo, la obra se construye. Cada instante contribuye al devenir (Onfray, 2008: 101).

*Un escultor particular.* Para ejemplificar lo anterior, se debe hacer referencia al gran escultor de sí mismo y de hombres: Sócrates. El pensador griego, quien fue hijo de un cantero y de matrona, en un primer momento de su vida se dedicó a la escultura de las piedras para luego dedicarse a esculpirse a sí mismo y a los hombres que se le acercaban, pues, a pesar de ser bastante diestro en el arte que le enseñó su padre, la escultura no llenó sus aspiraciones por lo que se dedicó a la filosofía. Sócrates, según Hegel, "Veía en la práctica de su arte simplemente el medio para ganarse el sustento, lo estrictamente indispensable para vivir y poder dedicarse,

así, al estudio de las ciencias" (Hegel, 1955: 44). Por lo anterior, a Sócrates "le admiraba ver que los escultores procuraban saliese la piedra muy semejante al hombre, y descuidaban de procurar no parecerse a las piedras" (Laercio, 2003: 55).

Dos implicaciones lleva consigo la afirmación anterior: la primera de ellas es la preocupación que cada escultor coloca en su trabajo para que su escultura pueda asemejarse al hombre, quien es el modelo. Si cada uno de nosotros pusiera el empeño que colocan los escultores al momento de la creación de sus obras, para formarnos como seres humanos, entonces cada uno estaría satisfecho con su trabajo, con su creación, consigo mismo. Pero no, sucede todo lo contrario. Colocamos el mayor empeño en las cuestiones externas a nosotros mismos, nos importa cumplir con lo que nos mandan, obedecer órdenes de alguien que, en muchas ocasiones, no conocemos ni siquiera de vista. Nos preocupamos por cumplir con lo que los demás quieren que se cumpla y dejamos para después, quizás para nunca, lo más importante: nosotros mismos. Un ejemplo de ello es aquel hombre que consigue un puesto, quizás es el que él deseaba para construirse a sí

mismo, que le permite obtener lujos, ganancias y regalías. En algún momento de su vida, esa persona escala peldaños, trabaja tanto que se ha dejado de preocupar de sí mismo. En este transcurso de tiempo se casó y llegó a reproducirse. No tiene tiempo para su esposa ni para sus hijos, mucho menos para él mismo. Sigue trabajando y escalando peldaños, pero se olvidó totalmente de sí, dejó para luego, o mejor dicho, para nunca, la ocupación de formarse a sí mismo, esta tarea la sustituyó por el ideal de que tener es el equivalente a ser. Por desgracia la muerte le ha sorprendido y su mujer llora, no tanto por el deceso, sino porque el difunto había conseguido un buen puesto y ahora ya no podrán percibir aquello a lo que aspiraban. Por ello se argumenta que "El simple hecho de nacer no es ya existir. Existir, propiamente, es esa relación espiritual, consciente, interior, activa y libre, que uno mantiene consigo mismo y que se va logrando a golpes de decisión, pasión y fe, dado el hecho de haber nacido" (Gutiérrez en Kierkegaard 2007a: 18).

La segunda implicación se deja ver en el descuido que cada escultor tiene de sí, descuido que lo lleva a parecerse a las piedras. Preocupados por lo que los

demás dirán del accionar de uno, el hombre se descuida a sí mismo, le importa el comportarse como los demás, pues quiere estar dentro del canon establecido de lo que "es" el ser humano. Preocupado por tallar su estatua como la de los demás, no se da cuenta que está reduciendo su existencia a la copia de una piedra que está ahí, fría, casi muerta, que no tiene sentido, pues él no le coloca ninguno. En vez de preocuparse por hacer una escultura propia, una estatua donde se resalten los puntos importantes y diferenciales de cada uno, se preocupa por copiar aquello que es lo más ajeno a él. Recordemos que el objetivo de cada ser humano "se trata de construir la propia singularidad como una obra de arte que no tiene copia" (Onfray, 2002: 78). Sin embargo, esta actitud es castigada por los otros, pareciera ser un delito ser único, no tener copia. Por ello, Kierkegaard afirmaba que:

El crimen máximo ante los ojos de los hombres, aquel que castigan más cruelmente, es el de "no ser como los demás". Eso prueba su naturaleza animalística; porque los pájaros tienen razón de perseguir a picotazos al pájaro que no es como los otros, puesto que la especie es superior a los individuos. Los pájaros son

animales, ni más ni menos. En cambio, el destino de los hombres es el de no ser "como los demás", sino el poseer cada uno su propia peculiaridad. Los hombres perdonan cualquier crimen menos este, que juzgan inhumano: ¡el delito de ser hombre! (Kierkegaard en Torralba, 2003: 75)

Nos ha tocado vivir en una sociedad donde cualquier intento, cualquier manifestación de individualidad es señalada como egoísta, como detractora de las normas de cohesión del grupo social. "El orden establecido quiere ser una totalidad, que no reconoce nada superior sobre sí, sino que tiene a cada individuo bajo su bota y juzga a cada individuo como subordinado a lo establecido" (Kierkegaard, 2009: 107).

*Actitudes adoptadas por el escultor.* Pero las actitudes anteriores no son exclusivas del escultor, para saber cuáles serán los mejores elementos que cada uno debe tomar para sí mismo, aquellos que puede colocar en su estatua, se debe solicitar la ayuda del banquero, del molinero (Foucault, 2002: 289) y la del antiguo escritor. Cuando el banquero recibe una moneda que le parece sospechosa la examina en su totalidad, si le parece que es buena la acepta, en cambio, si le

parece mala la rechaza y no da el cambio en monedas buenas. Una actitud subjetiva que puede parecer de poca importancia, pero es la actitud que cada ser humano debe seguir para poder conformarse a sí mismo como lo que es. Si el banquero acepta una moneda que considera que no es buena, en vez de hacerse un bien a sí mismo, se hace un mal que pudo haber evitado examinando esa moneda. Las actitudes que cada uno toma deben ser pasadas por la revisión de cada uno para que no se caiga en errores de elección y después se llegue al arrepentimiento. Por otra parte, la actitud del molinero, que en su molino desempeña todo su trabajo, consiste en escoger los mejores granos para poder satisfacer las necesidades de las personas que se acercan a él para solicitar sus servicios. Debe saber distinguir entre los tipos de granos para no mezclarlos y crear masas que puedan ser comestibles, de entre los granos debe seleccionar los mejores y no combinarlos con los que se encuentran enfermos, pues el sabor de la masa cambiaría de dulce y agradable a amargo y desagradable.

Acciones tan básicas como las del banquero y el molinero se pasan por alto en la elección de las actitudes que

cada uno debe tomar para sí mismo. Si nos ponemos a analizar un poco lo anterior, nos daremos cuenta que cuando se nos dice que alguna actitud es buena la tomamos como tal sin hacer el escrutinio necesario para poder afirmar que dicha cosa o actitud es buena para uno mismo. Si al alérgico se le dice que una picadura de abeja es buena para sanar la enfermedad que le aqueja en ese momento, y si esa persona prueba ese remedio, lo más seguro es que alivie el mal que lo apremia con el riesgo de morir por la alergia que tiene. Aprender a ser como el banquero o el molinero, saber discernir entre aquello que es bueno o malo para cada uno de nosotros, esa es una actitud que nos permitirá desarrollarnos como lo que somos: seres humanos.

Tallar nuestra estatua con el martillo y el cincel del escrutinio, de la adaptación, de la elección y la responsabilidad. No dejarse llevar por las ilusiones que se nos quieran vender para ser uno mismo, pues no hay recetas que digan "cómo cocinar al uno mismo en cinco pasos" o "cómo poder formarse a sí mismo siguiendo el método de la tía Clara". No. Son actitudes que cada uno debe tomar para poder formarse a sí mismo, para

poder adquirirse, y al haberse adquirido, poder cuidarse y seguir tallando la estatua que cada uno pueda hacer de sí mismo. Asimismo, se puede optar por tomar la actitud de los antiguos escritores, armados con un estilete como instrumento de su arte, con punta y sin otro aditamento para corregir errores. Buscar aquello que se crea lo mejor para poder grabarlo en el modo de ser de cada uno. Recordemos lo que nos dice Michel Onfray al respecto:

El hombre del estilete quiere una forma que le convenga después de tanteos, búsquedas, investigaciones y, tal vez, errancias. Crear un todo es ensayar la producción de una obra de una manera que no admita duplicación. Hacer de su vida una obra de arte implica esa determinación, esa producción. El instrumento es la voluntad y el material, la vida cotidiana. No hay moral sin la decisión feroz de estructurar la existencia a través de la voluntad. Una ética que aspira a la forma sólo es concebible en un voluntarismo estético (Onfray, 2009: 81).

*Reflexiones en torno a la propia estatua.* Así como se le hacía la pregunta a los grandes escultores de cómo sabían cuándo dejar de tallar, de la misma manera podemos preguntarnos ¿cómo saber

cuándo dejar de tallar nuestra estatua?, ¿cómo saber que hemos llegado a conformarnos como individuos singulares? Para los grandes maestros, se deja de tallar una estatua cuando se llega a la piel, pero para nosotros, como escultores de nosotros mismos, la tarea no se termina cuando se ha alcanzado un determinado punto de formación, antes bien, la tarea inicia cuando inicia la vida y termina cuando ésta se va. Es una actitud de vida, una forma de ser de cada uno. No podemos decir que al adquirir una actitud la tarea está concluida y cada uno se encuentra formado en su totalidad, pues esa actitud alcanzada sólo es una parte de la obra de arte que podemos llegar a ser, que podemos llegar a construir.

Pero ¿cómo lograr estas actitudes?, ¿podemos pensar en la educación como una vía para ello? Se debe aclarar que no podemos decir que la educación deba ser aquella que sólo dote a una persona de ciertas actitudes, pues la educación debe ser "la transmisión de una verdad... que tenga la función de modificar el modo de ser del sujeto al cual nos dirigimos" (Foucault, 2002: 388), pues no sólo se trata de darle al individuo los instrumentos con los que puede tallar su estatua, sino motivarlo a que

comience a hacerlo, cambiarle la actitud que tiene consigo mismo pues, como decía Epicuro,

Nadie dilate el filosofar de joven ni se canse de hacerlo de viejo; pues nadie es nunca poco maduro ni muy maduro para conquistar la salud del alma. Y quien dice que la hora de filosofar no le ha llegado aún, o ha pasado, ya se asemeja a quien dice que todavía no ha llegado o ya ha pasado la hora de ser feliz (Mondolfo, 2003: 184).

Modificando un poco la frase del maestro del Jardín, podemos decir "no se es demasiado joven para iniciar a formarse a sí mismo, para comenzar a tallar su estatua, ni demasiado viejo para dejar de hacerlo". Conformarse a sí mismo es una tarea de vida, es la actitud más ética que cada uno puede tomar para consigo mismo.

Lo anterior responde a la pregunta de la temporalidad de la tarea de formación de uno mismo, pero no responde a la segunda pregunta ¿cómo saber que uno ha alcanzado el estatus de ser un individuo singular, de ser sí mismo ante los otros? Podemos darnos cuenta que somos seres inigualables cuando le damos sentido a nuestra existencia con nuestro propio accionar. La existencia la vamos a entender como un modo

superior al vivir simplemente. En la existencia hay un compromiso de cada individuo consigo mismo, además del compromiso con los demás. No se puede hablar de existencia de alguien que vive constantemente en el pasado, o en el futuro, a diferencia de alguien que se ocupa del presente en el que está viviendo. Existir es un modo de vivir más intenso que el simple vivir. Para darle sentido a nuestra existencia, para darle los detalles que hacen a nuestra estatua una bella pieza de arte, se tiene que aprender a "no depender más que de sí mismo, ejercer el dominio sobre sí, trabajar la voluntad y hacer de sí un objeto que ha de transformarse en sujeto" (Onfray, 2002: 14).

Al ir integrando nuestra propia estatua, al ir formándonos poco a poco, como un objeto de conocimiento, el sujeto tiene que ir aflorando de ella. No sólo quedarse con la construcción ideal de esa estatua, de aquello que podríamos ser sino que debemos serlo en la realidad, pasar de ser objetos a sujetos que existen para sí mismos pues el ideal de llegar a ser, es lo que mueve al hombre hacia sí mismo, llegar a ser lo que cada uno quiere ser "pues, por lo general, si es una ventaja el poder ser esto o aquello,

mucho más ventajoso será sin duda el serlo" (Kierkegaard, 1984: 39), y si nos ponemos a pensar un poco, podemos llegar a la conclusión de que ser es más que querer ser, no sólo dejarlo en las posibilidades, en las ideas, en los proyectos, sino llevarlos fuera, concretarlos, plasmarlos en la estatua de cada uno.

Se podría creer que esta forma de pensar, y si se llega a conformar un individuo singular, es una forma egoísta de ser, pues se nos ha enseñado que debemos ser para la comunidad, para la sociedad en la que nos desarrollamos. Cualquier intento de conformarse como un ser individual resultaría totalmente estéril y sería irresistiblemente destruido en nombre de la sociedad, pues se nos dice que actuar bien y de una forma inteligente es hacerlo en la acción inteligente del Estado, para el cual, el actuar del individuo singular es algo insignificante, tan insignificante es que apenas vale la pena hablar de ese accionar humano. Uno se vuelve sí mismo cuando no acepta engrosar las filas uniformadas del Estado, uno se hace sí mismo cuando rechaza hacerse hombre-tuerca o un engrane más de esa complejísima maquinaria a la que llamamos Estado.

La vida, la existencia de cada uno, no tiene que ser el resultado de una orden venida del exterior, pues se tendría que tallar la estatua propia como el modelo al que se nos ha dicho que se debe copiar, que una estatua será una buena y bonita si se parece a la estatua de determinada persona. Una existencia como la anterior lo será si se reduce a la voluntad de los demás. El modelo reduce las posibilidades que cada uno tiene para su existencia, para tallar la propia estatua. Hacerse a sí mismo, tallar cada quien su estatua, formar una vida a partir de una intención, de un deseo, de un sueño, de un pensamiento, donde se ponga en juego el ser de cada uno, donde no se reduzcan las posibilidades de ser que cada uno tiene, donde la estatua que se está tallando día a día no se reduzca a una copia del modelo que se impone. Existir implica la libertad de hacer de nosotros mismos lo que queramos hacer, sin el miedo a las represalias, con los horizontes al frente de nosotros y las elecciones en su máximo esplendor. Disponer de mí mismo como prefiera y dejar que el otro disponga de sí mismo como él prefiera, no dar las pautas para actuar, sino actuar como se crea que es mejor para cada uno, sin forzar

## PV-PRO COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

la voluntad del otro a la mía, ni reducir mi voluntad a la del otro. Vivir como seres únicos, individuales, inigualables, respetando la libertad de los demás que se encuentran conviviendo con cada uno de nosotros.

Este trabajo es tan individual que al momento de una "equivocación" no tenemos la posibilidad de echar hacia atrás, de regresar el tiempo. Cada uno de los golpes, de las decisiones, quedará marcado o, valga la redundancia, esculpido en cada uno de nosotros. Nos encontramos como aquellos escultores que utilizan el cincel sólo con punta, no podemos recurrir a la espátula o a la reconstrucción de la piedra. "Los errores, las faltas, los trazos imprecisos no se corrigen. La vida continúa, las horas desfilan y se inscriben con pasión en los cuadrantes solares. Lo mismo ocurre con nosotros, condenados a no vacilar y a reflexionar antes de producir cualquier signo" (Onfray, 2009: 81-82).

Trabajar de escultor parecería no ser una tarea fácil, mucho menos lo es

trabajar de escultor de sí mismo, pues en ello va la formación propia, formarse como un individuo singular, que toma las decisiones que le convienen mejor y acepta las consecuencias que aquellas le puedan acarrear, no se esconde entre la multitud pues ha aprendido a hacerle frente a los problemas. Construirse a sí mismo, como se construye una estatua, con dedicación, paciencia y amor para y por uno mismo. No ser la copia barata de algo que no somos. Formarse como individuos singulares para conservar la libertad de cada uno y no forzar la libertad y la voluntad de los demás a la de uno.

Hacer-se a uno mismo dedicándole todo el tiempo que merece, dedicándole toda la vida a esa formación de cada uno de nosotros. No dejar de tallar nuestra propia estatua, lo decía Plotino, puesto que "...tú eres como la personificación de todas las posibilidades, y por eso hay que ver en ti tan pronto la posibilidad de tu perdición como la posibilidad de tu salvación" (Kierkegaard, 2007c: 24-25).

### **Bibliografía**

1. FOUCAULT, Michel., (2002) *La hermenéutica del sujeto*. México, Fondo de Cultura Económica.
2. HEGEL, G. W. F., (1955) *Lecciones de Historia de la filosofía II*. México, Fondo de Cultura Económica.
3. KIERKEGAARD, Sören., (1984) *La enfermedad mortal*. Madrid, Sarpe.
4. KIERKEGAARD, Sören., (2007a) *El concepto de la angustia*. Madrid, Alianza Editorial.
5. KIERKEGAARD, Sören., (2007b) *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Madrid, Trotta.
6. KIERKEGAARD, Sören., (2007c) *O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida II*. Madrid, Trotta.
7. KIERKEGAARD, Sören., (2009) *Ejercitación del cristianismo*. Madrid, Trotta.
8. LAERCIO, Diógenes / Filostrato., (2003) *Vidas de los filósofos más ilustres / Vidas de los sofistas*. México, Editorial Porrúa.
9. LANDMANN, Michel., (1961) *Antropología filosófica: Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*. México, UTEHA.
10. MONDOLFO, Rodolfo., (2003) *El pensamiento antiguo: Historia de la filosofía greco-romana*. Buenos Aires, Losada.
11. ONFRAY, Michel., (2002) *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados perros*. México, Paidós.
12. ONFRAY, Michel., (2008) *La fuerza de existir: Manifiesto hedonista*. Barcelona, Anagrama.
13. ONFRAY, Michel., (2009) *La escultura de sí: por una moral estética*. Madrid, Errata naturae editores–Universidad Autónoma de Madrid.
14. PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni., (2009) *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México, UNAM.
15. SCHELER, Max., (2003) *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, Losada.
16. TORRALBA, Francesc., (2003) *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*. Barcelona, Fundación Emmanuel Mounier.

### **Filmes**

1. *Hellboy* (2004). Película dirigida por Guillermo del Toro, Estados Unidos, Columbia Pictures [DVD].
2. *Sofies Verden* (1999). Película dirigida por Erik Gustavson, México, QUALITY FILMS [DVD].

УДК 1(44)091 + 323(44)

**Лезьер В.А.**

Ассоциация «Центр культуры и познания», Франция

## **Сакральные аспекты политической власти в свете учений французской философии XX века**

В статье показана многозначность интерпретаций понятия "власть"; определены аспекты соотношения власти и сферы сакрального на примере идей французской антропологии; выявлены источники сакральной власти в опоре на труды Р. Кауя.

**Ключевые слова:** власть, сакральное, ритуал, принуждение, наследование, царь-жрец, царь-бог, царь-герой.

UDC 1(44)091 + 323(44)

**Leusiere V.A.**

Association «Center of culture and cognition», France

### **Sacral aspects of the political power in the light of doctrines of the French philosophy of the XX century**

The polysemy of interpretations of concept is shown in article "power"; aspects of a ratio of the power and the sphere sacral on the example of ideas of the French anthropology are defined; sources of the sacral power in a support on R. Kauya's works are revealed; examples the arkhetypicheskikh of characters of the sakralny power are given.

**Keywords:** power, sacral, ritual, coercion, inheritance, tsar-priest, tsar-god, tsar-hero.

CDU 1(44)091 + 323(44)

**Leusiere V.A.**

Asociación: "El centro de la cultura y conocimiento", Francia

**Aspectos sagrados del poder político en la luz  
de las doctrinas de la filosofía francesa  
del siglo XX**

En el artículo se muestra el significado multifacético de la interpretación del concepto "poder"; se define la correlación entre el poder y la esfera de lo sagrado según la antropología francesa; se analizan las fuentes del poder sagrado apoyándose en los trabajos de Roger Caillois.

**Palabras clave:** poder, lo sagrado, ritual, coacción, herencia, zar-sacerdote, zar-dios, zar-héroe

**В**ласть – это главная проблема и основной болевой центр социальной сферы. Власть и до наших дней воспринимается многими людьми в качестве «чудесного средства», которое позволяет обществу сформироваться в виде особой стороны человеческой активности, связанной с целенаправленной организацией. Власть объединяет наши обязательства и действия, которые могут и должны помочь членам общества достичь взаимосогласованных целей.

В философском аспекте власть – это основополагающая категория в проблематике осмысления общества и выявления ее онтологического статуса и смысла, на наш взгляд, составляет главную проблему социальной философии. На примере анализа той роли, что имеет сакральная власть в обществе, можно хорошо проследить подмену сущностного мышления, отправляющегося от онтологии, теми эмпирически-прикладными построениями, которые образуют, как правило, содержание современного политического сознания. Можно без преувеличения сказать, что роль власти в обществе – это организующее начало политики или посредник, обеспечивающий в современном мире согласованность действий людей.

Многозначность понятия власти обуславливает и разные ее определения в философском дискурсе. Прежде чем мы остановимся на анализе категории «политическая власть», рассмотрим изменения, которые претерпела эта категория в своем этимологическом аспекте.

#### **Многозначность интерпретаций понятия “власть”**

В греческом языке существовало слово ἀρχή, которое, помимо основного своего смысла – «начало», означало «начальство, власть», а так же область, страну, находящуюся под властью кого-либо. Слово ἐξουσία, обозначало «власть» в смысле возможности, способности что-либо совершить: «в твоей власти сделать это» – от слова ἐξέστί – «можно, позволено» [1, с. 34–36]. В греческом языке слово «краток» означало смысл власти как «мощи», «силы», «держания в своих руках подвластного» и распоряжения им [1, с. 34–36].

Древнегреческий драматург Эсхил в драме «Прикованный Прометей» прояснил функциональное значение этих понятий: слуга Зевса Власть, обладавшая суровым нравом, принуждала к действию Гефеста, приковавшего Прометея, в то время как Сила выступала ее молчаливым орудием. Тем самым в произведении Эскила уже

были определены актуальные до сего дня представления – активный характер власти, ее обусловленность волей и инструментальный, подчиненный статус силы. Вероятно, так были заложены в художественном переосмыслении основы кратологии.

Близкие значения встречаются в латинском языке, где «*potestas*» (власть) используется для обозначения, во-первых, мощи, силы, действия, силы что-нибудь сделать, обладания достаточной силой для осуществления какой-либо деятельности; во-вторых, власти, господства, права распоряжаться чьею-либо жизнью и смертью; в-третьих, способности и возможности (иметь возможность и дать возможность) [2, с. 601].

Существует еще одно значение слова «*potestas*», которое указывает на: 1. силу, мощь, ценность, действие, действенность; 2. господство, власть, право казнить и милловать, подчинить, покорить; 3. возможность; 4. владыку, властелина, господина; 5. значение, смысл [2, с. 601].

Наряду с «*potestas*» в латинском языке существует «*potens*», как могущий, способный к чему, могущественный, влиятельный, сильный, действительный, достигший чего-нибудь (исполнения своего желания), что одновременно означает: 1. Сильный, могучий, могущественный,

мощный, владеющий; 2. Способный управлять (умеющий повелевать); 3. Достигший, овладевший, имеющий, преуспевающий; 4. Благоприятно действующий, действительный [2, с. 60].

Действительно, английское «*power*», которым обычно обозначается власть, можно перевести как: 1. Силу, мощь, энергию, производительность; 2. Могущество, власть, влияние, мощь; 3. Полномочие; 4. Державу; 5. Способность, возможность. Производное от него – «*powerful*» выступает в значениях: 1. Сильный, могучий, мощный; 2. Могущественный, влиятельный; 3. Сильнодействующий; 4. Веский, значительный [3, с. 561].

К формам власти относят и могущество родства – патернализм (лат. *Paternus* – отцовский), наследование, организацию патриархальных цивилизаций; и теократию (гр. *Pater* – отец, *arche* – власть) цивилизаций; и теократию (гр. *Theos* – бог) как соединение религиозных и политических полномочий; и производственные отношения, определяющие экономическую власть.

Соотнося власть со сферой политического, Н. Макиавелли полагал, что политика – это «совокупность средств, которые необходимы для того, чтобы прийти к власти, удерживаться у власти и полезно использовать ее... Итак, политика есть обращение с

властью, заданное обстоятельствами и зависящее от могущества властителя или народа, а так же от текущих ситуаций» [4, с. 8]. Еще более четко связь политики с властью выразил Э. Хейвуд подчеркивая, что сама политика – это уже власть, то есть способность достичь желаемого результата какими бы то ни было средствами.

С властью в дискурсе связана целая смысловая группа парных сопоставлений: власть и – мощь (могущество), влияние, господство, авторитет, убеждение, принуждение (насилие). В первую очередь, под властью понимают высшую государственную власть, что отражено в смысловой стороне многих языков. Так, по – французски власть – *le pouvoir* – это еще и синоним центрального правительства; по-английски – *the power* – и держава, государство со всей его мощью. В русском языке власть оказывается синонимом начальства, а во множественном числе (власти) обозначает властные органы государства.

Следует учитывать, что довольно популярное сочетание «власти предержавшие» в качестве верховного правления государства заимствовано из сакрального источника – Библии (в каноническом переводе), из послания апостола Павла к Римлянам, где и со-

держится обоснование божественного происхождения, высшей религиозной санкции на политическую власть: «Всяка душа властем предержавшим да повинуется. Несть бо власть аще не от Бога» (Рим. 13:1). Следовательно, в текстах Библии формулируется сакральное происхождение власти.

Показательно, что почти все мыслители прошлого, рассуждая о власти, не дают ей четкого определения, хотя и признают, что власть – это фокус политики, а также науки об этой сфере деятельности человека. Даже Н. Макиавелли, зачарованный игрой власти, склонен, говоря о ней, скорее прибегать к ярким эпитетам и сравнениям, чем искать более или менее четкие дефиниции.

Только на современном этапе развития социально-политической науки появляются самые разнообразные трактовки концепта власти. Для одних теоретиков власть есть влияние особого рода, для других – способность к достижению конкретных целей, для третьих – возможность использовать некие средства (материальные, военные и пр.), для четвертых – специфическое отношение (приказание – подчинение или еще какое-то иное) между управителем и управляемым. Отличия в трактовке по-

нения связаны не только с многозначностью самой власти, но и с разными способами употребления данного слова.

В политическое содержание власти обычно вкладывается двойственное содержание. На протяжении истории человечества в одних обществах власть воспринимается как нечто данное свыше, от Бога, и потому она почиталась как святыня. Тогда в тех, кто пытался противостоять власти, видели порождение сил зла, заслуживающих осуждение и наказание. Эту модель власти философы обозначают как «сакральная власть».

Анализируя понятие власти в сакральном аспекте, мы, в первую очередь, подразумеваем, что в традиционном понимании между человеком и вселенским объективным законом, управляющим универсумом в целом и жизнью человека, в частности, сложилось взаимодействие, суть которого хорошо сформулировал Е.Н. Трубецкой: «... человек не есть ни центр мироздания, ни изолированное существо, а часть мирового целого, органически связанная с прочими частями мироздания: следовательно, его благо зависит от объективных законов, лежащих в основе мирового целого... Законы блага существуют объективно, независимо от того, вошли или не

вошли они в человеческое сознание, потому что благо человека как телесное, так и душевное обусловлено непреложными законами, господствующими в мироздании, местом человека в строе Вселенной...» [5, с. 49].

В этой интерпретации традиционный Закон являлся идеалом, а его нормы и установления – образцами сакрального; важнейшими исполнителями закона в мире Небесном выступали боги, в мире Земном – законодательницы, правители высшего уровня власти. Можно смело говорить о единстве понятий «Закон – власть», то есть власть, утверждающая и исполняющая повеления закона, поскольку только так возможно господство сакрального в сфере публичной власти.

Таким образом, нас интересует феномен политической власти в сфере сакрального в его обобщенном истолковании как координации действий самых разных организованных самостоятельных групп людей в сложных обществах.

### **Власть и священное**

Понятие сакральной власти тесно связана с категорией священного и имеет многозначный смысл. Само священное ассоциируется с универсумом мощи, обладания и власти, оно имеет всепроникающее присутствие в

сущем и определяет все многообразие его процессов. Одновременно священное непостижимо, недостижимо и непредставимо. Оно универсально в своих проявлениях в мироздании и в человеческих делах. Отсюда возникает проблема приемлемости священной власти для управления обществом и признания за человеком статуса существа, причастного священному.

Уже архаическое общество создает систему представлений о присутствии священного в политике общины, создав в указанных объемных составляющих такую его эмпирико-аксиологическую оппозицию как сакральное — профанное. В сакральном понимании пространства небесный мир представляет собой сложную структуру, настоящее космическое государство, составленное из множества индивидуальных сил и волей, выстроенных в иерархию. Так, Жорж Дюмезиль выделял в структуре индоевропейского мышления три его основные функции, в соответствии с которыми оно отраженным образом делит мир: первая из этих функций соответствует тому божеству, которое управляет сакральным, и в свою очередь «раздваивается на божество, символизирующее космическое и юридическое господство, т.е. магию и следова-

тельно принадлежащее к уровню ужасающего – почтительного страха, и божество, воплощающее человеческое господство, царское и политическое, относящееся к уровню чарующего, человеческого и благожелательного присутствия». Пары богов (подобно Варуне и Митре, Одину и Тиру и т.д.) олицетворяют два разных измерения сакрального, с одним номосом, обращенным к космосу и магии, и другим, повернутым к земле и человеку.

Сакральное связывает небо и землю, бога и человека, видимое и невидимое, естественное и сверхъестественное, и символическими формами такой связи постоянно остается мифический рассказ, обрядовая игра, структурирование пространства и времени и символический язык [6, с. 25–26]. Двойственный характер сакрального и здесь вновь демонстрирует себя – обряд принадлежит телу, символ – духу, мы словно наблюдаем двуликого Януса, взирающего на небо и на землю одновременно. Внутренний дуализм, присущий сакральному, ведет к его расщеплению и поляризации составляющих его элементов; этот процесс порождает добрых и злых духов, а также чувство почтения и отвращения одновременно.

Политика, как связь со свя-

щенным, осуществляется через ритуал. Современный исследователь в области теории религии В. Буркерта утверждает: «Ритуал был явно настолько важен для продолжения жизни человеческого общества, что он стал одним из факторов отбора для бесчисленных поколений; кто не хочет или не может включаться в ритуальную жизнь, тот не имеет шансов на существование в обществе; только тот, кто включился в нее, может иметь авторитет и влияние» [7].

С ритуалом теснейшим образом были связаны правила, предписания, которые непременно должны были выполняться членами социума. Как комментирует это положение А. Рэдклифф-Браун, «во многих обществах ожидаемая опасность есть нечто более определенно мыслимое – опасность болезни или же, в крайнем случае, даже смерти. В более специальных формах ритуальной санкции надежда на хороший результат или опасение плохого исхода находятся в более сложной зависимости от проведения или значения ритуала» [8, p.136–152]. Сакральная власть и была тесно связана с ритуалами, вносящими в общество пространственно-временной порядок соотношения сакрального и профанного.

Эти положения хорошо по-

казаны в работах французского философа XX века Франсуа Фейде, который понимал под властью ту специфическую структуру, которая господствует в человеческом обществе как таковом, «тот порядок, через который – каким бы ни был его специфический облик (демократия, монархия, олигархия, тирания и т. д.) – человеческое общество конституируется как ассоциация объединяющихся индивидов» [9, с. 104].

Говоря о власти на примере истории древнего Рима, Франсуа Фейде обращает внимание на типичную для Рима священную триаду – право, империя и религия. Он пишет: «Римляне – люди Права, Империи и Религии, но таким образом, что эти три инстанции непрестанно отсылают одна к другой, так что нет никакого права, которое не вставало бы сразу в какое-то отношение к империи и к религии, – точно также как нет религии, независимой от *jus* и *imperium* и нет *imperium* без *religio* и *jus*» [10].

Фейде останавливается на наиболее значимых персонажах власти, с которых начинается легитимация власти. Он пишет: «Ромул основывает город, обеспечивает постоянство населения, организует функционирование государства через учреждение сената (*Patres*) и народного со-

бранаия». Легендарный Нума, преемник Ромула, «придает форму религии: постройка храма Януса, открытого во время войны и закрытого в период мира, учреждение жреческих коллегий фламиннов, понтифексов» [9, с. 124].

Уникальная духовность Рима, – подчеркивает Федье, – была волей к сохранению своей цивилизации. А сама сплоченность вокруг единой идеи выступала как духовный и исторический феномен. Римская *auctoritas* выступала составной частью этой сплоченности и легитимировала власть. Таким образом, власть в ее специфически римской реальности легитимируется, вписывается в традицию, начатую при возникновении Рима «отцами-основателями».

Что же важного мы можем извлечь из римских уроков? По Федье, подлинная суть власти – чему нас учит пример Рима – в том, чтобы не быть, никогда не быть, никогда не иметь права быть простым управлением, хозяйствованием.

Верно то, что современному человеку это крайне трудно понять, поскольку под управлением сейчас имеется в виду вообще современный навык рассматривать все перипетии человеческого существования как «проблемы», для которых надо найти осуществимые «решения», то

есть их сугубо практический, утилитарный смысл.

Таким образом, опираясь на источники французской философии, можно заключить, что сакральная власть была тесно связана с ритуалами, вносящими в общество пространственно-временной порядок соотношения сакрального и профанного. Именно сакральность (принципиальная сокровитость, умо-непостижимость, таинственность, мистичность, сверхреальность) является важнейшим компонентом, придающим понятию власти глубокий онтологический смысл. Вступив в сферу сакрального, мы вступаем в сферу бытия власти и закона, напоминающих о себе вечными символами «справедливости» и «естественности». Если сакральный момент характеризует власть с точки зрения его глубинного духовного содержания, имеющего не только культурные, но и исторические корни, то момент священности характеризует ее с точки зрения тех предельных оснований, которые придают ей силу императивности, нормативности непреклонности.

Регулятивный потенциал власти приводит к позитивному утверждению приемлемого, полезного и созидającego коллективное благо в диалоге прав и обязанностей, в сохранении единства нравов.

Одновременно через систему запретов происходит вытеснение из этой сферы всего, разрушительного, неприемлемого и несовместимого с требованиями власти, следовательно, с утверждаемым ею Законом.

### **Источники сакральной власти**

Во многих философских источниках повторяются традиционные источники политической власти – насилие, наследство, богатство.

Для показа источников сакральной власти обратимся к работе Р. Кайуа «Миф и человек. Человек и сакральное», – этом наиболее полном труде по интересующей нас проблеме. Следует заметить, что Кайуа в изложении своих позиций сблизился с традициями французской социологической школы, прославленной именами Эмиля Дюркгейма и Марселя Мосса и выработавшей понятие сакрального как предмета социологического познания. Так, еще Дюркгейм в книге «Элементарные структуры религиозной жизни» (1912) показал, как категория сакрального, противопоставленная профанному, структурирует собой жизнь первобытного общества и служит поддержанию его внутренней стабильности. В то же время Марсель Мосс в работе о даре (1925) продемонстрировал связь представлений о сакральном с механизмами

социального обмена, включая жертвенно-соревновательный обмен дарами (потлач). Сакральное предстало как функциональное значение, приписываемое тем или иным фактам реальности. Этим определением и пользуется Роже Кайуа: «Сакральность, – пишет он, – принадлежит как стабильное, либо преходящее свойство некоторым вещам (предметам культа), некоторым людям (царю, жрецу), некоторым пространствам (храму, церкви, святилищу), некоторым моментам времени (воскресенью, дням пасхи и рождества и т.д.). Все что угодно может стать ее носителем и, тем самым, обрести в глазах индивида или коллектива ни с чем не сравнимый престиж. Также все что угодно может и лишиться ее. Этим качеством вещи не обладают сами по себе – их наделяет им некая мистическая благодать» [11, с. 152].

Характеризуя первый источник, – наследование – применительно к сакральной власти, Кайуа замечает, что, как и сама сфера сакрального, власть предстает получаемой извне благодатью, и человек является лишь временным ее вместилищем. Власть получают при введении в должность, посвящении, коронации, утрачивают же при разжаловании, посрамлении или злоупотреблениях.

Такая власть пользуется поддержкой всего общества, и ее носитель является его связующим фактором.

Говоря **о власти как принуждении**, философ пишет, что сакральная власть выступает источником и способом сохранения общества в условиях действия сакрального закона, хотя предстает как реализация чьей-то воли. В ней проявляется могущество слова, будь то слово-приказ или слово-заклинание. Власть заставляет повиноваться приказу, выступая как незримая сила, которая проявляется в вожде (жреце, царе) как источник и принцип его авторитета. К примеру, царь носит венец, скипетр, пурпурную мантию, составляющие принадлежности богов, у него есть стража, которая его охраняет. В распоряжении властвующего все средства принуждения, чтобы заставить смириться непокорных. Но следует обратить внимание на то, что доказывая действенность власти, эти ее средства гораздо меньше способны объяснить ее. Ибо чем больше их рассматривают как могущественные и способные поработать, чем больше выявляют причины, по которым их боятся, тем больше отказываются объяснять, каковы же мотивы услужливости и покорности [12, с. 212].

Обратим внимание на этот

парадокс власти, заключенный в важном взаимоотношении повелеваемого с повелителем. В рамках сакральной концепции источник политической власти обожествляется: преимущество, авторитет, некое таинственное влияние (*ascendant*), которым обладает повелитель, не связывается с личными его достоинствами. Оно выступает как прерогатива, неотъемлемо присущая некоторой социальной функции – устойчивой, самоочевидной, окруженное почетом и страхом. Как утверждает Роже Кайуа, всякий царь есть бог, потомок бога или царствует по божьей благодати: «Это сакральный персонаж. Следовательно, его нужно изолировать, оборудовать между ним и профанным миром непроницаемые перегородки. В его особе кроется святая сила, образующая благополучие и поддерживающая мировой порядок. Его поведение регламентируется в мельчайших подробностях: нельзя, чтобы он тратил попусту или некстати свою божественную мощь. На него возлагают ответственность за голод и засуху, за эпидемии и стихийные бедствия. Он единственный обладает достаточной святостью, чтобы совершать необходимое кощунство – десакрализовать урожай, дабы им могли сво-

бодно пользоваться подданные» [12, с. 212–213].

Как в диалектике сакрального и профанного, в топологии сакральной власти устанавливается два непримиримых мира – номоса и хаоса. Как пишет Р. Кайуа, «с одной стороны, величественно-упорядоченный мир царя, жреца и закона, от которых почтительно держатся подальше; с другой стороны – подозрительно-срамной мир парии, колдуна и грешника, от которых отшатываются с ужасом» [12, 177].

Отныне личность, пишет антрополог, наделенная властью, оказывается удаленной от обыкновенного удела, от вторжения профанного мира. Невозможно помыслить, чтобы сакральный персонаж занимался утомительным или грубым ремеслом. В идеале он должен вообще ничего не делать – царствовать, но не править [12, с. 214].

Важно заметить характер отношений царствующей особы и подданных: они явно однонаправленно-иерархические. Примером подобной модели служат отношения отца и сына, ведь такой тип отношений предполагает не столько сотрудничество, сколько подчинение. Причем, оба отношения – подчинения и сотрудничества – не исключают друг друга, а лишь комбинируются в разных пропор-

циях. С одной стороны, актуализация такой модели приводит к тому, что отныне общественная жизнь основана на сотрудничестве монарха и общества. Между царем и соединенным, организованным народом устанавливается взаимное уважение, представляющее как знак союза, взаимной почтительности и признательности, которыми обмениваются два равно достойных, необходимых одно другому начала.

Напротив, между верховным правителем и каждым из его подданных главным является отношение авторитета: в одну сторону это отношение покровителя и покровительствуемого, в другую сторону – слуги и господина. Между ними существует особого рода респективность, которой выражается добровольное или насильственное вручение себя в службу. При этом оскорбление величества также рассматривается как кощунственное деяние, посягающее на всемирный распорядок и вызывающее разрыв, волнение в функционировании общества.

Власть наделяется признаками святости, поскольку признается в качестве божественного установления и представляет собой в этом отношении предметное воплощение Священного в мир-

ской жизни. Другими словами, власть правителя представляет собой воплощение устойчивого начала, регулятивное воздействие которого воссоздает порядок в общине. Именно сакральность власти учреждает систему коллективного обязывания и подчинения, свойственную обществу.

Таким образом, главной чертой сакральной власти, согласно учениям французской философии, является фактическая неразделимость субъекта и объекта управления, имманентность присутствия монарха в социуме. Включенность в Космос

как систему с характеристиками организма, внутри которого все органы взаимно обеспечивают функционирование друг друга, приводит к отсутствию представлений о политическом как начале, обладающем своими существенными особенностями. В результате формируется управленческая система, ориентированная на реализацию принципиально только внутри замкнутого пространства, совпадающего с космическим пространственно-временным континуумом. Власть и ее носитель оказываются жестко связанными с сакральными онтологически-

### Библиографический список

1. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. 5-е изд. – СПб., 1991.
2. Петрученко О. Латинско-русский словарь. – М.: Греко-латинский кабинет им. Ю.А.Шичалина. – 1994. Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. – М.: Греко-латинский кабинет им. Ю.А.Шичалина, 1986.
3. Мюллер В.С. Англо-русский словарь: 53000 слов. – 20-е изд., стереотип. – М.: Москва Рус. яз., 1985.
4. Макиавелли Н. Государь. – СПб., М.: «Художественная литература». 2006.
5. Трубецкой Е.Н. Энциклопедия права. – СПб, Изд-во «Лань». 1998.
6. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М.: Наука 1986.
7. Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. – М.: Языки русской культуры, 2000.
8. Radcliffe-Brown A.K. Structure and Function in Primitive Societe. Glencoe, / Пер. В.И.Гараджа, 1952.
9. Федье Ф. Власть // Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. Федье Ф. Воображаемое. Власть. – М.: Едиториал УРСС, 2002.
10. Pierre Grimal, La civilisation romaine, Paris: Arthaud, 1960.
11. Кайуа Р. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003.
12. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003.

УДК 128 + 129

**Вишев И.В.**

Южно-Уральский государственный университет

**Иммортология — наука о бессмертии:  
философско-антропологический аспект**

Рассматривается философско-антропологический аспект иммортологии – науки о бессмертии под углом зрения смертной и бессмертной парадигм.

**Ключевые слова:** философия, теология, антропология, иммортология, бессмертие,

UDC 128 + 129

**Vishev I.V.**

South Ural State University

## **Immortology, the science of immortality: Philosophical and Antropological Aspect**

The philosophical and antropological aspect of the immortology, the science of immortality in the perspective of death and deathless paradigm is considered.

**Keywords:** philosophy, theology, anthropology, immortology, immortality

CDU 128 + 129

**Vishev I.V.**

Universidad Estatal de los Montes Urales Sur

**La inmortología como ciencia  
de la inmortalidad:  
aspecto filosófico-antropológico**

Se analiza el aspecto filosófico-antropológico de la inmortología, como ciencia de la inmortalidad bajo el ángulo del paradigma de lo mortal y lo inmortal.

**Palabras clave:** filosofía, teología, antropología, inmortología, inmortalidad

**В** структуре философского знания, наряду с такими его разделами, как онтология – учение о бытии, гносеология – о познании, праксиология – теоретическое осмысление деятельности человека к действительности, аксиология – учение о ценностях и многими другими, особое место по своему мировоззренческому значению и звучанию занимает философская антропология – философское учение о человеке в его позитивном, материалистическом, смысле. Она изучает наиболее общие понятия, отражающие сущность и природу человека как биосоциодуховного существа, и закономерности антропосоциогенеза. В ней рассматривается чрезвычайно широкий круг самых различных проблем. Однако, несомненно, центральное место среди них принадлежит проблеме смерти и бессмертия человека. Поэтому идеалистические концепции философской антропологии в настоящей статье рассматриваться не будут, поскольку они, по существу, к ее реальному решению никакого отношения не имеют.

Проблема смерти и бессмертия человека является главной в любом историческом типе мировоззрения – и

мифологическом, и религиозном, и философском, играя в них роль поистине системообразующего фактора. Естественно, в каждом из них ей уделялось первостепенное внимание, особенно в религиозном, поскольку преодоление всех фундаментальных трудностей человеческого бытия переносилось в потусторонний мир, порождённый воображением людей под влиянием прежде всего социальных условий их реального существования.

Выступая с последовательной критикой религиозно-мистических и идеалистических версий трансцендентного личного бессмертия, философский материализм также уделял проблеме смерти и бессмертия человека исключительное внимание. При этом в его истории чётко различаются в данном отношении два основных периода. На протяжении первого из них, продолжавшегося вплоть до начала XX столетия, материалисты, включая и марксистов, приложили немало усилий в выработке смертнической парадигмы, в контексте которой смерть считалась естественным и неизбежным завершением индивидуального человеческого бытия, а значит, достижение реального личного бессмертия представлялось

принципиально недостижимым. Иными словами, они разделяли пессимистический взгляд на возможность положительного решения данной проблемы, исходя из того, что наука не видит путей и средств её действительно-го решения. Следовательно, как казалось, с этим печальным обстоятельством оставалось лишь примириться, и в лучшем случае говорить о бессмертии только в его аллегорическом смысле – в делах, потомках и их памяти. Так несомненное достоинство материализма опираться на уровень развития научного знания оборачивалось его очевидным недостатком.

Фантазировать же на эту тему, строить философские гипотезы, не опирающиеся на данные науки, материалисты не хотели, поскольку сами критиковали своих идейных оппонентов за их необоснованные фантазии, не контролируемую игру воображения [1, с. 224–280]. В то же время метафизически мыслящие материалисты не исключали принципиально возможность позитивного решения проблемы смерти и бессмертия человека. А.И. Герцен, например, будучи типичным представителем смертнического материализма, с одной стороны, сетовал на то, что человек не может прожить несколько

столетий: «Как ни тяжела эта истина, надобно с ней примириться, сладить, потому что изменить ее невозможно» [2, с. 95]. Но с другой – им же была высказана и такая совершенно блистательная мысль: «Старчество и болезнь протестуют своими страданиями против смерти, а не зовут ее, и, найди они в себе силы или *вне* себя средства, они победили бы смерть» [2, с. 387]. Однако как раз нужных «в себе сил» и «вне себя средств» для победы над смертью тогда еще не было. Так что смертнический материализм, как видно, отнюдь не был абсолютно пессимистичным и бесперспективным.

И только в прошлом, XX веке начался второй важнейший период в истории материалистической философии, когда, по мере научно-технического и социального прогресса, она стала разрабатывать последовательно оптимистическую бессмертническую парадигму, обосновывая достижимость практического бессмертия человека и его реального воскрешения в контексте иммортологии – науки о бессмертии. Основными вехами на этом пути стала космическая философия К.Э. Циолковского, «новая идеология» анархистов-биокосмистов

(А. Агиенко, А. Ярославский и др.) на рубеже 10-х–20-х годов того же столетия, взгляды и практические усилия в данном направлении А.М. Горького в 20-е и 30-е, Л.В. Комарова, В.Ф. Купревича, Г.Д. Бердышева, И.В. Вишева, М.В. Соловьева и ряда других исследователей на грани II и III миллениумов [1, 281–382].

Первым в истории материализма, кто предпринял фундаментальную попытку рассмотреть проблему смерти и бессмертия человека в философско-антропологическом аспекте, был немецкий философ Людвиг Фейербах. Он не раз обращался к этой теме в своём творчестве. Так, в 1830 году, когда ему было 26 лет, он написал работу «Мысли о смерти и бессмертии». Это был первый его серьёзный опыт в данном отношении. В 1866 году, за шесть лет до своей кончины, Фейербах опубликовал книгу «Бог, свобода и бессмертие», в которой как бы подвёл итог рассмотрения этой проблемы. Но основным его сочинением в этой области стал труд «Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии», изданном в 1846 году, но над которым он продолжал работать на протяжении последующих двадцати лет [3, 275–441]. Оно не утратило свою цен-

ность и в наше время.

Показателен перечень основных вопросов, рассмотренных в нем, – всеобщая вера в бессмертие, субъективная необходимость веры в него, критическая вера в бессмертие, рационалистическая или неверующая вера, о моих «Мыслях о смерти и бессмертии» (об уже упоминавшейся его работе), критика обычных объяснений представлений о бессмертии, в особенности народных и древних. В данном случае нет необходимости сколько-нибудь подробно рассматривать взгляды Фейербаха по этому кругу вопросов, поскольку с ними, при желании, можно ознакомиться без особых затруднений.

Однако имеет смысл коротко остановиться на некоторых специфических моментах его представлений, ибо иначе может возникнуть определённого рода непонимание. Дело в том, что, Фейербах, будучи поначалу гегельянцем, со временем подверг резкой критике объективно-идеалистическую философию Г. В. Ф. Гегеля, которого человек интересовал главным образом как форма и форма саморазвития абсолютной идеи, тогда как Фейербах рассматривал человека как реальное живое разумное и чувствующее существо с акцентом на по-

следнем. Иными словами, он не разделял объективно-идеалистически понимаемую рациональность.

Так, начиная раздел «Рационалистическая или неверующая вера в бессмертие», Фейербах следующим образом разъяснил свое понимание первых двух понятий. «Рационализм и христианство, – писал он, – зиждутся на общем принципе; однако лишь в теории, а не на практике, то есть лишь в общем, а не в частном; в представлении, но не в действительности и в истинности. Рационалист в той же степени верует в бога, как и христианин или старовер; атеизм для него есть чудовищная глупость или заблуждение; но на практике, в особенном, он атеист; там он объясняет себе все без бога» [3, с. 329]. Фейербах там же, продолжая характеристику идеалистически мыслящего рационалиста, подчеркивает, что «необъяснимое он объясняет себе посредством необъяснимого существа».

Но особый интерес вызывает то, как Фейербах с точки зрения философской антропологии понимал, что такое «человек». Он утверждал: «Человек – существо природы, поэтому имеет столь же мало особое, то есть сверхземное, сверхчеловеческое назначение, как жи-

вотное имеет назначение сверхживотное, а растение – сверхрастительное. Любое существо предназначено только для того, для чего оно есть: животное назначено быть животным, растение – быть растением, человек – быть человеком. Каждое существо имеет целью своего существования непосредственное свое существование; каждое существо достигло своего назначения тем, что оно достигло существования. Существование, бытие есть совершенство, есть исполненное назначение. Жизнь есть самостоятельное бытие» [3, с. 337–338].

И несколько ниже, возражая объективно-идеалистически мыслящим философам, превозносящим духовное над телесным, Фейербах восклицал: «И как суетно и нелепо удовлетворение искусством превращать в основание необходимости существования потустороннего мира, как нелепо, что на земле бесчисленные люди не располагают возможностью развить и удовлетворить чувство прекрасного, ибо эти бесчисленные люди не могут здесь утолить свой голод, во всяком случае так утолить, как это достойно человека! Разве можно мыслить о чувствах эстетических и моральных, когда тело голодает или же питается пи-

щей, непригодной для человеческого желудка? Разве человеческое питание – не первое условие человеческих взглядов, просвещенности?» [3, с. 346] Подобного рода доводы имели для него, и не только для него, немаловажное значение.

Особое значение Фейербах придавал как раз антропологическому принципу в философии. Этот принцип, или антропологизм, представляет собой философскую концепцию, приверженцы которой считают понятие «человек» основной мировоззренческой категорией, утверждая при этом, что лишь исходя из нее и можно разработать систему представлений о природе, обществе и мышлении. Антропологизм может быть как материалистическим, так и идеалистическим. Одним из наиболее ярких и значительных представителей первого как раз и был Людвиг Фейербах. И совершенно логично, что его материализм принято оценивать именно как антропологический.

Но ключевым высказыванием Фейербаха, наиболее концентрированно и показательно раскрывающим его философско-антропологическое понимание проблемы смерти и бессмертия человека, представляется следующее, и потому

оно должно быть приведено. «Смерть естественная, – утверждал он, – та смерть, которая есть результат законченного развития жизни, не есть беда; смерть, однако, которая есть следствие нужды, порока, преступления, невежества, грубости, – конечно, зло. Эту смерть устраняйте из мира сего или, во всяком случае, пытайтесь как можно больше сократить сферу её действия! Так разум обращается к человеку» [3, с. 298]. Следовательно, этот немецкий мыслитель считал бедой и злом лишь преждевременную смерть, но отнюдь не естественную. И он приводит при этом в обоснование своей точки зрения вполне ясные, но далеко не бесспорные, доводы.

Действительно, с одной стороны, совершенно очевидно, что преждевременная смерть, особенно в молодости, причём преимущественно от негативных причин социального и личностного характера (даже болезни не упоминаются), несомненные и беда, и зло, противодействовать которой необходимо в первую очередь, безотлагательно. Но с другой – казалась бы, нельзя так спокойно, даже равнодушно, относиться к естественной смерти. Однако как раз в этом особенно наглядно проявляется мировоззренческая и

методологическая ограниченность старого, метафизического, материализма, взгляды которого разделял этот немецкий философ.

Различным религиозно-мистическим и идеалистическим учениям о провиденциалистской роли сверхъестественных сил в мире, прежде всего его творца и промыслителя, порождённым бесконтрольной игрой человеческого воображения, склонного принять желаемое за действительное, философский материализм того времени вполне оправданно противопоставлял реально существующую природу и её объективно действующие законы. Но при этом материалисты-метафизики воспринимали природу как некую данность в неизменном виде, вне её эволюции, вне развития, а законы как нечто непреложное, неотвратимое. В итоге всё завершалось тем, что одна форма фатализма заменялась другой, а человек по-прежнему оставался бессильным перед лицом смерти. Фейербах как раз и подчёркивал, что она является неизбежным финалом именно «законченного» развития жизни. Иными словами, когда природа исчерпывает свой потенциал, который определяется её законами, человеку не остаётся ничего иного, как умереть.

Считать это бедой представлялось бессмысленным и бесполезным, как считать бедой разрушительные землетрясения или цунами сами по себе, ведь они происходили и до появления людей на нашей планете. Это просто своеобразное явление природы, сетовать на которое, действительно, и бессмысленно, и бесполезно. Сетовать можно лишь на самих людей, именно им предъявлять претензии, если они не смогли предсказать подобного рода стихийные бедствия, не приняли необходимых предупредительных мер против разрушительных последствий игры стихий. С самими же стихиями, как и с неизбежностью естественной смерти, остается только примириться. В этом и состоял серьёзный недостаток старого материализма, но вместе с тем такая позиция была наиболее честной, мужественной, благородной и достойной.

В то же время Фейербах считал фатальной не только естественную смерть, но и предшествующую ей старость, такой же закономерный этап онтогенеза, как и любой другой. Это было «общим местом» для материализма. В данном отношении очень показательны взгляды, например Н.Г. Чернышевского, который был одним из

наиболее последовательных приверженцев фейербахианства и почитателей этого немецкого философа. Чернышевский, как и Фейербах, придавал исключительно важное значение антропологическому принципу в философии, но в отличие от немецкого мыслителя практически не уделил проблеме смерти и бессмертия человека сколько-нибудь серьёзного внимания. Для него всё это было чем-то само собой разумеющимся. Что касается закономерного характера онтогенеза, то по этому поводу он писал, что «подобно всякому другому химическому процессу, вся система явлений имеет возникновение, возрастание, ослабление и конец. Поэтому физиология рассматривает, будто бы особые предметы, процессы дыхания, питания, кровообращения, движения, ощущения и т.д., зачатия, или оплодотворения, роста, дряхления и смерти. Но тут опять надобно помнить, что эти разные периоды процесса и разные стороны его разделяются только теориею, чтобы облегчить теоретический анализ, а в действительности составляют одно неразрывное целое» [4, с. 199–200].

В то же время Чернышевский считал, что процесс одряхления исследован намного лучше, чем

«нормальной смерти», под которой он понимал как раз «естественную» смерть, наступающую, по его словам, «просто от истощения организма самым течением жизни» [4, с. 200]. Итак, у Фейербаха – «законченность», у Чернышевского – «истощенность» жизни, но, по сути, одно и то же, а главное – и то, и другое фатально, неотвратимо. В этой связи нельзя не привести и такое эмоциональное суждение Чернышевского: «Это горько. Но что делать? Лета берут своё. Дважды молод не будешь» [5, с. 440]. Следовательно, согласно этой точке зрения, человеческая жизнь развивается в одном направлении – от рождения к смерти, и притом является будто бы принципиально необратимой.

Однако, в конечном счёте, философскому материализму удалось преодолеть фаталистичность своего мировоззрения, в том числе, что особенно важно, в отношении проблемы старости и смерти. В данной связи можно выделить три основных этапа этого процесса, причём марксистская философия стала своего рода его переходной формой. На первом из них критика была направлена против религии, что должно было определить основные принципы мировоззренческой позиции; на

втором – была выработана методология исследований в этой области науки; на третьем мировоззрение и методология соединились с естественнонаучными открытиями реальных путей и средств научно-оптимистического решения проблемы смерти и бессмертия человека, т.е. именно в её философско-антропологическом смысле.

Блестящим образцом диалектического мышления явилась, в частности, работа К. Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение» [6, с. 414–429], опубликованной им на рубеже 1843–1844 годов. Неудивительно, что её содержание оказалось очень созвучным взглядам Л. Фейербаха, изложенным им в главном сочинении «Сущность христианства» (1841), под мощным идейным воздействием которого тогда находились молодые К. Маркс и Ф. Энгельс. Но в то же время эта работа была и принципиально значимым шагом вперёд. Вслед за Фейербахом Маркс особо отметил, что «критика религии – предпосылка всякой другой критики» [6, с. 414]. Очень похоже, что мы сейчас оказались на такой же стадии развития.

И далее Маркс следующим образом раскрывает своё понимание сущности религии и главных причин её

существования. «Земное существование заблуждения, – отмечал он, – скомпрометировано, раз опровергнута его небесная *oratio pro aris et fockis* (самоапология, буквально: речь в защиту алтарей и очагов. – И.В.). Человек, который в фантастической действительности неба искал некое сверхчеловеческое существо, а нашёл лишь отражение себя самого, не пожелает больше находить только видимость самого себя, только нечеловека – там, где он ищет и должен искать свою истинную действительность».

Затем он изложил подоплёку философско-антропологического аспекта критического отношения к религии. «Основа иррелигиозной критики, – утверждал Маркс, – такова: человек создаёт религию, религия же не создаёт человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или ещё не обрёл себя, или уже снова себя потерял». Эта диалектически выраженная мысль отличается поразительной глубиной и практической значимостью.

Особый интерес и ценность, с точки зрения философской антропологии, представляет собой марксистская характеристика сущности человека как социального феномена. «Но человек, – говорит Маркс, – не

абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек – это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они – превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur* (вопрос чести. – И.В.), его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания»

Вместе с тем Маркс особо подчёркивает действенный эффект критики религии, утверждая, что «борьба против религии есть косвенно борьба против того мира, духовной усладой которого является религия. Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия – это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа» [6, с. 414–415]. Эта известная дефиниция очень часто приводится и толкуется совершенно неверно – как «опиум для народа». Но в таком случае оно искажает

взгляды марксизма по данному вопросу, ибо «для» означает, будто религия кем-то изобретена и извне навязывается народу, тогда как в действительности она порождается самими порочными социальными условиями его бытия, следовательно, главное для ее упразднения – не голая пропаганда, а устранение этих условий, определяющих факторов её существования.

В то же время подчёркивается значение критики религии как одной из важнейших предпосылок решения проблемы народного благополучия. «Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзий о своём положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия» [6, с. 415].

И, наконец, нельзя не привести следующие утверждения Маркса, которые имеют исключительно важное мировоззренческое и методологическое значение. «Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы – не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишённой

всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком. Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого. Задача истории, следовательно, – с тех пор как исчезла правда потустороннего мира, – утвердить правду посюстороннего мира» [6, с. 415].

Приведённые мысли Маркса имеют не только общемировоззренческое и методологическое значение, но и прямое отношение к проблеме смерти и бессмертия человека, именно в её философско-антропологическом аспекте, в частности, когда речь идёт о «цепях» и «цветках». Действительно, смертная природа человека, трагический финал индивидуального человеческого бытия, будь он преждевременным, или естественным, тяжкими оковами ограничивают и разрушают творческий потенциал личности, омрачая и уменьшая радость жизни. По-

этому критика учений о трансцендентном личном бессмертии не является самоцелью, а призвана сбросить фальшивые цветы, украшающие картины загробного существования, чтобы взрастить живой цветок реального личного бессмертия. В философско-антропологическом аспекте человек утверждается как самоценное и самодостаточное существо. Сам Маркс, к сожалению, не решился так поставить вопрос, ибо наука не давала для этого никаких предпосылок, но он вплотную подвёл его к такой постановке, что и было реализовано в конечном счете.

Такой же двойственной по отношению к проблеме смерти и бессмертия человека была и позиция Ф. Энгельса. С одной стороны, он утверждал, что «все люди должны умереть» [7, с. 90], ибо жизнь является самоотрицанием, а смерть – её необходимым результатом, поскольку смерть в зародыше содержится в самой жизни, и потому – «жить значит умирать» [8, с. 610–611]. Подобного рода утверждения звучат прямо-таки в духе старого материализма – вполне последовательно фаталистично и пессимистично в отношении позитивного решения проблемы смерти и бессмертия человека.

Но с другой стороны и в то же время тот же Энгельс, – высказал ряд плодотворнейших и ценнейших мыслей, которые, как бы это ни казалось парадоксальным, напрямую подводили как раз к позитивному решению именно этой проблемы. В подобного рода суждениях и заключался его главный философско-антропологический вклад в решение проблемы человеческого жизнеутверждения. Так, в частности, Энгельс сделал вывод о том, что жизнь есть противоречие, что вечные законы природы тоже являются историческими, поскольку их действие зависит от меняющихся условий, и т.п. Но особенно ценными и методологически действенными стали его мысли о сущности свободы. Выступая против волюнтаристских взглядов и преодолевая фаталистическую ограниченность гегелевских суждений по этому вопросу, Энгельс утверждал: «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определённых целей. Это относится как к законам внешней природы, так и к законам управляющим телесным и духовным бытием

самого человека» [7, с. 116]. Однако, как и Маркс, казалось бы напрашивающихся конструктивных выводов в отношении решения проблемы смерти и бессмертия человека тоже не сделал – ситуация еще просто не созрела, чтобы решиться на это.

Между тем, когда сложился современный взгляд на ход событий в данной области исследований, стало очевидным, что противоречивость природы жизни, выражающаяся в закономерностях взаимодействия ассимиляции и диссимиляции, требует поставить вопрос о том, чтобы поддержать действие этого противоречия, чтобы оно не прекратилось, а значит, не прекратилась бы и жизнь, не наступила бы смерть. Стало также понятным, что если законы природы являются историческими, поскольку их действие зависит от меняющихся условий, в том числе и тех законов, которые обрекают людей на старение и смерть, то надо искать такие пути и средства воздействия на них, чтобы, меняя условия, устранить пагубные последствия для жизни действия этих законов. Но особенно ясно и однозначно необходимые выводы в пользу утверждения жизни следуют из тех утверждений Энгельса, что речь идет не только о познании все новых и

новых законов, а о таком их познании, которое создает возможность именно планомерно заставлять законы природы, в том числе управляющие телесным и духовным бытием человека, а значит старением и смертью, достичь как раз цель устранения и того, и другого из человеческого бытия.

До недавнего времени философско-антропологический аспект иммортологии разрабатывался преимущественно под натурфилософским углом зрения. Определяющая идея заключалась в том, что старение и смерть рассматривались как закономерный процесс, как процесс запрограммированный, хотя эта запрограммированность, судя по всему, возникла не с самого начала. В этой связи В.М. Дильман утверждал еще более сорока лет тому назад: «Запрограммированная смерть возникла не сразу. Она возникла значительно позже, чем появилась жизнь» [9, с. 15]. Но раз такая запрограммированность в конце концов возникла, процесс стал происходить закономерно, то вполне логично возникла мысль о том, что на этот ход событий можно и нужно повлиять с целью предотвращения и старости, и смерти. С позиций натурфилософии Дильман сде-

лал вполне последовательное заключение, что «если естественные механизмы смерти осуществляются по определенному плану, то целенаправленное воздействие на них возможно, т.е. возможно противодействие естественному ходу старения» [9, с. 14]. И следует вполне обоснованно добавить – и смерти.

С конца 60-х – начала 70-х годов стало нарастать фронтальное наступление на старение и смерть. В 1959 году в Киеве был создан Всесоюзный институт геронтологии. Со временем была разработана Всесоюзная комплексная отраслевая программа «Продление жизни», в рамках которой попытались объединить различные учреждения и отдельных исследователей, работающих в данной области науки. В неё была включена и моя тема исследований о радикальном продлении жизни людей. Однако разрозненность усилий преодолеть не удалось, а главное, на мой взгляд, – была излишне заземлённой идеология: прибавить года к жизни и жизнь годам, но с порога отвергая любые сколько-нибудь кардинальные перемены.

Прямо-таки героическую попытку перестроить в этой связи Институт геронтологии изнутри предпринял Л.В. Комаров. Он приложил немало

усилий по созданию в 1973 году Международной ассоциации по радикальному увеличению видовой продолжительной жизни людей. Ее президентом стал дважды лауреат Нобелевской премии Л. Полинг, а Л.В. Комаров одним из двух вице-президентов. Печатным органом Ассоциации стал журнал «Rejuvenation» (Омоложение) – Official Journal of the international association on the artificial prolongation of the human specific Lifespan. – Belgica. В нём была опубликована и моя статья – «Homo sapiens to become Homo immortalis», («Человек разумный должен стать Человеком бессмертным») [10, с. 25–29]. Но силы традиции и инновации внутри Института геронтологии были явно неравны, и потому его стратегия и тактика остались непоколебленными. Сторонникам радикальных перемен пришлось отступить, но ненадолго.

Спустя три года после образования упомянутой Ассоциации возникла новая наука – ювенология – о способах сохранения и возвращения молодости [11, с. 153], естественно, не принятой геронтологами. Но в определённом смысле ювенологии крайне не повезло, ибо поле борьбы уже было довольно прочно занято геронтологией. Сложившаяся неблагоприят-

ную ситуацию попытались улучшить, организовав Общественный институт ювенологии, который сначала возглавил Л.М. Сухаревский, а затем Е.Б. Красовский. С институтом стал сотрудничать и Л.В. Комаров, но все его усилия и интересы были по-прежнему связаны и направлены на неравное противостояние с киевскими геронтологами-традиционалистами. Довольно тесно сотрудничал с Общественным институтом ювенологии и автор настоящей статьи.

Однако было очевидно, что на общественных началах добиться каких-либо серьезных результатов не удастся, и потому уже тогда мною было высказано предложение создать Научный ювенологический центр, в котором были бы сосредоточены все ученые, занимающиеся исследованиями в области ювенологии [12, с. 130–132]. К глубокому сожалению, осуществиться этим планам не удалось. В немалой степени этому помешало существование Института геронтологии, хотя направление его деятельности было совершенно иным. К тому же немалый урон этим планам был нанесен попыткой переименовать ювенологию, неправомерно обозначив этим термином молодежную политику, а также эмиграция в Израиль

М.М. Виленчика, не оставившего после себя сколько-нибудь серьезных и авторитетных последователей. Кстати сказать, впоследствии так же не «повезло» иммортологии и иммортогуманизму, поскольку соответствующая ниша уже была занята трансгуманизмом, несмотря на их во многом содержательное и целеполагающее несовпадение.

Современный, третий, период борьбы за радикальное продление жизни с целью решения проблемы достижения практического бессмертия человека и его реального воскрешения относится к рубежу 20-го и 21-го столетий, когда философско-антропологическое рассмотрение проблемы смерти и бессмертия человека из области натурфилософской, сугубо теоретической, стало переходить в практическую, естественнонаучную и технико-технологическую, плоскость, т.е. обретения конкретных и действенных путей и средств конструктивного решения данной проблемы. В это время был сделан целый ряд выдающихся открытий в области естествознания и техники, имеющих прямое отношение к реализации столь дерзновенных научных замыслов.

К ним в первую очередь следует отнести открытие реальной возможности кло-

нирования животных, а значит, и человека, позволяющие получить биологически неотторжимые «запчасти» родные по плоти» и восстанавливать человеческую жизнь; расшифровку его генома, вследствие чего возникает перспектива регулирования генетическим механизмом жизнедеятельности; использование регенеративных способностей стволовых клеток к восстановлению тканей и органов; получение индуцированных плюропатентных клеток, способных к новой дифференцировке, а значит, и к омоложению; успехи протеоники, крионики, нанотехнологии, «компьютерного бессмертия», синбиологии и многое другое [13, с. 194–219]. Настало время, когда открытия в этой области, большего ли значения или меньшего, совершаются чуть ли не повседневно. И данное отрадное обстоятельство вселяет большие надежды.

Вместе с тем не может не удручать ряд негативных факторов, которые тормозят исследования в этой области, между тем речь идёт о жизни и смерти человека. Первое из них — продление моратория на клонирование человека. Естественно, не будут проводиться исследования — заморозится и изучение клонирования человека, неоткуда будет поступать новым

данным, а это не может не сказаться на развитии науки в целом, что в принципе недопустимо – ни то, ни другое. Например, когда в Госдуме представлялся закон о моратории, в качестве решающего был выдвинут довод, что у клонированных животных возрастает агрессивность. Возможно, но как можно выяснить причину этого, как можно устранить сам этот дефект, если не проводить научный поиск решения проблемы? По моему глубокому и искреннему убеждению, мораторий должен быть как можно скорее отменён, а исследования должны проводиться под жёстким научным и общественным контролем.

Несомненно, и введение моратория, и многие другие моменты, связанные с проблемой клонирования, осуществляются под прямым влиянием религиозной идеологии. Недавно скончавшийся патриарх Московский и всея Руси заявил: «Клонирование человека – аморальный, безумный акт, ведущий к разрушению человеческой личности, бросающий вызов своему Создателю» [14] Тем самым РПЦ, как и абсолютное большинство других церквей, под влиянием которых находятся ещё немалые массы людей, включая и определённую часть консервативно

мыслящих учёных, и политиков, категорически осуждает клонирование человека как несовместимое с моралью и разумом в их иррациональном православном толковании.

Возник новый исторический парадокс, по отношению к которому религия и наука оказались по разную сторону баррикады. Достаточно вспомнить такие известные факты, как столь же категорическое противоположение Птолемеевой системы звёздного мира, возведенной церковью практически в догмат, Коперниканской и зачисление сочинений автора последней в индекс запрещённых Ватиканом книг, осуждение Галилея и многое, очень многое другое. За всё это церкви пришлось принести свои вынужденные извинения. Не может быть сомнений, что и за отрицание клонирования человека ей также придётся, рано или поздно, извиняться. Но ведь, как всем хорошо известно, церковь извиняться не спешит, проходят столетия. Между тем в данном случае речь идёт не о какой-то заурядной проблеме, пусть и важной, – а о жизни и смерти человека. Ждать совершенно некогда, ведь наука стоит непосредственно перед этим открытием. При этом надо заметить, что к разру-

шению личности ведёт смерть, а клонирование человека – к её восстановлению, возрождению. Что касается «вызова Создателю», то, во-первых, это явно свидетельствует о сугубо идеологической аргументации, а, во-вторых, высвечивает ещё одну алогичность религиозного мировоззрения, ибо, согласно ему же самому, «пути Господни неисповедимы», так что теологам в принципе не дано знать, как именно сегодня «Создатель» относится к клонированию человека, и оно уже значится в его «божественных» планах. Ведь ничто не совершается без «Его воли».

И всё же приходится с горечью констатировать, что в условиях клерикализации страны и всего мира сугубо отрицательная позиция церкви по отношению проблемы клонирования человека наносит поиску её решения существенный ущерб. Так

сколько-нибудь длительное время продолжаться не должно, ибо речь идёт о продолжении прямой борьбы с безысходностью смерти [15, с. 106–111], что уже доказано массовым клонированием животных, к которым принадлежим и мы, люди, о возможности победы над смертью во имя жизни ради достижения реального бессмертия человека и не менее реального его воскрешения. Так философско-антропологическое рассмотрение иммортологии как науки о бессмертии даёт обоснованную альтернативу различным религиозно-мистическим и идеалистическим версиям трансцендентного личного бессмертия, многие тысячелетия уносившие заветную мечту людей в заоблачные дали, вместо того, чтобы сплотить усилия людей и решить эту дерзновенную проблему на нашей прекрасной планете, которая станет

### Библиографический список

1. Вишев И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. — М.: Академический Проект, 2005.
2. Герцен А.И. С того берега //А.И. Герцен. Соч.: В 2 т. Т. II. — М.: Мысль, 1986.
3. Фейербах Л. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии (1846–1866) //Людвиг Фейербах. Избранные философские произведения, т. 1. — М.: Госполитиздат, 1955.
4. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии //Н.Г. Чернышевский. Соч.: В 2 т. Т.2. — М.: Мысль, 1987.
5. Чернышевский М.Н. Последние дни жизни Н.Г. Чернышевского //Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. — М.: Художественная литература, 1982.
6. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1.
7. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20.
8. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20.
9. Дильман В.М. Почему наступает смерть. — Л.: Медицина, 1972. — С. 15.
10. Rejuvenation. April 1982, VOL. X, № 2, p. 25–29.
11. Виленчик М.М. Биологические основы старения и долголетия. — М.: Знание, 1976.
12. Вишев И.В. Радикальное продление жизни людей (социальные, естественнонаучные, философские и нравственные аспекты). — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1988.
13. Вишев И.В. На пути к практическому бессмертию. — М.: МЗ-Пресс, 2002.
14. Алексей второй, патриарх московский и всея Руси. Войдите в радость Господа своего. Размышление о вере, человеке и современном мире <http://yandex.ru>.
15. Вишев И.В. Смерть перестала быть безысходной //Вестник Российского философского общества. — 2012. — № 4.

УДК 111.6

**Русакова О.Ф.**

Институт философии и права Уральского отделения РАН

**Русаков В.М.**

Институт международных связей

## **ОТ «НОМО VIATOR» К «НОМО MOBILIS»: АНТРОПОЛОГИЯ НА ПОРОГЕ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ТРАВЕЛОГА**

В статье предлагается дискурс-анализ концептов «Человек странствующий» и «Человек мобильный» через многообразные виды и жанры травелога

Выполнено при поддержке гранта РФФИ (РГНФ)-Урал, 2013, № 13-13-66001 а(р) «Разработка теоретической модели государственных и региональных ресурсов soft power в современной политической науке»

**Ключевые слова:** мобильность, дискурс-анализ, травелог, человек, странник, пилигрим, путник

UDC 111.6

**Rusakova O.F.**

Institute of philosophy and law  
Ural department of Russian academy of sciences

**Rusakov V.M.**

Institute of international relations

**From “Homo viator” to “Homo mobilis”:  
the third millennium in the light of its travelogue**

In the article the discourse analysis of the concepts of «Man wandering» and «Man mobilizing» through the various types and genres of the travelogue

**Keywords:** mobilities, discourse analysis, travelogue, man, a wanderer, a pilgrim, a traveler

CDU 111.6

**Rusakova O.F.**

Instituto de Filosofía y Derecho del Departamento de Los Montes  
Urales de la Academia de las Ciencias Rusa

**Rusakov V.M.**

Instituto de Relaciones Internacionales

**Desde el “Homo viator”  
hasta el “Homo movilis”:  
la antropología en el umbral del tercer milenio  
a través del discurso del viaje**

En el artículo se analiza los conceptos  
“Hombre viajante” y “Hombre movil”  
a través de diferentes tipos y géneros  
del discurso del viaje.

**Palabras-clave:** movilidad, análisis del discurso, discurso del viaje,  
hombre, peregrino, viajero, viandante.

Еще в середине XX века существовало представление, что два главных варианта парадигмы *Homo viator* – человек-странник – заданы христианским сознанием в понимании человеческой природы: а) это странник-пилигрим, странствующий в поисках бога, евангелизации души, странствия души в поисках абсолютных ценностей и смыслов; и б) странник-Агасфер, бесприютный скиталец, для которого не только весь мир – чужбина, но бездомный бродяга, не нашедший внутреннего мира, а потому нет у него и в нем дома для бога (храма).

Христианско-экзистенциалистская трактовка этой проблемы в *Homo viator* Г. Марселя существенно архаизирует ее, утапливая в мифологических и теологических хитросплетениях актуальность множества насущных аспектов. Понятно, что переложение существа проблемы на архаизирующий язык христианской мифологии и теологии был призван «возвысить» значение проблемы человека, приподнять ее трактовку над пресными трюизмами типа «плохие времена настали, молодежь не почитает богов, не уважает старших» и т.п.

Однако в понимании «природы человека» дело вовсе не сводилось только к это-

му. Индустриальное или капиталистическое общество с момента своего зарождения приобрело замечательное отличие – мобильность. Одними из первых эту всемирно-историческую «тенденцию капиталистического накопления» емко сформулировали К. Маркс и Ф. Энгельс в знаменитом «Манифесте Коммунистической партии»: «Крупная промышленность создала всемирный рынок, подготовленный открытием Америки. Всемирный рынок вызвал колоссальное развитие торговли, мореплавания и средств сухопутного сообщения... Буржуазия не может существовать, не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства, не революционизируя, следовательно, производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности общественных отношений. Напротив, первым условием существования всех прежних промышленных классов было сохранение старого способа производства в неизменном виде. Беспредельные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечная неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех других... Потребность в постоянно увеличивающемся сбыте продуктов гонит буржуазию по всему земному шару.

Всюду должна она внедриться, всюду обосноваться, всюду установить связи. .. Буржуазия путем эксплуатации всемирного рынка сделала производство и потребление всех стран космополитическим... На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству... Покорение сил природы, машинное производство, применение химии в промышленности и земледелии, пароходство, железные дороги, электрический телеграф, освоение для земледелия целых частей света, приспособление рек для судоходства, целые, словно вызванные из-под земли, массы населения, – какое из прежних столетий могло подозревать, что такие производительные силы дремлют в недрах общественного труда!» [1].

Как видим, в первой половине XIX века отчетливо выявились, практически, все важнейшие тенденции последующего развития капиталистического общества, решительно отличившие его от прежнего феодального.

Мобильность понимается предельно широко: это и ве-

ликие географические открытия, резко раздвинувшие горизонты человеческого мира, и непосредственные пространственные перемещения больших масс капиталов и рабочей силы из страны в страну, с континента на континент; это и социальная мобильность, противопоставленная социальной окостенелости сословного феодального общества; это, наконец, фиксируемые при жизни одного поколения людей громадные сдвиги в социальном устройстве общества (реформы и революции) и кардинальные изменения в образе жизни всех социальных групп общества и стремительное движение научного познания окружающего мира.

В конце XIX – начале XX века, когда заговорили о перерастании индустриального капиталистического общества в его новую фазу – империализм, – разнообразные всемирно-исторические сдвиги в жизни человечества были осознаны как процессы глобализации, характерной чертой которой стала именно мобильность в самом широком и глубоком смысле этого термина. XX-й век, буквально, не оставил ни одного уголка Земли, ни одного даже самого малого участка жизнедеятельности общества, не подвергнув их преобразованию, не приведя их в движение. Ес-

ли в предшествующий период изменчивость, сдвиги носили, скорее, экстенсивный характер – захватывали все новые и новые сферы, области, то в новых условиях отчетливо определился интенсивный характер мобильности. Она не просто стала всепроникающей и всеохватывающей, но превратилась в нерв и импульс самого существования человека и общества и набрала прежде немыслимую скорость.

Переход мобильности в новое качество неизбежно обнаруживал новые тенденции и проблемы. Прежнее переживание новизны и непривычности открывавшихся горизонтов, преодолеваемых границ, переживание расширения и движения во всем, сменяется в общественном сознании чувствами тревоги, неуверенности, рискованности и даже авантюриности – при возрастающей скорости всех процессов. Теперь при жизни одного поколения людей происходит столько событий, перемен, что в прошлом их с лихвой хватало бы на целые эпохи.

Уже в классическом марксизме была дана формулировка проблемы человека: а) его сущность не дана и тем более не задана, б) особенность ее в том, что она носит существенно процессуальный характер (человек есть то, что он дела-

ет, раскрывается в его всемирно-исторической практике), в) прогресс этот носит непрерывный характер (хотя и не прямолинейный) и не существует никакого «наперед заданного предела или сущности», к которым он должен прийти. Причем, это было обосновано анализом буржуазного способа производства, который впервые в истории человечества придал этому прогрессу подлинно всемирный характер, мы бы сегодня сказали – «глобальный». А, кроме того, придал ему главным образом негативный характер: как в том, что прогресс этот просто отрицает все и всякие наперед заданные пределы, границы, нормы и т.п., так и в том смысле, что получила всемерное развитие свобода (поливариантность) человека в негативном смысле – «свобода от», а не «свобода для», предельное развитие получила способность человека предельно обезчеловечивать себя, вытравливать из себя все человеческое (появляется впервые категория «преступление против человечности») в самом предельно возможном глобальном масштабе – не только геноцида (геноцидов), но и хомицида: глобального самоистребления (неважно одновременно в процессе тотального термоядерного самоуни-

чтожения или в процессе длительной глобальной экологической катастрофы). Обесчеловечение оказалось поставлено на промышленную основу, приобрело настоящий индустриальный размах, как любили говорить в XIX в. – потому что сама индустрия обесчеловечилась: тотальное повседневное глобальное вытравливание всего человеческого чем-нибудь бесчеловечным («машине-рией» маскульты или «машинерией» технической или социальной инженерии).

Человек бредущий не просто побрел, скитаясь по странам и континентам, он понесся со все возрастающей скоростью к антропологической катастрофе — поскольку чем быстрее он двигался, тем острее давало о себе знать главная проблема: а куда надо двигаться? Что такое – быть человеком? И главное: а надо ли задумываться и решать эту проблему?

Что же означают эти странствия Человека-Путника в начале третьего тысячелетия н.э. – в поисках чего? Себя?

Как известно, неклассическая философская антропология (начиная с М.Шелера) ставит вопрос о неопределимости человека и о том, как можно мыслить эту неопределенность. При этом она исходит из того, что человек

есть «полое», «незавершенное» существо, у человека нет сущности, нет «что». В этом плане возникает двойственность: человек предстает и как результат собственного полагания (планирования, «делания», искания), и одновременно он застает себя как уже нечто положенное, готовое\*.

«Человек странствующий» в начале третьего тысячелетия разворачивается в целый гигантский спектр вариаций («возможностей») развития и раскрытия, т.е. получается «развилка», точка ветвления вариантов-возможностей («древо решений»), а следовательно – при нарастании неустойчивости в открытой диссипативной системе, которой является общество, – точка «бифуркации», в которой ничтожный факт (аттрактор) может предопределить тот или иной выбор. Под «гигантским спектром вариаций («возможностей») развития и раскрытия» имеется в виду спектр практик (и мысленных конструкций, в которых они находят «теоретическое оправдание» и выражение), которые резко переформулировали марселевскую формулу: человек странствует отнюдь не только и не столько в поисках бога или духовности, особенно «высшей духовности», сколько

в предельном исчерпании всевозможных самореализаций, образуя в пределе некую «пенную Вселенную», где вариации самобытия человека представляют некие «мыльные пузыри» (часто, действительно, таковыми и являющиеся – формы мнимой, виртуальной, иллюзорной самореализации, стремящиеся заменить собою подлинные, тем более, что часто никто и не знает – в чем они заключаются, что означает «быть самим собой»? Когда есть мириады и необременительных, и приятных (наслаждение!) таких форм – в противовес этим мучительным («духовным исканиям»).

Если в марселевской формуле странничество человека выступало, скорее, высокомерной претензией интеллектуала (действительно, мерившего себя (и испытывавшего себя) мерой высокой духовности), отдававшей аристократизмом духа – поскольку слишком наглядна и куда более убедительна была как раз иная противоположная тенденция к бездуховности,

омассовлению и атомизации примитивизированных индивидов, переживающих одиночество в толпе, то форму та была, скорее, приложима к тем, кто культивирует духовительские практики или, по крайней мере, размышляет над этим. Что же касается массового человека и массового общества, то ему были уготованы различные эрзацы и симулякры, в том числе избавлявшие от этих непосильных странствий души в поисках себя.

3. Бауман в своей лекции «Текущая современность» указывает: «Мне кажется, что самая важная черта современного периода состоит в *ненаправленности перемен*. Сегодня, как никогда, сложно сказать о том, что происходящие перемены имеют какое-то заранее определенное направление, они застают нас врасплох, мы их не ожидаем и не предвидим. Поэтому мой основной тезис состоит в том, что эпоха Нового времени, или модерн, может

\*«Для неклассической философской антропологии принципиальным является положение о том, что ключ к человеку находится в патологии человека. Идеальным модельным объектом изучения человека являются не обезьяна, не человек в норме, а исключение из нормы. Так, для Фуко и Делеза идеальным модельным объектом является шизофреник, для Ильенкова – слепоглухонемой, для Поршнева – снежный человек, возникающий в результате нервного срыва, перехода через ультрапарадоксальную ситуацию, для Борода и Гиренка – аутист. В последнем случае ставится под сомнение идея о том, что человек всегда есть некое бытие в мире». (<http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/encyclopedia:01409:article>).

быть разделена на два этапа, между которыми одновременно существует четкая преемственность и некоторый разрыв... Но есть, как я уже сказал, также и разрывы, отличия между ними, состоящие в том, что наши отцы и деды считали, что непрерывное изменение условий жизни - это временное явление, временные заботы и хлопоты, затруднения, которые они встретили на определенном историческом периоде своей жизни, а потом придет время отдыха... Из этого вытекает, что единственным постоянным аспектом, атрибутом нашей действительности является **непостоянность**, единственной уверенностью, которой мы обладаем наверняка, является **неуверенность**» [2].

Непредсказуемость рождает не только неожиданность, неуверенность, но и возрастающий риск. Сегодня говорят о том, что мы живем в «обществе риска» (У.Бек, Н.Луман, Э.Гидденс) [3].

В конце XX века в мировой историографии заговорили о т.н. «новой парадигме» мобильности, ставшей одним из ключевых признаков постиндустриального общества и наступившего нового «информационного общества».

Во второй половине XX в., в ответ на сложившийся дефицит методологического инструментария в области социально-гуманитарного по-

знания, возникла методология дискурс-анализа в ее разнообразных вариациях. Наиболее широкое распространение по ряду причин получила методология «критического дискурс-анализа» (КДА) [4]. Дискурс-анализ предпринимает эвристически продуктивную попытку целостного исследования ряда важных аспектов формирования и функционирования социально-гуманитарного познания: семиотического, лингвистического, институционального, кратологического и др.

В этом плане формирующийся дискурс мобильности в современном обществе должен и может быть исследован как системное явление, охватывающее многообразные подвижные, динамичные процессы:

1. Миграционные процессы\*. Наиболее мощными современными тенденциями международной миграции выступают:

– глобализация мировых миграционных потоков (почти все страны вовлечены; определены страны с преобладанием иммиграции и страны с преобладанием эмиграции);

– рост нелегальной миграции (ярко выраженный трудовой характер; государству и обществу невыгодна: налоги нелегалы платят крайне редко, но зачастую получают соц.

пособия и льготы; также приводит к увеличению преступности);

– рост вынужденной миграции (больше всего из Африки; из-за увеличения вооруженных конфликтов в мире, обострения межнациональных отношений; 80 % беженцев бегут в развивающиеся страны; женщины и дети создают дополнительную экономическую нагрузку на принимающие страны, которая требует денежных затрат)

– увеличение демографической значимости международной миграции (в России международная миграция играет ведущую роль в демографическом развитии страны; в развитых странах та же самая тенденция);

– качественные изменения в потоке миграции (увеличение доли лиц с высоким уровнем образования, многие страны имеют специальные

программы, чтобы человек оставался там как можно дольше — США, Франция, Канада, Швеция);

– двойственный характер миграционной политики (ужесточение и регламентация миграционной политики против эмиграции; в то же время определяющая составляющая миграционной политики — иммиграция) [5, с. 19].

Большое количество мигрантов принимают страны-экспортеры нефти на Ближнем Востоке, в которых 70 % рабочей силы составляют иностранцы. Также высокий показатель миграционного сальдо у стран Латинской Америки (Аргентина, Бразилия, Венесуэла), Юго-Восточной Азии (Сингапур, Гонконг, Япония), Африки (ЮАР), а также Израиль имеет хороший миграционный поток из России. Поставщиками рабочей силы на миро-

\* В понятие «миграция населения» различные исследователи вкладывают самый разнообразный смысл. Английский ученый Е.Г. Равенштейн является автором одного из первых глубоких теоретических исследований в области миграции (1885 год). Изучив миграционные процессы в Великобритании и Северной Америке, Равенштейн сформулировал одиннадцать миграционных законов, на которых впоследствии базировались многие теории в области миграции. Основными являются следующие: – больше всего миграций осуществляется на короткие расстояния; – чем крупнее территориальный центр, тем более привлекательное влияние он оказывает; – каждому миграционному потоку соответствует свой контр-поток; – рост крупных городов в большей степени обусловлен миграцией населения, нежели естественным в нем приростом; – масштабы миграции возрастают с развитием промышленности и торговли, и особенно с развитием транспорта; – экономические причины миграции являются определяющими.

вом рынке в настоящее время являются Индия, Пакистан, Вьетнам, Алжир, Мексика, Ирландия, Турция, СНГ.

Следующим трендом современной мобильности – развитие туризма. Прогнозы, составленные на начало XXI в. Всемирной туристской организацией, показывали, что международные туристские прибытия во всем мире увеличатся до 661 млн человек в 2000 г. и до 937 млн - в 2010 г. За 1990-2010 гг. предполагалось, что число туристов в мире увеличится вдвое, а ежегодные темпы роста мирового туризма в 1990-2000 гг. составят 3,8%, а в 2000-2010 гг. - 3,5% [6]. Согласно данным «Барометра мирового туризма» Всемирной туристской организации, после глубокого экономического кризиса 2008 г. в 2010 году было зарегистрировано по всему миру 940 млн. туристических прибытий, т.е. на 58 млн больше, чем в 2009 году (+6,7%), и на 22 млн больше, чем в 2008 году (913 млн). В 2011 г. прибытия выросли до 983 млн. Поступления от международного туризма в 2011 году оценивались в 1030 млрд. долл. США по всему миру, по сравнению с 928 млрд. долл. США в 2010 году (+3,9% в реальном выражении), установив новый рекорд, несмотря на множество экономических проблем [7].

Новое явление – так называемая *Экзистенциальная миграция* — концепт, введенный в научный оборот Г. Мэдисоном в результате феноменологических исследований (он собрал многочисленные интервью) жизни добровольных мигрантов, оставивших свою родину исключительно из желания жить в чужой стране. Он подчеркивает, что в отличие от экономической миграции или туристического любопытства, целью такой миграции является, в сущности, познание неких аспектов человеческого бытия, которые не могут быть познаны иначе, чем переселением в другую страну.. Исследования, проведенные Г. Мэдисоном, выявили ряд мотивов, лежащих в основе этого: стремление более полно реализовать свой потенциал, стремление к свободе и независимости, открытость новому опыту, восприятие своей «инаковости» как стимула к расширению самосознания. Среди этой группы людей наблюдается отчетливое предпочтение всего странного и чужеродного всему знакомому и традиционному, а тем более – рутинному [8, 17.2: 238-60]

Социальная мобильность – изменение индивидом или группой места, занимаемого в социальной структуре (социальной позиции), перемещение из одного социального слоя (класса, группы) в

другой (вертикальная мобильность) или в пределах одного и того же социального слоя (горизонтальная мобильность). Резко ограниченная в кастовом и сословном обществе, социальная мобильность значительно возрастает в условиях индустриального общества. Но сегодня подвижность социальных идентификаций резко возросла – образование (которое становится непрерывным), профессии (быстро отмирающие и исчезающие), социальные практики воспитания, надзора, контроля меняются при жизни одного поколения людей, создавая не межпоколенческие разрывы прошлого, но социальные разрывы внутри одного поколения. Это отражается в резких колебаниях образа жизни, смены привычных регуляторов и, в конечном счете, в рассогласовании «механизмов» смыслового ориентирования человека. Смыслы и ценности, еще вчера казавшиеся труднодостижимыми и желанными, вдруг оказываются чем-то незначительным, если не досадным заблуждением. Передача социального опыта, социальная память лишаются позитивного и конструктивного начала.

Если социальный опыт стремительно релятивизируется, то нарастает атомизация общества, индивидов, со-

циальных и индивидуальных чувств (формируется не просто идея, чувство, что «есть только миг», за который только и стоит «держаться»), но и соответствующий властно-распорядительный и даже репрессивный дискурс, третирующий всякую стабильность, преемственность, связность.

Жизнь современного общества и человека в нем радикально меняется в сторону нарастания всякой подвижности, изменчивости. Тот же З. Бауман говорит: «Раньше люди рождались в одном сообществе и умирали в этом же сообществе, очень мало путешествовали. Все были друг с другом знакомы. Один из социологов, занимающийся проблемой привязанности, пришел к выводу о том, что биологическая эволюция привела нас к возможности, что предельное число приятелей, которых мы можем завести, = 150... Теперь ситуация немного другая: вы не только живете в городе, в котором живет 11 млн других жителей, но достаточно пройти 100 м по улице, чтобы встретить 100 или более абсолютно незнакомых людей. Так что вы все время бомбардированы впечатлениями от других. Можно ли расширить в таких условиях эти биологически сформированные умения присвоить себе больше, чем 150? Да, и технология служит этой цели.

Конечно, при этом глубина взаимоотношений значительно меньше, чем в ситуации, в которой количество ваших близких людей очень ограничено» [2].

Социально-манипулятивные технологии наработали массу практик компенсаторного характера, призванных «полечить» массовое сознание, подспудно испытывавшее подозрение, что все-таки вопросы о смысле бытия и природе человека (Что значит быть человеком, быть собой?) не совсем бессмысленны или пустопорожни.

Во-первых, это перелицовка традиционного религиозно-мифологического сознания, которое реальность представляла поворачиваться лицом к человеку, отвечать на повседневные вопросы. Даже консервативное католичество, хотя и не без строгих окриков в адрес всевозможных «диссидентов», дерзавших скрещивать томизм с экзистенциализмом, психоанализом или того пуще – с марксизмом! — модифицировало свой дискурс социальности и повседневности. Тем более это касается протестантизма и сектантства. Дело пришло в столь заметное движение, что традиционные конфессии заговорили о том, что общество захлестнул вал «тоталитарных сект».

Во-вторых, бурное развитие всех видов и жанров массовой культуры с особенным упором на всемерное использование современных СМИ и информационных технологий и технических средств. После эпохи господства «самого главного из искусств» – кино – этих фабрик грез, сыгравших огромную роль (в формировании человека: «Путевка в жизнь», «Повесть о настоящем человеке», «Американская мечта» и т.п.) в первой половине XX в. (и продолжающего в новой технологической оболочке), наступил век телевидения, пришедшего в каждый дом, существенно дополнившийся экраном компьютера, который в итоге переваривает в себе все виды и жанры массовой культуры, доводя их действие до невыносимой прежде эффективности. Фильмы, реклама, комиксы, игры, социальные сети мощно принялись пожирать свободное время человека – это пространство развития сущностных сил человека, одаривая его различными иллюзиями. Немаловажное значение при этом придается тому, чтобы индивид комфортно потреблял различные формы навязываемой ему самоидентификации («был самим собой»): в тотальном эртертейнменте-развлекалове, не менее тотальном потреблении

(«потребляй, или проиграешь»), псевдодуховных практиках («расширения сознания») и т.п.

Реакцией на подобные тектонические сдвиги выступают и поиски в области понимания того, что, собственно, представляет собой человек и вступил ли он в некую новую стадию – «постчеловека»?\*

Отдельно следует сказать и о социально-политических практиках, призванных формировать новый дискурс, в рамках которого были бы существенно девальвированы если не опровергнуты любые претензии людей на обретение чего-либо устойчивого, прочного: идеалов, смыслов, ценностей, убеждений. «Цинический разум» современного человека и общества обрел невероятную мощь и влияние.

В конце XX века в научный оборот активно вводятся концепты « идеология и дискурс мобильности», «новая парадигма мобильности» (М. Шеллер и Дж. Урри (2006), Т. Крессуэлл (2010)), призванные отобразить в социальных науках принципиально новый и фундаментальный феномен «текучести», непрерывной изменчивости всех сфер жизни общества.

Т. Крессуэлл открывает панораму разворачивания настоящего широкого фронта исследований феномена мо-

бильности в социальных науках в последние несколько лет.

Правомерно, поэтому, говорить о становлении новой парадигмы мобильности или парадигмы новой мобильности: в отличие от индустриальной эпохи, где на первый план выходила пространственно-временная подвижность и текучесть (производств, людей, богатства), новая мобильность становится буквально всепроникающей. Формируется настоящая «идеология» тотальной мобильности, охватывающая смысло-жизненные ориентации людей, половые и гендерные различия, социальные институты (даже такие консервативные по своей природе, как традиции и обычаи).

Всякий, достаточно сформировавшийся дискурс, претендующий в конкуренции дискурсов на господствующие позиции, неизбежно производит переозначивание всего семиотического пространства культуры современного ему общества. Сложившийся в новой парадигме дискурс тотальной мобильности не оставляет, буквально, ни одной даже самой незначительной сферы жизнедеятельности человека и общества – образ жизни и образ мышления, стереотипы поведения и повседневные прак-

тики, место жительства и потребительские пристрастия. Все, что считалось достойным, заслуживающим усилий достижения и обладания; все, что считалось эталоном и ориентиром, мерилom и стандартом; все, что рассматривалось как границы или запреты, правила или предписания, идеалы или нормы – все скрупулезно и подчас неожиданно меняет свой смысл и значение: переходит в разряд отжившей архаики или, наоборот – заветных упований и непременных предпочтений\*.

Такой дискурс начинает обладать кратологическим, т.е. властно-распорядительным ресурсом: неизменность и устойчивость интерпретируются как недопустимые косность и заскорузлость, отсталость, препятствующие модернизации и инновациям. Исследователям приходится говорить о принудительной мобильности (рабочей силы, в образовании, повышении квалифика-

ции, научных исследованиях и др.). Более того, возникает необходимость не просто концептуализации всевозможных форм и способов мобильности, но выстраивание некой иерархии мобильностей, причем, заведомо выходя за пределы простой дихотомии «подвижность-неподвижность». В то же время, объективность требует признания известной амбивалентности концептов мобильности и неподвижности (K. Mander-scheid, M. Endres, K. Mincke)\*\*. В конце концов, необходимость и потребность в стабильности никто не отменял.

В то же время, наивный прогрессизм в духе Просвещения и отношение к нему сменяются нарастанием ощущения грозящей опасности – релятивизации мира человеческого, обостряется принципиальный вопрос: если в человеке и обществе все столь текуче и изменчиво, то есть ли в этом непрерывном отрицании отрицания хоть что-то устойчивое?

В XX веке постмодернизмом

«За последние несколько лет мы стали свидетелями заявления о «новой парадигме мобильности» (Hannam & oth. (2006); Шеллер и Урри (2006)), запуск журнала «Мобильность», а также появления ряда ключевых текстов, посвященные мобильности (Brenholdt и Simonsen 2004; Cresswell 2006; Крессуэлл и Мерримен 2008; Кауфман 2002; Шеллер и Урри 2006b; Урри 2000, 2007; Uteng и Крессуэлл 2008)». В своей книге «Mobility в Современный западный мир» (2006) он изложил роль мобильности в ряде тематических исследований, от микро-движений тела до политики глобального путешествия. Но, признает Т.Крессуэлл, по большей части, феномен мобильности оставался особой вещью, в которой не было никакого детального учета таких различных аспектов мобильности, которые имеют возможность сделать его мощной политикой». (T. Cresswell. Towards a Politics of Mobility)

было заявлено, что все фундаментальные идеологии (и обосновываемые ими практики) – христианство, гуманизм, либерализм, коммунизм – потерпели сокрушительное поражение и окончательно себя изжили и дискредитировали.

Человек непрерывно меняет себя, постоянно выходит за пределы, еще недавно считавшиеся неизблемыми и непреодолимыми (например, овладение технологиями генной инженерии и возникновение проблемы «клонирования» человека). Наконец, он додумался до того, что заговорил об окончании существования Человека и переходе к Пост-Человеку.

Это означает наступление так называемой «антропологической катастрофы» - не в примитивном толковании некоего крушения, своего рода «ДТП» на путях исторического прогресса, – а в фундаментальном смысле этого древнегреческого термина: как наступления столь резкого и крутого «поворота», когда направление

последующего движения не просматривается [13].

Действительно, за что стоит бороться человеку и к чему стремиться – в условиях тотальной текучести и релятивизации всего и вся в человеке и его жизни? Прошлые планы (проекты) фундаментальной перестройки и переделки человека (в христианстве, гуманизме, коммунизме) при всей их радикальности подразумевали некий заверченный идеал. Теперь же на этот финализм полагается смотреть как на нечто архаическое: нет и не может быть никакого завершенного плана человека – ни по Образу и Подобию Его, ни всесторонне и гармонично развитого человека, ни человека всеобщего фактического социального равенства и справедливости.

Не обрекает ли такая тотальная текучесть и релятивность на возрождение библейского мифа об Агасфере, «Вечном жиде», этом Беглеце-Путнике, которого победил сам Путь в самой его страшной форме –

\*Сolidность и основательность в образе жизни, привычках, одежде, еде – сменяются тинейджерской бесшабашностью, поисками риска, приключений, метаниями в самоопределении и изменчивостью смысловых ориентаций. Верность идеалам и принципам толкуется как косность и неразвитость. Постоянство – ограниченность. Границы (приличия, поведения, государственные, желаний) — зло, подлежащее искоренению.

\*\*В проспекте планируемой на 2014 г. книги «Дискурс и идеологии мобильности» (Discourses and Ideologies of Mobility. The book is planned to be published in mid of 2014).

абсолютной неприкаянности, сизифовом страдании непрерывного бегства от всякой определенности и хотя бы минимальной устойчивости?

Все эти процессы получили самое разнообразное выражение в архетипичном жанре травелога, древнего жанра повествования о всяческих скитаниях и странствиях человека и человечества – от самых древних преданиях и мифах о странствиях богов и героев до новейших эпических картин жизни как невероятного приключения и странствия от чуда рождения до неизреченного мрака смерти [9].

Жанр травелога в конце XX – начале XXI вв. обрел невероятно разнообразное воплощение: это и литература приключений и путешествий, это и всевозможные «беседы разочарованного со своей душой», повести о поисках высших степеней духовности и глубин сознания, а также – о поисках приключений на различные части тела, о глубинах человеческого падения [10].

Дискурс-анализ травелога как жанра обнаруживает его архетипичность (присутствие архетипических концептов Пути, Путника [11, с. 131–139], Гостя [12, с. 172–174], Приключения) и глубоко архетипическую структуру Пути как Выбора (Решения): в них помимо рационально-теоретического, интуитивно-чувственного слоев при-

сутствуют мощные слои коллективного бессознательного, глубоко связанные с историческими особенностями национально-этнических культур.

Что дает нам дискурс-анализ многообразного корпуса всевозможных современных травелогов? Философско-антропологическая проблематика конца XX в. пополнилась ярко выраженным в литературе концептом «мобильности»: поистине, через призму анализа травелогов человек и человечество предстает как окончательно сдвинувшиеся (а местами и свихнувшееся), пришедшие в тотальное движение. Огромные миграционные потоки людей, ищущих лучшей жизни (а то и просто – жизни!), фундаментальные изменения в образе жизни людей, превращающие ее в лихорадочную гонку, сопровождаются заклинаниями: «реформирование», «модернизация», «инновация».

Но процесс этот, как известно, двойственный. Травелог выразил широчайший спектр всевозможных движений души и тела человека, но он же формирует и задает его. Анализ семиотического аспекта травелога показывает нам, как он способен мощно формировать антропологические «практики себя» – от приключенческой литературы «дальних странствий» до скитаний души в поисках ценностей и смыслов. Кратологический аспект

дискурса травелога наглядно демонстрирует властно-распорядительные возможности предписывания «современного» (т.е. мобильного!) образа жизни через разнообразные каналы и средства. Институциональный аспект дискурса травелога обнаруживает целые системы социальных институтов, сложившиеся к концу XX в. и которые приводят в движение человечество [14] и заставляют его «разговаривать» об этом – от откровенно малоразумительного «блогобормотания» до сложно-выстраиваемых трактатов о причудливых странствиях и путешествиях («шоптуры», «гурмантуры», «автостопом по европам»), экстремальный, экзистенциальный, экзотический космический и паломнический туризм, дауншифтинг и т.п.).

Пришедшее в столь многообразное движение человечество сталкивается с рядом принципиально новых для него проблем.

Назовем лишь некоторые из них, высвеченные травелогах.

Опасливое заглядывание за горизонт привычного мира в Древности и Средневековье сменилось в Новое время безудержной экспансией Человека во все возможные и невозможные сферы и миры – страны и континенты, межпланетные и межзвездные пространства, в пространства души и экзотических культур, в глубины истории и в бездны футурологических прорицаний. «Проговаривая» все эти странствия и путешествия в различных видах и жанрах травелога, человечество договаривается до того, что сама жизнь предстает как «приключение»\*.

Наиболее последовательное, почти «релятивистское» выражение этой предельной изменчивости как сущностной характеристики движения индустриального общества было дано К. Марксом в «Экономических рукописях

\* «С точки зрения Янкелевича, приключение – это стиль жизни, вписанный в пространство между серьезным делом и игрой; ибо серьезная игра есть игра с серьезным, тогда как, «чистая игра», замкнутая на себя и не подстрекающая игрока к чему-то серьезному, – это просто-напросто скучное занятие, иногда более нудное и тягостное, чем самая «серьезная» серьезность. Если из приключения исключить элемент игры или изъять элемент серьезности, то оно перестанет быть приключением и сведется в первом случае к скучному развлечению, а во втором – к трагедии. «Искатель приключения одновременно находится вне драмы в качестве её актера и внутри драмы в качестве её агента, влеченного в мистерию собственной судьбы» (Vladimir Jankelevitch. *La aventura, el aburrimiento, lo serio*. Madrid, 1989, P. 16.). –: М.А. Малышев. Георг Зиммель и Владимир Янкелевич: феноменология приключения// <http://discourse-pm.ur.ru/avtor3/malishev.php>

1857-1859гг): «Во всех этих формах (древних типах общества – О.Р., В.Р.) основой развития является воспроизводство заранее данных... отношений отдельного человека к его общине и определенное, для него предопределенное, объективное существование...— в силу чего эта основа с самого начала имеет ограниченный характер... На самом же деле, если отбросить ограниченную буржуазную форму, чем же иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т.д. индивидов, созданной универсальным обменом?... Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т.е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в аб-

солютном движении становления» [15, с. 417] (курсив наш – О.Р., В.Р.).

Классический марксизм полагал это «абсолютное движение становления» способом формирования человека как универсального целостного субъекта, способного сознательно контролировать способ своей общественной жизнедеятельности. Однако, как известно, «человек предполагает», а что получается на деле – отдельная история. Движение, безостановочно преодолевающее «какой бы то ни было заранее установленный масштаб», грозит само выродиться в ситуацию, когда Путь одолевает Путника и тогда это – ситуация Агасфера, бесприютного беглеца (в истории, в душе, социуме, идеалах, заповедях). Пожалуй, в XX столетии человечество более, чем наглядно продемонстрировало различные стороны таких исканий и странствий.

Концепт «катастрофы» – в его первоначальном древнегреческом смысле (как некоторого «крутого поворота» или «излома» в движении сюжета, повествования) [13] не случайно возникает в процессе исследования феномена «Человека странствующего» через призму его травелогов. Пришедшее в поистине глобальное движение –

странствие человечество в начале третьего тысячелетия набрало столь значительные скорости, не имевшие прецедента в прошлом, что впопору озадачиться закономерным вопросом: «Камо грядеши, Homo viator?».

Постмодернизм последовательно «проговорил» это, заявив, что все фундаментальные идеологии (и практики) про-

шлого – христианство, гуманизм, либерализм и коммунизм, – окончательно обанкротились. Поэтому сама идея движения «куда-то» оказывается бессмысленной и тогда Человеку остается быть Homo ludens? В ситуации антропологической катастрофы не представляется возможным увидеть направление движения там, за крутым поворотом.

### Библиографический список

1. К. Маркс, Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии. [www.marxists.org/russkij/marx/1848/manifesto.htm](http://www.marxists.org/russkij/marx/1848/manifesto.htm)
2. З.Бауман. «Текучая модерность» Лекция // [http://www.polit.ru/tag/publ\\_lec/](http://www.polit.ru/tag/publ_lec/)
3. У.Бек. Общество риска. На пути к другому модерну. / Пер. с нем. В. Седельнику и Н.Фёдоровой; Посл. А.Филиппова. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 384 с. Он говорит: «место общности нужды занимает общность страха». Яницкий О.Н. Социология риска: ключевые идеи// Мир России. 2003. № 1.; Луман Н. Понятие риска//THEISIS. 1994. № 5; Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность//THEISIS. 1994. № 5.
4. Современные теории дискурс-анализа. Под ред. О.Ф.Русаковой. Екатеринбург, 2006.
5. Ионцев В. А. Международная миграция населения: теория и история изучения. — М.: Диалог-МГУ, 1999.
6. Папирян Г.А. Международные экономические отношения. Экономика туризма (глава 7. Будущее международного туризма).
7. Отчеты Всемирной туристской организации: <http://tourlib.net/wto.htm>
8. Greg Madison (2006) Existential Migration. Existential Analysis
9. Ст.Гроф.// Stanislav Grof, M.D. The Ultimate Journey. Consciousness and the Mystery of Death. 2006.
10. Шаламов В.. Колымские рассказы; Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша, Е. В. Эйсмана. — М.: Прогресс, 1990.
11. В.М. Русаков. Дискурс травелога: образ Пути и Путника в мировой культуре/ Дискурс травелога. Сб.статей. Авт.-сост.: О.Ф. Русакова, В.М. Русаков. Екатеринбург, Издательский дом «Дискурс-Пи», 2009.
12. В.М. Русаков. «Гость» как культурно-исторический феномен// Дискурс-Пи: научный журнал. Ред.: О.Ф. Русакова. Екатеринбург: Издательский «Дискурс-Пи», 2013, вып.11-12.
13. А. Азимов. Выбор катастроф. М., 2003.
14. Tim Cresswell. On The Move. Mobility in the modern Western World. Rutledge, N.Y., 2006; John Urry. Mobilities. Cambridge: Polity Press, 2007.
15. К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т.46. Ч.1.

УДК 316.3:621.039 + 327 + 316.334.5

**Комлева Е.В.**

Технический университет, Дортмунд, Германия

## **Антропосоциальные аспекты проблемы ядерных отходов**

Рассмотрены некоторые антропосоциальные аспекты феномена ядерной энергии. Они сопряжены с первой попыткой создания международного подземного могильника ядерных материалов вблизи Красноярска. Отмечены проблемы, которые идентифицированы таким сопряжением.

**Ключевые слова:** культура безопасности, ядерная энергия, нефть, международный ядерный могильник, Красноярск, Печенга, Краснокаменск, горно-химический комбинат, Россия.

UDC 316.3:621.039 + 327 + 316.334.5

**Komleva E.B.**

TU Dortmund University, Germany

### **Anthropo-social aspects of the nuclear waste problem**

There are considered some anthropo-social aspects of the nuclear energy phenomenon. They refer to the first attempt of constructing an international underground repository for nuclear materials near Krasnoyarsk. There are mentioned some problems identified by this connection.

**Keywords:** culture of safety, nuclear energy, oil, international nuclear waste storage facility, Krasnoyarsk, Pechenga, Krasnokamensk, mining and chemical combine, Russia.

CDU 316.3:621.039 + 327 + 316.334.5

**Komleva E.V.**

Universidad Técnica, Dortmund, Alemania

### **Problemas antro-po-sociales de los desechos nucleares**

Se analizan algunos aspectos antro-po-sociales de energía atómica. Estos fenómenos están vinculados con el intento de crear una sepultura subterránea internacional de los desechos nucleares cerca de Krasnoyarsk. Se mencionan los problemas conjugados con tal proyecto.

**Palabras clave:** cultura de seguridad, energía nuclear, petróleo, sepultura internacional atómica, Krasnoyarsk, Pechenga, Krasnokamenk, fábrica química minera, Rusia.

**Н**икипелов Б. [1, с. 7–14], один из видных руководителей советской / российской ядерной / атомной отрасли прошлого, со ссылкой на Гегеля, этику и диалектику, отстаивает мнение, что запрет на международное разделение труда в гражданской ядерной сфере – это противоречие, которое будет преодолено историей. И будут созданы крупные международные хранилища радиоактивных отходов в Китае, Монголии, Казахстане, Канаде, России. Мысль верная. Перехватив инициативу, Финляндия уже строит (пройдя национальные разрешительные процедуры) на своей территории и пока самостоятельно такого рода объект Онкало на площадке Олкилуото [2]. По аналогии с проектом Yucca Mountain стоимость только обоснования и строительства каждого хранилища (подземного) / могильника высокоактивных и долгоживущих отходов, которые нас преимущественно интересуют, составит не менее ста миллиардов долларов.

Такой объект является отражением достигнутого в обществе уровня культуры во всех ее ипостасях, должен мотивировать долговременный прогноз культуры безопасности в расширенном толковании и будет форми-

ровать повышенное геополитическое внимание к региону размещения. Кроме того, существует мнение, что в будущем, возможно, нынешние отходы ядерной отрасли – ценное сырье, а их подземная изоляция – создание техногенных месторождений отложенного использования. Ведь все разнообразие элементного состава вещества Земли – результат когда-то и где-то произошедших ядерных реакций. Но одновременно проблема практически вечно опасного объекта отражает удручающую неопределенность наших нынешних представлений (прежде всего, гуманитарных, а не технических) относительно антропосоциальных аспектов будущего. Именно вокруг такой социокультурной неопределенности в необычном контексте «вечной» безопасности концентрируются основные мысли фильма режиссера М. Мадсена (Michael Madsen) об Онкало.

Можно сказать, что в настоящее время заканчивается своеобразный исторический этап развития ядерной отрасли. А именно, «интеллектуальный период» наведения «после себя» порядка. Время преимущественно теоретических, с преобладанием естественных и технических работ, моделей. Моделей первого приближения, пред-

назначавшихся для выбора и частичной апробации самых общих контуров пути, как завершать ядерные топливные циклы гражданской энергетики. Разомкнутый/открытый и замкнутый/закрытый циклы, оба в разной мере, не обходятся без отходов. Завершение первоначально предполагало захоронение тех или иных высокоактивных отходов исключительно собственными силами каждой ядерной страны отдельно. Безопасное захоронение таких материалов оказалось достаточно сложным делом, постоянно откладывалось и постепенно стало «ахиллесовой пятой»/«гирей на ногах» мировой ядерной энергетики. В СССР этот этап был еще и скрыт от историков и широкой общественности. Времена изменились, но этот важный для общества процесс (в том числе и его прагматика) слабо документируется, имеет неустойчивый социально-политический характер, плохо снабжен нормами права, естественниками смежных отраслей и гуманитариями (для полноты картины и мировоззренческого целеполагания) не изучается. И, в итоге, по-прежнему недостаточно и недостоверно известен, полномерно не осмыслен, толково и надежно не регламентирован. А также во многом не управляем.

Ныне мы видим, что «интеллектуальный период» принес не только некоторые научно-методические и технические достижения, но и, действительно, сформировал международный вектор их внедрения. Установление баланса между разделением и объединением труда (соответственно и ответственности) в ядерной сфере становится фактом. Человечество переходит от принципа национальных усилий по захоронению/вечной изоляции всего, что сейчас отнесено к отходам ядерной отрасли, к интернационализации этой деятельности.

Важной составляющей нового этапа, где главным становится дело, должно стать научно-методическое (в том числе юридическое) сопровождение процесса, создание комплексной и без перекосов нормативной базы, чтобы это дело на международном уровне не превратилось в хаос либо в «игру в одни ворота», чтобы «принцип дополненности» в политике страны-лидера – учет рациональных и иррациональных аспектов действительности [3] – не привел бы к негативным деформациям во взаимоотношениях с другими странами. Для этого необходима согласованная всеми участниками международного процесса регламентация действий и

параметров (от методологии выбора площадки до норм на ее характеристики) на разных (от межгосударственного до предприятия) уровнях. А также – достижение консенсуса при формировании интегрированных международных стандартов на основе четкого понимания причин и следствий более ранних различных национальных подходов и целей.

Вспоминать серьезно недавно модную концепцию устойчивого мирового развития ныне не принято. Не будем забывать в контексте будущего некоторые далеко не безобидные социально-технологические сценарии трансгуманизма, которые, несомненно, отзовутся усилением монополизма стран научно-технического и финансового авангарда. Нельзя забывать и о «первом кибероружии», перспективы которого, уже отрабатываются, прежде всего, на ядерных объектах [4]. При этом проекты гражданской ядерной отрасли теряют свою жизнеобеспечивающую актуальность. «Сегодня актуальны лишь проблемы уничтожения запасов всех видов устаревшего ядерного оружия и проблемы окончательного захоронения отработавшего ядерного топлива» [5].

Следует подчеркнуть, что вектор международных усилий по захоронению ядерных

материалов пока предусматривает в основном энергетику. Однако можно предположить, что в дальнейшем не исключены такие усилия и применительно к некоторым военным проблемам. Исходная база к этому есть – хранилище (пока наземное) оружейного российского плутония около Челябинска, построенное с помощью и по технологиям США. Правда, по поводу такого совместного объекта есть серьезные опасения [6], о чём говорят процессы совместной утилизации ядерных судов ВМФ РФ и рекультивация береговых баз.

Сейчас международными усилиями избавляется от химического оружия массового поражения Сирия. В будущем, возможно, некоторые ослабленные, вне авангарда страны будут похожим, принудительно-добровольным, образом избавлены и от ядерного оружия/ядерных материалов, которые будут утилизированы международными усилиями, по международным технологиям и с применением международных подземных могильников. Первое такого рода предложение относительно ядерной программы Ирана уже поступило во время встречи лидеров России и Израиля [7]. Имеются опасения по поводу аналогичной программы Северной Кореи. Вполне воз-

можно через некоторое время реальная денуклеаризация Ближнего Востока. НАТО начинает перезахоранивать ядерные отходы советских времен на Украине [8].

Постепенный переход к всеобщей практике захоронения отходов планируется в России и Сибири. А. Глюксман еще в начале века писал о совпадении интересов некоторых политических сил России и Запада по поводу международного ядерного могильника на российской территории (тогда предпочтение отдавали Челябинску) и о финансировании процесса сближения в этом направлении [9].

Сближение в рамках темы ядерных отходов происходит на неудачном для российской атомной отрасли фоне – резкого свертывания реального строительства Россией за рубежом и внутри страны новых АЭС, выдавливания Росатома с европейского рынка свежего ядерного топлива, лихорадочных и зачастую сомнительных действий российского атомного менеджмента [10], когда с системой принятия опасных и некомпетентных решений в Росатоме начинают не соглашаться полностью лояльные к отрасли в прошлом ее ветераны-профессионалы [11]. Более того, «Россия за последние 15 лет проспала все основные мировые тренды развития энергетики... Наконец, мы

полностью проспали утрату мировой роли атомной энергетики... Это значит, что в будущем наши возможности на мировых энергетических рынках будут становиться все более периферийными» [12]. В условиях, когда экономика России перестает быть российской [13], а обрабатывающая промышленность и машиностроение страны исчезают [14], когда страна, во многом и реально теряет культуру и человечность, упиывается процессом построения «экономики пустоты» [15], трудно рассчитывать на успехи в сложных технологиях, связанных с радиационной безопасностью.

По словам академика Н. Лаверова [16] «США постоянно с нами советуются» по вопросам обращения с радиоактивными отходами и их захоронения. Это мнение выдающегося геолога, специалиста в сфере безопасности ядерных технологий, основоположника и руководителя российских исследований по геологической изоляции отработавших ядерных материалов, политического деятеля и управленца в нефтегазовом бизнесе основывается на уверенности, что даже в условиях свертывания политического и экономического сотрудничества по многим направлениям, «Белый дом не позволит конгрессу сократить ядерное сотрудни-

чество с РФ» [17].

Ядерная отрасль страны и мира в нынешних трактовках, особенно ее гражданская часть, находится на чрезвычайно важном, но с большой неопределенностью того или иного безупречного исхода, этапе (возможно, в тупике). По крайней мере, ядерная энергетика России должна без рывков, осторожно сменить технологическую платформу: уйти от конверсионных (ВВЭР, РБМК) к новым реакторам [18]. Ядерное оружие в наступившем веке – оружие бедных, что, в некотором смысле, ставит его вне законов, формируемых современной мировой элитой, которая сейчас монопольно владеет эффективными видами высокоточного неядерного оружия и социальными технологиями невоенного достижения своих целей. Впечатляющий результат применения таких социальных технологий – «постсоветское пространство». Составляющие этих технологий – «экономическое сдерживание», которое заменяет «ядерное сдерживание» и денежная эмиссия, которые как оружие эффективней ядерной бомбы [19].

Документы в связи с закрытием в США Yucca Mountain, разрешительные документы Финляндии относительно хранилища Онкало, американо-российские Соглашение №

123 (2010г.) и Соглашение по ядерным НИР (2013г.), Директива ЕС по обращению с ядерными отходами (2011г.), материалы международного проекта ARIUS (а также конференций под эгидой МАГАТЭ 2002г. и 2005г. в Москве) – это основные исходные информационно-правовые вехи на пути создания крупных международных подземных объектов изоляции ядерных материалов и радиоактивных отходов, в том числе и в России. Более подробный анализ можно найти в моих статьях в журналах «Научный вестник Норильского индустриального института» (№ 10 – 2012, № 12 – 2013 и № 13 – 2013), «Вестник аналитики» (№ 2 – 2005, № 3 – 2008, № 1 – 2009, № 2 – 2012 и № 3 - 2013), «Юридическая наука» (№ 1 – 2012 и № 3 – 2013). А также - «Геофизический журнал» (№ 2 – 2008 и № 6 – 2012), «Энергетическая политика» (вып. 4 – 2012 и вып. 4 – 2013), «Изв. Вузов. Горный журнал» № 2 – 2012, «Горный журнал Казахстана» (№ 11 – 2011 и № 9 – 2013), «Горно-геологический журнал» (Казахстан, № 3-4 - 2013) и других.

Хотя политическая воля к созданию международных ядерных хранилищ/могильников достаточно определенно начинает проявляться многими странами и поддерживается МАГАТЭ,

конкретные юридические, финансовые и экономические механизмы этого, как отмечалось, ещё предстоит создать (Росатом запускает сравнительные правовые исследования на тему площадок для могильников: <http://www.zakupki.rosatom.ru/1307220482014>). При этом важно учитывать баланс российских федеральных интересов и того региона, где объект будет создаваться.

Необходимо точно идентифицировать и укоренить социокультурные (светские и религиозные) основания и критерии таких действий на базе православия, философского наследия Ф. Достоевского (<http://www.lawinrussia.ru/blog/729>), с привлечением идей геозитики, позитивной ядерной символики (<http://www.globalistika.ru/biblio/komleva.htm>) и других элементов духовно-гуманитарных начал безопасности. В некоторых случаях плодотворно обращение к таким брендам как «Медной горы Хозяйка», «Сампо», «Сампо-Лопаренок». Есть и другие ракурсы формирования в ядерном контексте необходимого «культурно-природного каркаса региона», а также «актуализации культурного и природного наследия» (термины Института социально-гуманитарных

и политических наук САФУ им. Ломоносова) с целью социокультурного фундирования такого природно-социально-промышленного объекта, каковым должен быть ядерный могильник. Уместно напомнить, что «индекс безопасности ядерных материалов» фонда «Инициатива по предотвращению ядерной угрозы» предусматривает анализ условий хранения и обращения с ядерными материалами не только в плоскости военно-технической, но и социокультурной – от прошлого к будущему [20]. Любое искажение мировоззренческих оснований, социокультурных начал в практике и нормативных документах прямо ведёт к снижению ядерной безопасности.

Укоренение «культуры безопасности» в ядерной сфере и среди населения соседствующих с ядерными объектами является, в том числе, антропосоциальной проблемой. Применительно к оружейному ядерному комплексу эту реальность изучают, например, в США [21] и предлагают изучать в России [22].

Современная стратегия России в отношении мест размещения хранилищ ядерных отходов, предусматривающая их выбор в центре страны весьма уязвима для критики. Намного целесообразней строить объекты подземной изоляции ядерных материалов у границ государ-

ства (к примеру, у западной – Печенга и у восточной – Краснокаменск). Могильники у границ с серьезными соседями существенно повысят безопасность объектов, снизив вероятность разрушений в результате военных действий, диверсий и терактов, направляемых против России. Тогда уменьшится и число желающих дестабилизировать политическую ситуацию в стране посредством «цветных революций» или «интеллектуального терроризма изнутри» [23], повысится потенциал глобального ядерного сдерживания.

А пока приходится довольствоваться имеющимся. Площадки Челябинска и Красноярска, а отчасти, Краснокаменска и даже Печенги – продукты Минатома/Росатома. И отношение к ним менялось со временем: Челябинск – предложение 70-х годов прошлого века, Красноярск – 90-х., Краснокаменск – формируется в наше время. По разным причинам позиция атомного ведомства менялась. Сначала фаворитом был Челябинск (но там из-за неудачной геологии отходы пришлось сливать в наземную гидросеть: в результате – большое загрязнение, препятствующее новым крупным международным проектам). Сейчас – безопасный для всех (кроме России) Красноярск. Дипломатия и авторитет Н. Лаверова, интересы запад-

ных партнеров (прежде всего, США) позволяют коллективу ИГЕМ, тесно связанному с Росатомом, удачно развивать этот относительно независимый вариант.

Сегодня человечество, нуждающееся в производстве энергии, стоит перед важным выбором её источников: нефть или ядерная энергия. Если абиогенная нефть реальна (как реальна на Земле вода различного происхождения), то нужно замедлить развитие ядерной энергетики, неотъемлемым продуктом которой являются высокоактивные и долгоживущие отходы. Всё это потребует широких знаний о социальном, политическом, экономическом, экологическом, культурном аспектах проблемы, о литосфере конкретного географического региона и критериям ее пригодности применительно к одной из наиболее актуальных проблем современности.

Мало того, прежде чем принимать решения в этом направлении, необходимы совместные комплексные исследования российских, украинской (Чернобыльская зона), казахстанской (Семипалатинский полигон), китайской [24] и других (монгольских, канадских...) потенциальных площадок подземной изоляции ядерных отходов с учётом «человеческого

### Библиографический список

1. Никипелов Б. Этика и диалектика в ядерной энергетике / Бюлл. по атомной энергии / ЦНИИ Атоминформ. – 2003, №10,
2. [http://www.bbc.co.uk/russian/international/2011/07/110701\\_5th-floor\\_nuclear\\_waste\\_docu.shtml](http://www.bbc.co.uk/russian/international/2011/07/110701_5th-floor_nuclear_waste_docu.shtml),
3. <http://nuclearno.ru/text.asp?17564>,
4. <http://nuclearno.ru/text.asp?17591>,
5. <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=comments&sid=4716&tid=68829&mode=&order=&thold=>; <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=comments&sid=4716&tid=68954&mode=flat&order=&thold=>; <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=comments&sid=4716&tid=69289&mode=flat&order=&thold=>,
6. <http://worldcrisis.ru/crisis/1300398>,
7. <http://vz.ru/news/2013/11/20/660589.html>,
8. <http://news.traders-union.ru/economy/news/198851/>,
9. <http://www.inosmi.ru/untitled/20020427/140631.html>,
10. [www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4560](http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4560);
11. [www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4588](http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4588);
12. [echo.msk.ru/blog/ecodefense/1100254-echo/](http://echo.msk.ru/blog/ecodefense/1100254-echo/),
13. <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4690>,
14. <http://www.forbes.ru/mneniya-column/konkurenciya/250165-strategiya-oshibok-gosudarstvo-poka-ne-znaet-kak-razvivat-energe>,
15. <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4599>,
16. <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4639>,
17. <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=5435>,
18. <http://www.fontanka.ru/2013/06/24/138/>,
19. <http://www.atomic-energy.ru/news/2014/07/11/50161>,
20. <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4833>,
21. <http://nuclearno.ru/text.asp?17789>; [http://reosh.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=321:l-r&catid=1:jdiscms&Itemid=22](http://reosh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=321:l-r&catid=1:jdiscms&Itemid=22),
22. [http://www.arms-expo.ru/0500490540501240500540550480\\_55.html](http://www.arms-expo.ru/0500490540501240500540550480_55.html);
23. <http://itar-tass.com/mezhdunarodnaya-panorama/875805>,
24. <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4906>,
25. [https://www.facebook.com/ZelenaLiga/posts/3288161772\\_63046](https://www.facebook.com/ZelenaLiga/posts/3288161772_63046);
26. <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=5307>;
27. <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4833>,
28. комментарий Е. Катковского,
29. Бейшан, <http://www.atomic-energy.ru/news/2012/03/26/32151>.

Статьи номера подготовлены на основе докладов участников Девятой Международной научно-практической конференции «Дискурсология: методология, теория, практика» (Россия-Мексика); прошедшей в декабре 2014 года в Федеральном государственном бюджетном образовательном учреждении высшего профессионального образования «Южно-Уральский государственный университет» (национальный исследовательский университет) – Россия, Челябинск и Автономном университете штата Мехико – Мексика, Тулука.

**ХВОЩЕВ В.Е.**

редактор

## **ПОЛИТИЧЕСКИЙ ВЕКТОР:**

### **И. Кант и кантианство (анонс номера)**

Идеи Иммануила Канта, востребованные человеческой культурой задолго до рождения мыслителя, как никогда ранее актуальны в современном обществе и, вероятно, останутся незабвенными в обозримом будущем. Секрет неувядаемости этих идей состоит в том, что они охватывают широкий круг вопросов, касающихся природы, общества и человека, над которыми непрестанно трудится человеческая мысль.

Философия Канта может внести своеобразный порядок в расплывшийся в науке пёстрый дискурс. Насколько хорош этот порядок для нашего времени, насколько приемлем для общественной практики – вопрос исследовательской работы и жизненного опыта. В любом случае даже далёкая от совершенства система оказывается лучше хаотического нагромождения знаний.

Творчество Канта апеллирует к самым общим понятиям и потому может быть инструментом различного рода манипуляций, служить и добру и злу. По этой причине заслуживает особого внимания развитие кантовского учения его последователями и критиками.

В очередном номере журнала мы приглашаем авторов высказать свои мнения, суждения, взгляды на творческое наследие Иммануила Канта и оценить его актуальность.

The articles in this issue are based on the participants reports of 9th International scientific - practical conference 'Discourseology: methodology, theory, practice' (Russia-Mexico) held in December, 2014 at the Federal State-Funded Educational Institution of Higher Professional Education, South Ural State University (National Research University) – Russian Federation, Chelyabinsk and Autonomous University of Mexico's state – Mexico, Toluca

**Khvoshchev V.E.**  
Redactor

## **POLITICAL VECTOR: Immanuel Kant and Kantianism (new issue announcement)**

Ideas of Immanuel Kant were demanded by human culture long before the birth of the great thinker, remain relevant more than ever in today's society and will likely not be forgotten in the foreseeable future. The secret of their longevity is that they encompass a broad range of issues concerning the nature, society and man which continually remain a focus for human thought.

Kant's philosophy can bring certain order and system to the colorful discourse that proliferated in today's science. How useful will this order be for our times and will it be acceptable to the current social practice remains a question of research work and life experience. In any case, even imperfect system is superior to a chaotic mound of knowledge.

Works of Kant address the most fundamental concepts and therefore can be an instrument of various manipulations, serve both good and evil. For this reason, further development of Kant's teachings deserves special attention of his disciples and critics.

In the next issue we invite our contributors to share their views, opinions and ideas on the creative legacy of I. Kant and to assess its relevance.

**Jvoschev V.E.**

redactor

## **VECTOR POLÍTICO:**

### **I. KANT Y KANTISMO (anuncio del número)**

Las ideas de Immanuel Kant, demandadas por la cultura humana desde antes de su nacimiento, se hacen presentes como nunca en la sociedad contemporánea y, probablemente, serán vigentes en un futuro lejano. El secreto de la gloria imperecedera de estas ideas consiste en que abarcan un círculo temático de gran amplitud que abarca a la naturaleza, la sociedad y el hombre, sobre el cual incesantemente reflexiona el pensamiento humano.

La filosofía kantiana es capaz de introducir un orden peculiar en el discurso abigarrado prevaleciente en la ciencia contemporánea. Hasta qué grado este orden es útil para nuestro tiempo y nuestra práctica social es una cuestión que esclarece el trabajo del investigador y la experiencia de la vida. En cualquier caso el sistema filosófico aunque dista de ser perfecto es mejor que el conocimiento caótico.

La obra de Kant apela a los conceptos más generales y por eso puede servir como instrumento de diferentes manipulaciones, servir al bien o al mal. Por esta razón el desarrollo de la filosofía kantiana merece una atención especial por sus seguidores y críticos.

En el siguiente número, invitamos a los autores a expresar sus opiniones, juicios y puntos de vista hacia la herencia creativa de Immanuel Kant y evaluar su vigencia.

**ТРЕБОВАНИЯ К ПУБЛИКАЦИЯМ**

**Требования к сопроводительным документам:**

- экспертное заключение для открытой печати
- рекомендация к публикации

**Требования к срокам подачи статей:**

- до 20 марта в первый номер года
- до 20 октября во второй номер года

**Требования к содержанию статей:**

- социально-политическая и гуманитарная направленность
- комплексный и междисциплинарный характер

**Требования к форме статей:**

Редактор Ms Word, формат А4, шрифт Times New Roman, интервал 1 пт, красная строка 1 см, поля 2х2х2х2 см,

**Требования к структуре статей:**

УДК, название, список авторов, аннотация (150–200 слов), ключевые слова, текст статьи (примерно 10 страниц), библиографический список (5–15 названий)

**Требования к языку статей:**

- статья может быть представлена на любом языке
- название, список авторов, аннотация (150–200 слов), ключевые слова повторяются на русском, английском языках и языке оригинала статьи

**При оформлении статей рекомендуется пользоваться требованиями БД SCOPUS**

**REQUIREMENTS CONCERNING THE PUBLICATION**

**Requirements concerning the enclosed information:**

- experts' decision on public print
- recommendation for publication

**Requirements concerning the deadline for submitting the articles:**

- March 20 - for the first issue of the year
- October 20 - for the second issue of the year

**Requirements concerning the content of the articles:**

- social and political focus
- complex and interdisciplinary character

**Requirements concerning the articles' form:**

Microsoft Word, A4, font of Times New Roman, interval of 1 pt., paragraph break of 1 cm, margins of 2x2x2x2 cm

**Requirements concerning the articles' structure:**

Universal Decimal Classification, title, authors, annotation (of 150 to 200 words), key words, the article's text (comprising of approximately 10 pages), bibliography (of 5 to 15 items)

**Requirements concerning the articles' language:**

- the article can be presented in any language
- the title, the authors, the annotation (of 150 to 200 words), key words are repeated in Russian, English as well as in the language of an original article

**While writing the articles the recommendations of bibliographic database SCOPUS are advised to follow**

## PV-PRO COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

### LES EXIGENCES RELATIVES A LA PUBLICATION

#### **Les exigences envers l'information d'accompagnement**

- avis d'expert pour la presse
- recommandation à la publication

#### **Les exigences concernant les délais de la présentation des articles**

- jusqu'au 20 mars pour le premier numéro de l'année
- jusqu'au 20 octobre pour le deuxième numéro de l'année

#### **Les exigences au contenu des articles**

- les sujets socio- politiques et humanitaires
- le caractère global (comp-lexe) et interdisciplinaire

#### **Les exigences concernant la forme des articles**

Ms Word, format A4, police de caractères Times New Roman, intervalle 1, alinéa 1 cm, marges 2x2x2x2 cm

#### **Les exigences concernant la structure des articles**

CDU (classification décimale univer-selle), le titre, la liste des auteurs, l'annotation (150-200 mots), les mots-clés, le texte de l'article (appr. 10 pages), le répertoire bibliographique (5- plus titres)

#### **Les exigences concernant la langue des articles**

- l'article peut être présenté dans n'importe quelle langue
- le titre, la liste des auteurs, l'annotation (150-200 mots), les mots-clés doivent être faits en russe, en anglais et dans la langue originale de l'article

**Il est recommandé de lire les exigences de la base de données SCOPUS en faisant la présentation des articles**

### REQUISITOS PARA PUBLICACIÓN

#### **Requisitos para información de aceptación:**

- dictámenes para edición abierta
- recomendación para publicación

#### **Calendario para fechas de entrega de artículos:**

- para el primer número del año hasta 20 de marzo
- para el segundo número del año hasta 20 de octubre

#### **Requisitos para el contenido de artículos:**

- orientación socio-política y humanitaria
- carácter complejo y interdisciplinario

#### **Requisitos para la forma del artículo:**

redactor Ms Word, formato: A4, letras: Times New Roman, intervalo 1 (пт), sangría 1 sm., márgenes: 2x2x2x2 sm.

#### **Requisitos para estructura del artículo:**

título, la lista de autores, anotación (150-200 palabras), palabras-clave. Texto del artículo (aproximadamente 10 páginas), lista bibliográfica (5-15 títulos)

#### **Requisitos para idioma de artículos:**

- El artículo puede ser presentado en cualquier idioma
- título, lista de autores, anotación (150-200 palabras), palabras-clave se repiten en idioma ruso, inglés y también en idioma original del artículo

**Para el formato de los artículos se recomienda aprovechar los requisitos de DB SCOPUS**