

НАДЕЖДА ЯКОВЛЕВНА ГРИГОРЬЕВА



Род. 02.07.1973 г., г. Ленинград.

Гражданство – российское.

Страна проживания – Германия.

Кандидат филологических наук. Кандидатская диссертация защищена в РГГУ (Москва) в 2004 г.

Защита докторской диссертации – 25 марта 2009 г. в Российском государственном гуманитарном университете (Москва; философский факультет, кафедра истории зарубежной философии, специальность «История философии» (09.00.03)). В настоящий момент сотрудник DFG-проекта «Литература и философия в русской культуре» в университете Тюбинген (Германия) совместно с Российским государственным педагогическим университетом им. А.И. Герцена).

С 2006 г. преподавательская деятельность в университетах Тюбингена и Констанца (Германия).

Сотрудничество с РГПУ им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург) и РГГУ (Москва).

Область научных интересов: философская антропология, культурология, медиальные исследования, литературоведение.

Основные публикации:

1. *Григорьева Н.Я.* Anima laborans. Писатель и труд в России 1920–1930 гг. – СПб.: Алетейя, 2005.

2. *Григорьева Н.Я.* Эволюция антропологических идей в европейской культуре второй половины 1920-х – 1940-е годы (Россия, Германия, Франция). – СПб.: Книжный Дом, 2008.

E-mail: ngrigorieva@mail.ru

РАДИКАЛИЗАЦИЯ ОБРАЗА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ (Г. АНДЕРС, А. ГЕЛЕН, С. ВЕЙЛЬ)

В работе «К критике гегелевской философии права» Карл Маркс обращается к понятию «человек», чтобы продемонстрировать «снятие» философии: «Теория способна овладеть массами, когда она доказывает ad hominem, а доказывает она ad hominem, когда становится радикальной. Быть радикальным – значит понять вещь в её корне. Но корнем является для человека сам человек» [13, с. 422]¹. Доводя мысль Маркса до предела, следовало бы признать, что любая антропологическая теория радикальна, ибо смотрит в «корень», демонстрируя устройство мира через человека. Особенность антропологии середины 20-х – конца 50-х годов XX в. состоит в том, что она не только сама радикальна, но и свой предмет понимает как радикальный, определяя человека через его Другое², в каком-то тот берет свое начало.

В рассматриваемый период человек сосуществует со своей противоположностью. Хельмут Плеснер (1892–1985) утверждал, что человек всегда разыгрывает из себя Другого, пребывая в двойственной эксцентрической позиции, в «утопическом

¹ Ср. в оригинале: «Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst» [48, с. 385].

² См. об этом подробнее: [22, с. 329].

местоположении» (utopische Standort). Карл Шмитт (1888–1985) поставил в центр своей политико-антропологической теории понятие чрезвычайного положения (Ausnahmезustand), в котором нарушаются правила повседневной жизни и открывается своего рода «второй мир», функционирующий против всяких законов, подчиненный логике чуда. Сергей Эйзенштейн (1898–1948) описал художественное творчество как практику экстатического «выхода-из-себя», во время которого творец утрачивает свое обыденное сознание и регрессирует на стадию дорационального мышления. Таким образом, радикализованный образ человека оказывается (со)противопоставлен повседневности, будучи укоренен в «экстремальной» ситуации, мыслимой как квази-трансцендентная.

В 1930-е годы аргумент ad hominem постепенно становится аргументом ad personam: «экзистенциальная ангажированность» [16, с. 26] мыслителей того времени приводит к тому, что ученый оказывается частью объекта своего исследования; на первом плане философии проступает Я философа. Радикальная антропология, рассматривающая человека в экстремальной ситуации, становится экспериментальной. Представители парадигмы середины 1920-х – конца 1950-х годов, занимавшиеся проблемой человека, экспериментировали зачастую на самих себе. Однако это не были эксперименты по созданию новой биологической особи по примеру 1910–1920-х годов, как у А.А.Богданова. В 1930-е годы на главную позицию выходит «внутренний опыт», получаемый субъектом в процессе повседневной жизни. Производимые в эту эпоху философские и антропологические тексты нередко эгоисторичны, существуют лишь в контексте биографических реалий своих авторов. Мыслитель такого рода балансировал на границе философского дискурса и собственной экспериментальной жизни, которая была призвана воплотить собой систему абстракций. По этой причине биографии «людей тридцатых» представляют не меньший интерес для истории идей, нежели теории этой эпохи. История жизни во многих случаях служит неизменным дополнением к теории или системе мышления. Радикальные мыслители использовали не только чисто научные методы, но и такие «инструменты», как погружение в самосозерцание, экстаз и риск. Подобные биографические опыты могли быть столь же опасными, как и научные эксперименты. В качестве примера можно привести военные дневники Эрнста Юнгера (1895–1998), мистико-психоделические опыты Бориса Поплавского (1903–1935), Александра Введенского (1904–1941) и Рене Домая (1908–1944). Жорж Батай (1897–1962) создал такую систему философствования, центром которой оказалась его собственная личность. Как писал Батай, «зияющая пустота» и «открытая рана» его жизни являются лучшим опровержением замкнутой философской системы Гегеля.

Радикальный подход к человеку либо «вырывал» последнего из повседневности, подчиняя условиям рискованного эксперимента, либо превращал саму повседневность в череду экстремальных ситуаций. Подобное положение дел нередко осознавалось антропологами как «бездомность» и «неукорененность» их объекта, не имеющего жесткой привязки к какому-либо месту в земном пространстве.

Уже в «Теории романа» (1916) Дьердь Лукач (1885–1971) указал, что «форма романа представляет собой... выражение трансцендентальной бездомности» (transzendente Obdachlosigkeit) [47, с. 35], которая может проявляться в безумии или в преступлении [47, с. 59]. Роман, по Лукачу, описывает разрушение тотальности, показывая человека, меняющегося по ходу истории. То, что было выводом из художественной фикции, стало позднее утверждением, отсылающим к жизненной реальности. Возможно, именно концепцию Лукача имел в виду Плесснер, когда подчеркивал, что человеку в его изменчивости свойственна «конститутивная неукорененность». Ту же метафору бездомности/неукорененности использовал Гюнтер Андерс (1902–1992), писавший,

что человек, по определению, не стабилен и «вырван» из пространства-времени, как растение, отрезанное от своих корней. В книге «Служащие» (Die Angestellten) Зигфрид Кракауэр представил немецких служащих как «духовно бездомных» (geistig obdachlos [43, с. 117]), живущих без ценностей и без цели. Эту тему резюмировал Мартин Бубер в «Проблеме человека», указав на чередование двух эпох в истории человечества – эпохи «домашности» (Behaustheit) и «бездомности» (Hauslosigkeit). Именно эпоха бездомности, как считает Бубер, способствует философской постановке вопроса о человеке: «антропологический вопрос, подразумевающий человека в его специфической проблематике, прозвучал в ту пору, когда был расторгнут изначальный договор Вселенной и человека, и человек почувствовал, что он в этом мире пришелец и одиночка. Конец этого образа мира и, следовательно, его надежности повлек за собой и новые вопросы беззащитного, бездомного и потому проблематичного для самого себя человека» [4, с. 170].

С середины 20-х по конец 50-х годов XX в. проблема «конститутивной неукорененности» человека не просто актуализуется, но делается парадоксальной. С одной стороны, тоталитарная культура делает попытку «привязать» человека к его «корням» (осуществляя лозунг «кровь и почва»), а с другой стороны, человек отрывается от «корней», исключается из нормальной ситуации и ставится в экстремальные условия³. Таким образом, человек этой эпохи мог потерять себя, как растворившись в тесном коллективе тоталитарной «общины», основанной на кровной и/или территориальной близости, так и отказавшись от общества и от себя самого в стремлении выйти за границу повседневности. Радикальный образ человека в названное время характеризуется диалектическим колебанием между сближением людей в коллективном – расовом, национальном, империльном – единстве и крайней степенью отчуждения, вплоть до трансгрессии за пределы человеческого⁴.

Чаще всего обе тенденции парадоксально сочетались в границах одной культуры (в фашизме и в сталинизме) или в рамках отдельного философского идиолекта (антропология «отверженной части» и, в то же время, имманентной интимности у Батая). Однако были и случаи разведения этих двух устремлений. Противостояние двух радикализмов хорошо заметно на примере философской антропологии Плесснера. Плесснер одним из первых начал критиковать радикализм «общины» как опасную тенденцию в развитии человечества, между тем его собственная концепция человека закладывает основы радикальной антропологии отчуждения. В своей книге «Границы общины» (1924) Плесснер «обличает» то, что он называет «радикализмом», как антропологическое и социальное явление, знаменующее возврат общества к «корням существования» и содержащее угрозу мировому порядку: «Под радикализмом мы понимаем убеждение, что действительно великое и доброе возникает лишь в результате некоего возвращения к корням существования; веру в целебную силу экстремальностей, методы противостояния всем традиционным ценностям и компромиссам. Отсюда социальный радикализм есть оппозиция существующему... Его тезис – безудержность, его перспектива – бесконечность, его пафос – энтузиазм, его темперамент – жар. Он представляет собой врожденное мировоззрение нетерпеливых, в социологическом плане: низших классов, биологически: молодости» [50, с. 14]⁵.

³ Аспекты «экстремальной повседневности» первой половины XX в. проанализированы в статье Шаммы Шахадат «Экстремальная повседневность. Русские военные дневники XX в.» [53, с. 181–212].

⁴ Как пишет во «Внутреннем опыте» Батай, «быть всего лишь человеком, не иметь никакой иной возможности – ... вот что нестерпимее всего» [2, с. 70].

⁵ Здесь и далее, если не указано дополнительно, перевод мой. – Н.Г.

Радикализм и негативная антропология

Радикализм, по Плеснеру, стремится к бесконечному и на этом пути отрицает данную действительность [50, с. 17]. Религиозность, утверждает Плеснер, – важнейшее орудие радикализма, ибо отрицание человека заимствовано из Библии [50, с. 19]. Отрицая «радикальное» отрицание, Плеснер, как будет видно позже, пытается противопоставить ему такой вид негативности, который можно было бы «использовать» позитивно.

Существует несколько видов негации, среди которых особенно важно различать – в соответствии с философской традицией – контрадикторное отрицание (*nihil negativum*) и контрарное отрицание (*nihil privativum*)⁶. Как бы ни интерпретировать гегелевское «снятие» (*Aufhebung*), оно, по-видимому, не совпадает по своей диалектической сущности ни с контрадикторной, ни с контрарной негацией, поскольку выступает как отрицание противоположения вообще, самой дизъюнктивности. Следует думать, что возможно выделение и других классов негативности, например, отрицаний, либо направленных на объект (фальсифицирующая негация), либо идущих от субъекта (игнорантивная негация, типа: «меня это не интересует», «я не в силах это помыслить» и т.п.). Сколько-нибудь полное исчисление отрицательных операций, которыми мы владеем, пока не создано. Но даже и то неполное знание о них, которым приходится довольствоваться, требует признать, что негативная антропология использовала разные виды отрицания в своем подходе к человеку. Если «*Sein-zum-Tode*» означает у Хайдеггера, что *nihil negativum* господствует применительно к любому субъекту, то Арнольд Гелен предпочитает *nihil privativum*, когда заявляет, что человеку свойствен отказ от удовлетворения ближайших потребностей ради достижения отдаленных целей (человек отрицается в этом случае как биологическая особь, но утверждается как историческое существо). Сходным образом: если Батай в учении о жертвоприношениях и потлаче подчеркивает способность человека уничтожать свои объекты, то ленинградские философы-«чинари» (Яков Друскин, Леонид Липавский и др.) развивают свои идеи в русле «ученого незнания» Николая Кузанского, т.е. обращаются, прежде всего, к игнорантивной негации. Несмотря на всю важность такого рода дифференциаций, позволяющих выявить идеоварианты внутри негативной антропологии середины 1920-х – конца 1950-х годов, мне кажется правомерным в порядке первого приближения к ней сосредоточиться не столько на тех или иных логических возможностях негативного мышления о человеке, сколько на присущей ему в целом нацеленности на поиск в человеке его Другого. Как бы ни были разнообразны отрицания, все вместе они подразумевают, что в их предмете как-то присутствует Другое, чем то, что есть или может быть.

Амбивалентность негативного становится предметом пристального внимания в философской антропологии 30–50-х годов XX в. Ничто становится ресурсом человеческой трансценденции в работе Жана-Поля Сартра «Бытие и ничто». Симона Вейль характеризует несчастье как необходимое условие проникновения любви Бога в человеческий мир. «Позитивизация» негативности заметна и у других философов того времени. В эссе «Бунтующий человек» (1950) Альбер Камю определяет человека следующим образом: «Человек – единственное существо, которое отказывается быть тем, что оно есть. Проблема в том, чтобы знать, не может ли такой отказ привести

⁶ Приложимость этого различения к социокультурной истории подробно обсуждалась в последнее время в: [12, с. 199–203]. Как подчеркивает Магун, анализ этих типов отрицания присутствует у Канта, различавшего в «Опыте введения в философию понятия отрицательных величин» между *nihil negativum* и *nihil privativum* [42, с. 783]. Между тем Кант, в свою очередь, опирался в этом вопросе на «Метафизику» Александра Готлиба Баумгартена (см. особенно § 7, 9, 54, 819).

лишь к уничтожению других и самого себя, должен ли всякий бунт завершаться оправданием всеобщего убийства или, напротив, не претендуя на невозможную безвинность, он поможет выявить суть рассудочной виновности» [9, с. 126].

«Бунтующий» человек не склонен к абсолютному отрицанию или утверждению. Камю характеризует такого человека следующим образом: «Что же представляет собой бунтующий человек? Это человек, говорящий “нет”. Но, отрицая, он не отрекается: это человек, уже первым своим действием говорящий “да”» [9, с. 125]. Подобную операцию можно было бы назвать «утверждающим отрицанием». Именно оно определяет у Камю логику бунта и, более того, сущность человека: «Анализ бунта приводит по меньшей мере к догадке, что человеческая природа действительно существует, подтверждая представления древних греков и отрицая постулаты современной философии. К чему восставать, если в тебе самом нет ничего устойчиво постоянного, достойного, чтобы его сберечь?» [9, с. 129]. И далее: «По своей видимости негативный, поскольку ничего не создает, бунт в действительности глубоко позитивен, потому что он открывает в человеке то, за что всегда стоит бороться» [9, с. 131].

«Утверждающее отрицание» у Камю интересно было бы сопоставить с «не-позитивным утверждением», о котором рассуждает Фуко в связи с анализом текстов Батая. В своей статье «Предисловие к трансгрессии» (1963) Фуко пишет, что трансгрессивному человеку свойственно «не-позитивное утверждение» – утверждение, которое ничего не утверждает [34, с. 327]. Думается, что Фуко в анализе «не-позитивного утверждения» не столько описывает философию трансгрессии Батая, сколько вписывается в постмодернистскую парадигму с ее понятием различающей отсрочки (*différance*), выдвинутым у Деррида. Негативной антропологии 1930–1950-х годов свойственно нечто иное: «утверждающее отрицание» – позитивизация Ничто.

Негативная антропология была эпохальным явлением – трудно назвать ее инициатора. Часто, однако, считается, что впервые «негативная антропология» получила развитие у Г. Андерса в докладах 1929–1930 гг.⁷ под общим названием «Отчужденность человека от мира» (*Weltfremdheit des Menschen*). Позднее эти тексты были переведены на французский и опубликованы (под настоящей фамилией философа «Штерн») в журнале «Философские исследования» (*Recherches philosophiques*) в двух статьях «Интерпретация a posteriori» (1934) и «Патология свободы» (1936).

В 1926 г. Андерс работал ассистентом у Макса Шелера, поэтому вполне понятно, что в основу его размышлений легли книга по философской антропологии его учителя «Положение человека в космосе» (1928), а также вышедшая в том же году работа Плесснера «Ступени органического и человек». Антропология Андерса исходит из понимания человека как существа, изначально не пригодного для земной реальности, в которой он чувствует себя чужим. Эта чуждость служит предпосылкой человеческой свободы. Человек, согласно Андерсу, представляет собой не столько целостное существо (индивидуум), сколько отделенное, отпавшее от мира создание – «дивидуум»⁸. Быть человеком – означает: быть чужим, выпасть из тотальности бытия.

Создается впечатление, что Андерс послужил своего рода медиумом – передатчиком идей немецкой философской антропологии во французскую философскую среду. Как признавался позже Сартр, Андерс повлиял на его понимание свободы⁹. Во всяком случае, статья Андерса «Патология свободы» была напечатана в том же

⁷ См.: [46, с. 42].

⁸ См.: [57, с. 70].

⁹ См. об этом: [46, с. 31].

(шестом) номере «Философских исследований», что и текст Сартра «Трансценденция Эго».

Многое из того, что излагает Андерс, можно найти у Плеснера. Прежде всего, это касается позитивизации негативности, которая, согласно и Плеснеру, и Андерсу, отличает человека от животного. Человеческая жизнь зиждется на ничто: «Вне пространства и времени, утвержденная в ничто, творит для себя почву эксцентрическая жизненная форма», – пишет Плеснер [20, с. 273]. Андерс продолжает эту мысль и характеризует человека как существо, умеющее «позитивно понимать отсутствие, придавать положительное значение Ничто» [57, с. 77].

Кроме того, Андерс ставит в центр своего учения понятие «искусственности» – основополагающую категорию антропологии Плеснера. В «Патологии свободы» Андерс подчеркивает: «искусственность – это натура человека, а его сущность – нестабильность» [58, с. 22]. Следует обратить внимание, что и второй компонент определения человека у Андерса – «нестабильность» – также отсылает к Плеснеру, считавшему, что человек постоянно и безуспешно ищет баланса в своем двойственном «эксцентрическом» самоположении и потому «вечно становится для себя иным» [20, с. 292]. Эта вечная инаковость, согласно Плеснеру, создает историю: «Люди во всякие времена достигают того, чего хотят. В то же время, как только они этого достигают, незримый человек в них уже переступает через них. Его конститутивная неукорененность удостоверяется реальностью мировой истории. Но человек открывает эту неукорененность и в самом себе. Она дает ему сознание собственного ничтожества (Nichtigkeit) и в дополнение к этому – ничтожества мира» [20, с. 293].

Конечно, Андерс существенно трансформирует категории Плеснера, внося в них новое содержание: так, фундаментальными антропологическими категориями в «Патологии свободы» становятся «абстракция» и «случайность». Что касается самой идеи построить антропологию, исходя из негативного понимания человека, то Андерс, возможно, откликается на концепцию своего учителя Шелера, который впервые ввел термин «негативная теория человека» в книге «Положение человека в космосе», словно предвосхитив «радикализацию» антропологии в последующие десятилетия. С точки зрения Шелера, в истории философии следует различать два вида антропологических учений: во-первых, «классическую» теорию человека, являющуюся составной частью некоей общей системы, описывающей восхождение мира (космоса) к высшим формам бытия, и, во-вторых, противостоящую классической «негативную» теорию человека, основанную на предпосылке, что культурные виды деятельности человека возникают как некое отрицание. Шелер протестует против «отрицательных теорий», утверждая, что «негативность» может определять лишь область выражения, но никак не бытие¹⁰. В качестве примера «негативных теорий человека» Шелер приводит учение Шопенгауэра о «самоотрицании воли к жизни», книгу Альсберга «Загадка человечества», а также поздние сочинения Фрейда. По мнению Шелера, во всех этих концепциях остается без ответа вопрос: «Как было возможно, что это уже почти приговоренное к смерти существо, это *больное, оставшее, страдающее животное* с установкой на боязливое закутывание, защиту своих плохо приспособленных, чрезмерно ранимых органов нашло спасение в “принципе человечности”, а тем самым – в цивилизации и культуре?» [25, с. 70].

В своих построениях Андерс актуализует как раз те учения о человеке, которые были признаны Шелером «отрицательными»: а именно, философию Шопенгауэра и

¹⁰ «По моему убеждению, этой отрицательной деятельностью, этим “нет” действительности обуславливается *отнюдь не бытие духа*, а только как бы его *снабжение энергией* и тем самым его способность к манифестации» [25, с. 67].

теорию «несовершенства» человека, разработанную Альсбергом. В книге «Загадка человечества» (*Das Menschheitsrätsel*, 1922) Альсберг предуготовил концепцию Гелена, впервые указав на компенсаторную функцию техники в человеческом развитии. С точки зрения Альсберга, орудие труда выступает в человеческой эволюции как «компенсация» неполноценности¹¹. Вслед за Альсбергом, Андерс пишет о том, что человек, в отличие от животного, утратил свою «приспособленность» к внешнему миру¹². На основе этого недостатка Андерс развивает свою «интерпретацию a posteriori»: в отличие от животного, которому мир дан a priori, человек «вырван» из природы, лишен инстинктов и потому постигает действительность с некоторым опозданием – a posteriori – через опыт. «Вырванность» из природы делает человека свободным. О свободе утратившего связь с природой человека пишет и Альсберг: с его точки зрения, «выключая» определенные части тела, человек компенсирует их посредством техники, языка и рассудка [27, с. 186]; освобождение тела (*Körperbefreiung*) посредством искусственных орудий труда (техники) имеет следствием «свободу духа».

Полемизируя с Шелером, Андерс не просто берет на вооружение «отрицательную антропологию», но еще и ставит в центр своего учения «образ нигилиста» [58, с. 23], противостоящего «историческому человеку». Суть нигилиста состоит в том, что он, лишенный собственной идентичности, страдает «патологией свободы», жаждет власти и славы и, таким образом, желает стать omnipresentным во времени и в пространстве. В отличие от портрета нигилиста, образ исторического человека зиждется на парадоксе повторения, обеспечивающем жизнь как тотальность. Исторический человек основывает свою идентичность на прошлом: на мифе о начале и на идеологии рода. В контексте эпохи это положение звучало как обвинение, гораздо более сильное, нежели упрек в нигилизме. В итоге, «Патология свободы» заканчивается признанием в невозможности построения позитивной антропологии. Специфика человека состоит в его неспецифичности, а идентификация человека возможна лишь через его действия, что, по мнению Андерса, ложно, поскольку «действие не есть бытие» [58, с. 52].

«Негативная антропология» Андерса повлияла как на экзистенциалистов, так и на философов Франкфуртской школы. Теодор Адорно анализирует деидентификацию современного человека, начиная с «*Minima moralia*», куда включены записи середины 1940-х годов, и заканчивая «Негативной диалектикой» 1960-х годов. Как считает Шт. Бройер, именно негативная (или, иначе говоря, диалектическая) антропология послужила фундаментом построения негативной диалектики¹³. В работе «Негативная диалектика» Адорно отрицает возможность антропологии, объявляя саму постановку вопроса о «человеке» демагогическим приемом: «Экзистенция, или (на демагогическом жаргоне) человек представляется как универсальная, общая всем людям сущность» [1, с. 116]. Причиной того, что термин «человек» стал словечком «демагогического жаргона», Адорно видит в предыстории человековедения, в течение которой были определены не столько качества человека, сколько его деформации: «Не поддается полаганию и определению, что такое человек. [...] Человек тащит с собой увечья и деформации, которые отрицают его на протяжении вот уже тысячелетий [...]. Если бы из современных качеств человека была выведена человеческая

¹¹ «Факт освобождения тела можно выразить следующим образом: посредством техники мы достигаем искусственной компенсации телесной неполноценности» [27, с. 58].

¹² Ср.: у Альсберга: «Человек утратил животный принцип телесной приспособленности» [27, с. 106] и у Андерса: «Он оказался приспособлен к миру, которого не существует» [57, с. 74].

¹³ См. об этом подробно: [28, с. 15–32].

сущность, это саботировало бы саму возможность ее существования. Ни к чему большему так называемая историческая антропология не пригодна. [...] Чем конкретнее рассуждает антропология, тем больше обманывает [...] Тезис преуспевающей антропологии «человек открыт» (в нем редко отсутствует язвительный кивок на животное) – сам по себе пуст; антропология изображает собственную неопределенность, лживость как точность и позитивность» [1, с. 116–117]. Так возникает парадокс: в наши дни, согласно Адорно, возможна лишь диалектическая антропология, но как только она становится диалектической, она теряет свой объект – человека¹⁴.

Сходным образом рассуждает Герберт Маркузе, считающий в «Одномерном человеке» (1964), что в современности человек может осуществиться лишь как «большой отказ» («Great Refusal»), который способен проявиться, по преимуществу, в области искусства: «В ритуальном или ином виде искусство содержало в себе рациональность отрицания, которое в наиболее развитой форме становится Великим Отказом – протестом против существующего. Формы искусства, представляющие людей и вещи, их пение, звучание и речь, суть формы опровержения, разрушения и преобразования их фактического существования»¹⁵.

Маркузе описывает уже следующий этап в развитии антропологии – формирование страха перед радикальностью, проявляющееся в «обуздании способности к трансцендированию», достигнутом «одномерным обществом». На этом этапе негативное мышление (и логика протеста) терпят крах, ибо «достижения развитой индустриальной цивилизации кладут конец конфликту подрывных элементов Разума, конфликту сил негативного мышления со стабилизирующими тенденциями сил мышления позитивного и ведут к торжеству одномерной действительности над всеми противоречиями» [14]. Ссылаясь на Адорно, Маркузе призывает воскресить диалектический, «двухмерный» взгляд на вещи: «объекты мышления обладают той “внутренней негативностью”, которая является специфическим качеством их понятия. Диалектическая дефиниция определяет вещи как движущиеся от того, чем они не являются, к тому, что они суть» [14].

Другой тип радикального учения о человеке предлагается в работах Гелена. К философской антропологии этот автор обратился уже в середине 1930-х годов¹⁶: в статье «Идеализм и учение о человеческом действии» (*Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln*, 1935) исследователь определяет антропологию как первофилософию¹⁷ («prima philosophia» [36, с. 313]. Позднее, формулируя исходные

¹⁴ См. подробнее: [28, с. 31].

¹⁵ Возможно, Маркузе имеет здесь в виду конкретный факт: манифест 1948 г. «Le refus global» группы канадских художников, возглавляемых Полем-Эмилем Бордуа (Paul-Emile Borduas). Впрочем, радикальные идеи 1950–60-х годов коренятся, по преимуществу, в 1930-х: еще раньше термин «большой отказ» проскальзывает у французских теоретиков «Нового порядка» А. Дандье и Дени де Ружмона в статье 1936 г., посвященной рассмотрению человеческого действия как «точки ухода» [29, с. 55–64].

¹⁶ Немецкий исследователь В. Рюгемер считает, что именно «антропологическому повороту» национал-социалистической политики Гелен обязан тем, что человек стал программным пунктом его философии [51, с. 59]. Однако с точкой зрения Рюгемера нельзя согласиться: работы Гелена лишь соприкасаются с национал-социалистической идеологией, а не вырастают из нее, как, допустим, «народно-политическая антропология» Эрнста Крика или «культур-антропология» Эриха Ротакера. Тем не менее, нельзя выкидывать полностью философию Гелена из контекста национал-социализма: в переизданиях «Человека» отсылки к режиму были «вычищены» автором (см. сравнительный текстуральный анализ трех изданий «Человека» 1940-го, 44-го и 50-го годов в [39]). Так, главы «Erblichkeit der Wesensart» (Наследственность склада характера) и «Oberste Führungssysteme» (Высшие системы управления) оказались полностью переписаны под новым заголовком «Exposition einiger Probleme des Geistes» (Представление некоторых проблем духа). В новой редакции оказались заменены многие термины: например, «система управления» (Führungssystem) и понятие из теории Альфреда Розенберга «Zuchtbild».

¹⁷ Анализ соотношения философии и антропологии на разных этапах творчества Гелена см.: [59, с. 22–23].

положения философской антропологии в своей книге «Человек» (Der Mensch, 1940), Гелен подразумевал, что это учение должно синтезировать выводы философии, психологии, социологии, истории и биологии. Подобный подход к человеку может быть только «уже разработанным философским подходом, который должен исходить из уже достигнутого общего представления о человеке» [37, с. 332]. Таким образом, принципиальная методологическая установка философской антропологии, согласно Гелену, – это трансдисциплинарный подход к человеку¹⁸, основанный на последних достижениях гуманитарных и естественных наук, – «научно достижимое самопознание человека» [37, с. 332].

Несмотря на пристальное внимание к биологии, в своем труде Гелен дистанцируется от тех учений, которые исследуют сущность человека в сравнении с животными и растениями и ориентируются на модель так называемых «ступеней» развития живого мира (Шелер, Плеснер), по аналогии с «лестницей существ», о которой писал еще Аристотель. Всем этим подходам Гелен пытается противопоставить свою собственную концепцию, основанную на выработке понятий, специфичных именно для человека, а не для растения или животного. На этом пути Гелен определяет человека как «действующее существо» (handelndes Wesen) [37, с. 23], которое является задачей (Aufgabe) для самого себя [37, с. 32].

Если в обсуждавшейся выше книге Альсберга «Загадка человечества» человеку свойственны попытки компенсировать свою «неполноценность» (Minderwertigkeit), то Гелен характеризует морфологические признаки человека через понятие «нехватки» (Mangel) [37, с.33]. В ходе своих рассуждений Гелен опирается на определение человека как недостаточного существа (Mängelwesen) [37, с. 122]. Именно нехватка движет человеком и побуждает его к действию. Комплекс понятий, который Гелен использует для характеристики человека, основан на дефиците: «хроническая нужда» (chronische Bedürftigkeit) [37, с. 58], отсутствие «специализированных» органов (Organmangel) [37, с. 86], «примитивизм» органов (Organprimitivismus), «зародышевый» (fötal) характер форм [37, с. 102], замедленное физическое развитие [37, с. 103–104], торможение (Hemmung), преимущество желаний над возможностями [37, с. 147], редукция инстинктов [37, с. 164] и т.д. и т.п. Даже в том случае, когда Гелен говорит об «избытке», речь идет об «избытке побуждений» к действию (Antriebsüberschuß), – то есть о некоем дефиците, дающем импульс к достижению отсутствующих объектов или состояний.

Иногда Гелен использует так называемые «позитивные определения», но они характеризуют негативные свойства объекта. Так, философ дает «позитивное определение «рискованности» человека, его конституциональной ненадежности и тем самым «поставленности на-себя-самого»» [6, с. 176]. Причем вместо того, чтобы обосновать парадоксальную «позитивность» «ненадежности», в следующем предложении Гелен еще усугубляет «недостаточность» описываемого им объекта: «Это существо должно отвоевать условия своего существования у мира [...] и при этом оно все время встречается с собой и постигает себя как задачу и проблему» [6, с. 176].

Человек у Гелена так же мало «приспособлен» для жизни, как в учениях Альсберга или Андерса. Специфика сенсомоторных процессов у человека состоит в том, что у него нет «врожденных», фиксированных двигательных реакций на определенные ситуации. Тот факт, что человечество все же продолжает существовать несмотря ни на что, обусловлен действием принципа «разгрузки» (das Entlastungsprinzip), свойственного этому виду существ [37, с. 36]. Благодаря «разгрузке» недостаточность

¹⁸ О самоопределении философской антропологии вообще и у Гелена в частности см. подробнее: [24, с. 18–21].

жизни перерабатывается в отсрочку смерти [37, с. 36]. К примеру, несовершенство детского двигательного аппарата превращается из бремени в преимущество: посредством некоторых усилий, обучения, неудач и самопреодоления ребенок формирует свой собственный арсенал движений, содержащий бесконечное множество комбинаций ([37, с. 42]; ср. также: Гелен [6, с. 182]). Таким образом, дефицитарность человека на уровне сенсомоторных процессов ведет в конечном итоге к «свободе от ситуации» – любая ситуация оказывается «открытой», любое движение в ней не завершено [6, с. 184]. Крайнюю степень «свободы от ситуации» представляет собой, по Гелену, язык, являющий собой некое замещение мира, которым мы вольны распоряжаться, произвольно преступая границы «здесь и теперь», ориентируясь на удаленное и будущее [6, с. 188].

В более поздней работе «Душа в техническую эпоху» (*Die Seele im technischen Zeitalter*, 1957) Гелен подробно описывает переработку человеком своего несовершенства, изготовление технических эрзацев двигательного и рецептивного аппаратов. Ссылаясь на Зомбарта, Альсберга и Ортегу-и-Гассета, Гелен предлагает комплекс понятий, характеризующих конститутивную нехватку органов у человека (*Organmangel*). При этом Гелен различает три типа подобных субститутов¹⁹: «замещение органов» (*Organersatz*), «усиление органов» (*Organverstärkung*) и «разгрузка органов» (*Organentlastung*) [35, с. 8–9]. Если орган-эрзац призван восполнять нехватку какого-либо органа, то «усиление органов» служит дополнением к уже наличным органам, а «разгрузка органов» подразумевает разгрузку напряжения, которому подвергаются разные части тела. В качестве примера одновременной реализации всех трех принципов, Гелен приводит самолет: он снабжает нас крыльями, которыми мы не обладаем (замещение органов), превосходит все возможности полета живых существ (усиление органов), и освобождает нас от необходимости преодолевать своими силами дистанции огромного размера (разгрузка органов).

В результате последовательного применения принципа «нехватки» возникает понимание человека как существа исторического: «Человек не может жить в настоящем, он живет в будущем или, что то же самое, живет в действии. Однако материал его деятельности ограничен настоящим...» [37, с. 301]. Как деятельное существо, человек обладает способностью откладывать осуществление своих потребностей [37, с. 334], и эта отсрочка (*Aufschieben*) создает своего рода «пустое пространство, *хиатус* между потребностями и их осуществлением» [37, с. 334]. Конститутивное для человека зияние (*Hiatus*) строится на разделении между действием и побуждением (*Antrieb*) к действию. В «зиянии» человек имеет дело со своего рода миражом: ему мерещится то, что он желал бы иметь, но не может себе позволить в данной точке пространства и времени. Как пишет Гелен, «именно это «зияние» и составляет целиком то, что называют душой» [6, с. 192]²⁰.

Согласно Гелену, для человека характерен так называемый процесс отказа (*Verzichtsprozess*) [37, с. 310]. Эта идея содержится уже у Шелера, провозгласившего, что человек есть «аскет жизни» – «тот, кто может сказать нет» действительности [25, с. 65]. Однако для Шелера «отрицательная» деятельность не является сущностной для человека: философ подчеркивает, что в человеке всегда содержится позитивное нечто, которое только и способно сказать «нет». Между тем в концепции Гелена негативное берет верх над позитивным. Шелеровская метафора «аскезы» получает

¹⁹ Понятие «органэргаза» восходит к понятию «органопроекции», предложенному в работе Эрнста Каппа «Основы философии техники» (*Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 1877).

²⁰ Несколькоми годами раньше, в неоконченном романе «Счастливая Москва» Андрей Платонов определил душу как «пустоту в кишках».

у Гелена развернутую интерпретацию. В центре книги «Человек» и других работ 1940-х годов стоит понятие дисциплины (*Zucht*): «человек есть существо дисциплины» [6, с. 165]. Позднее, в одном из докладов 1952 г. Гелен говорит о трех типах аскезы: *stimulans*, *disciplina* и *sacrificium*²¹. Первый тип, *stimulans*, имеет инструментальный характер: отказ от удовлетворения потребностей служит здесь усилению концентрации на определенных видах деятельности. В тех случаях, когда подобный отказ ставится на службу общественным институтам, Гелен считает нужным говорить о втором типе аскезы (*disciplina*). Высшей формой аскезы служит, по Гелену, самопожертвование (*sacrificium*), достигающее предела в религиозном самоубийстве (распятие Христа Гелен рассматривает как самоубийство). Следует прибавить, что названные Геленом типы аскезы в высшей степени характерны для всей тоталитарной культуры.

Как уже кратко говорилось выше, отрицая человека как дефицитарное существо, не могущее удовлетворить свои потребности, Гелен в то же самое время утверждает его как историческое существо. По Гелену, зияние движет историю. Развиваемая этим философом антропология строится таким образом, что негативные признаки человека используются как ресурс для построения будущего.

Хотя немецкие историки философии 1980-х годов (в их числе А. Шёпф) связывают проектирование человека в XX веке с «позитивной антропологией», подобный подход следует признать неправильным. В этом случае к позитивной антропологии причисляют не только Шелера, но и Плесснера, Гелена, Портманна, – то есть философов, которые основывали свои учения на недостаточности человека. Как считает Шёпф, «позитивным» человековедам противостоят лишь Хоркхаймер, Адорно и Зоннеманн, выпустившие во второй половине 1960-х годов книги, где постулировалась негативность любой философской антропологии. Противопоставление Шёпфа рушится, однако, уже на первых страницах, когда исследователь замечает, что формула Гелена, определяющая человека как «дефицитарное существо», была усвоена всей философской антропологией. Парадоксальным образом, эта недостаточность нередко воспринималась как позитивная: так, ученик Портманна Микаэль Ландманн считал, что недостатки человека, его неполноценность как живого существа определяют антропологический «позитив», поскольку составляют коррелят креативности [45, с. 139]: нехватка определенной антропии провоцирует творчество. В «Фундаментальной антропологии» Ландманн понимает под антропиями «неизменяемые вневременные основополагающие структуры человеческого бытия» [45, с. 151]. Однако в тоталитарной культуре даже антропии подвергаются отрицанию: «Жертвуя даже антропиями, тоталитаризм попытался поставить человека в ту исходную позицию, из которой началось все его последующее движение [...] человек рождается заново без своих дифференциальных признаков. [...] Если угодно, тоталитаризм был некоей непревосходимой формой культуролатрии: культура может вершиться для него и без человека» [22, с. 68–69].

Очевидно, что оценка подобной антропологии как позитивной несет в себе противоречие: в основе своей такое человековедение негативно. Это противоречие по-своему отметил Х. Хенгстенберг, подчеркнувший, что в теории человека как недостаточного существа мы имеем не просто «негативную антропологию», но «антропологию негативного» [40, с. 94]. Субъективно те или иные антропологи могли представлять себе, что они позитивируют человека. С объективной точки зрения, их определения даются, на самом деле, *ex negativo*.

²¹ Эта тема получила развитие в книге «Мораль и гипермораль» (*Moral und Hypermoral*, 1969) [38, с. 73–76].

Радикальность и укоренение

Понятие «радикального» как «коренного», «сущностного» было важно для позднего советского авангарда второй половины 1920-х годов. В 1926 г. в Ленинграде под руководством Георгия Кацмана организуется театр «Радикс», задача которого состояла в том, чтобы создать «чистое театральное действие» [10, с. 233]. Название театра очевидным образом имеет в виду латинское «radix», означающее «корень». Как считает исследователь обэриутов Жан-Филипп Жаккар, радикальность «Радикса» была связана с идеей начинательного характера всякого творчества – с «нулем», «с которого начинается жизнь» [8, с. 208]. Поскольку в мировой драматургии не нашлось подходящих примеров радикальной театральной формы, «Радикс» обратился за помощью к чинарям Даниилу Хармсу и Александру Введенскому. Так родились пьесы «Моя мама вся в часах», «Елизавета Бам» и – опосредованно – многие другие тексты чинарей, в основе которых лежала тема ничто.

Однако интересно и другое семантическое измерение «радикса» у чинарей: с укоренением связана важная для этого творческого союза категория «вестников» – существ из «соседнего мира», парадоксально соотносимого с нашим, но недоступного нам. В трактате «Разговоры вестников» (1933) философ Яков Друскин сравнивает вестников с деревьями, пребывающими в неподвижности и не могущими передвигаться в пространстве:

«Дерево прикреплено к своему месту. В определенном месте корни выходят наружу в виде гладкого ствола. Но расположение деревьев в саду или в лесу не имеет порядка. Также определенное место, где корни выходят наружу, случайно.

[...] Вестники живут как деревья. У них нет законов и нет порядка. Они поняли случайность. [...]

Есть ли преимущество в возможности свободного передвижения? Нет, это признак недостатка. [...] Неподвижность при случайном расположении – вот что не имеет повторения. Если это так, то вестники прикреплены к месту» [7, с. 91].

Дискурс «укоренения» функционирует в самых разных изводах радикальной антропологии. Как я показала, в те же годы Г. Андерс описывает «патологически» свободного нигилиста, который отличается от растения, укорененного в определенном месте, своей волей к omnipresence. Андерс признает за нигилистом, злоупотребляющим свободой, право на философствование. Между тем «чинари» понимают человеческую свободу как недостаток, ведущий к повторению. Спасение от свободы (и, тем самым, от повторения) они видят в укоренении – в прикреплённости к месту.

Парадоксальное балансирование радикализма между «отрывом» от корней и «укоренением» наглядно демонстрирует развитие авангардистской архитектуры 1920–1930-х годов²². Воля к отрыву от почвы была задана уже в философских текстах русских космистов 1910–1920 годов – К.Э. Циолковского и В.Н. Муравьева. В работе

²² В своей книге «Культура Два» Владимир Паперный пишет, что в советской архитектуре существовала оппозиция движение – неподвижность, маркирующая разделение культуры 1 и культуры 2: «В культуре 1 дома отрывались от земли, становясь «живыми дирижаблями», «походными каютами», внутри которых путешествуют их обитатели. В культуре 2 каждое сооружение намертво прирастает к своему месту» [18, с. 68]. В качестве примера агрессивной реакции культуры 2 на стиль предыдущей культуры Паперный приводит Дом на Мясницкой Ле Корбюзье. Один из главных принципов функциональной архитектуры Ле Корбюзье состоял в том, что здание должно стоять на железобетонных «опорах» – не врастая в землю, а как бы отрываясь от нее. В России, где творения Корбюзье были реализованы с некоторым опозданием в 1930-е годы, «парящие» дома оказались не к месту – дом на Мясницкой иронически называли «избушкой на курьих ножках». В культуре 1930-х годов «парящим» зданиям был противопоставлен монументальный проект Дворца Советов с его многоярусным основанием, расширяющимся книзу.

«Монизм Вселенной» (1925) Циолковский нарисовал картину будущего расселения человечества в космосе: «Техника будущего даст возможность одолеть земную тяжесть и путешествовать по всей Солнечной системе [...] Окружат Солнце искусственными жилищами, заимствуя материал от астероидов, планет и их спутников» [26, с. 271]. В книге «Овладение временем как задача организации труда» (1924) Муравьев размышлял параллельно развитию утопических конструктивистских моделей: «Кремль [...] оторвутся от земли, сделаются подвижными, сперва поползут, как гигантские танки, потом полетят, как чудовищные дирижабли» [15, с. 209]. Так модель Града Небесного, спроектированная еще Блаженным Августином, постепенно сближалась с земной реальностью.

В раннем авангарде зародилась идея создания космического города, свободно парящего в пространстве и являющегося своего рода спутником Земли. В общей форме задачи такого рода были поставлены в проектах К. Малевича, который создавал графические «супремы», парящие в космосе на фоне бесконечного пространства²³. В УНОВИСе, а позднее в ГИНХУКе под руководством Малевича проектируются города как в открытом космосе, так и парящие непосредственно над землей²⁴. Характерны в этом отношении многочисленные архитектурные эскизы ученика Малевича Л.М. Хидекеля, посвященные разворачиванию города как в небесах, так и под землей. Проектам Хидекеля свойственен глобальный подход к проблеме: в запланированные им архитектурные комплексы вовлечена вся вселенная – подземный уровень, водные бассейны, надземные воздушные пространства. Но все же основной акцент в этих проектах ставится на проблеме «отрыва от корней», представленный, скажем, в проекте «города на опорах» (рис. 1). Уже в 1922 г. архитектор проектирует здание, парящее над застроенной территорией.

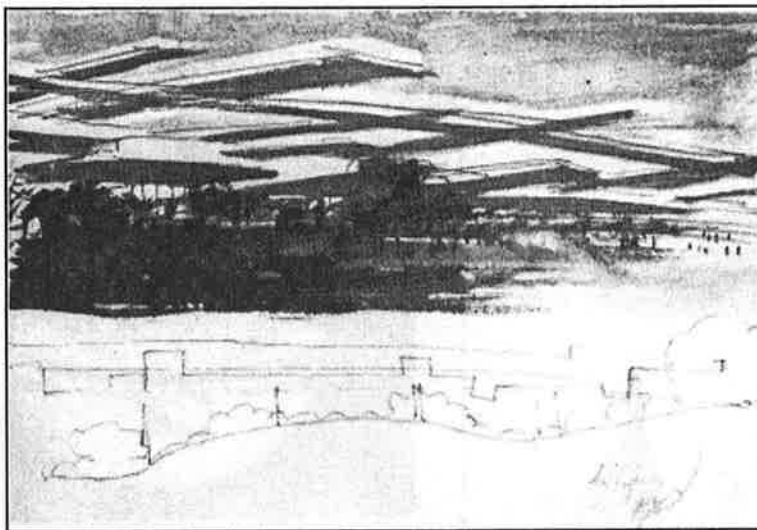


Рис. 1. Хидекель Л. Город на опорах. Перспектива. 1925–1928.

Инерция раннего авангарда сохранялась вплоть до конца 1920-х годов. В 1928 г. московский конструктивист Г.Т. Крутиков представил на защите диплома во ВХУТЕИНе проект «летающего города» (рис. 2). Летающий «город будущего» был этапом разработки Крутиковым теории подвижной архитектуры. Крутиков исходил из того, что атомная энергия позволит в будущем поднимать здания над землей и

²³ См. подробнее: [23, с. 109].

²⁴ УНОВИС даже выпускал в Витебске сборники с названием «Аэро».

удерживать их в воздухе. Средством сообщения в подобном городе должны были стать особые «кабины», могущие передвигаться в воздухе, по земле, на воде и под водой (рис. 3). Вслед за Крутиковым архитектор И. Йозефович начинает интересоваться проблемой отрыва от земли и проектирует летающий Дом съездов (рис. 4). В свою очередь архитектор В. Калмыков предлагает построить вокруг земного шара по экватору город-кольцо «Сатурний», поднятый в воздух (рис. 5). Калмыков считал, что если кольцо будет достаточно жестким, то оно не упадет, а будет вращаться со скоростью земли.



Рис. 2. Крутиков Г. Летающий город.
Общий вид. 1928.

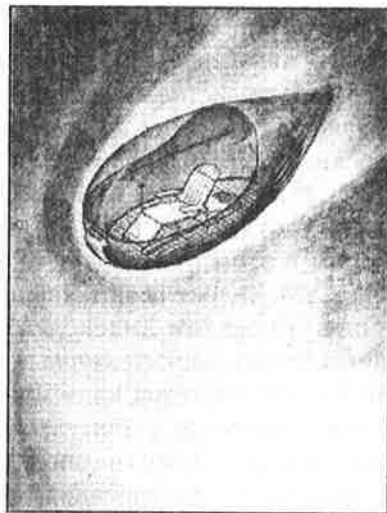


Рис. 3. Крутиков Г. Кабина как универсальное средство передвижения в «Летающем городе».
Общий вид. 1928.

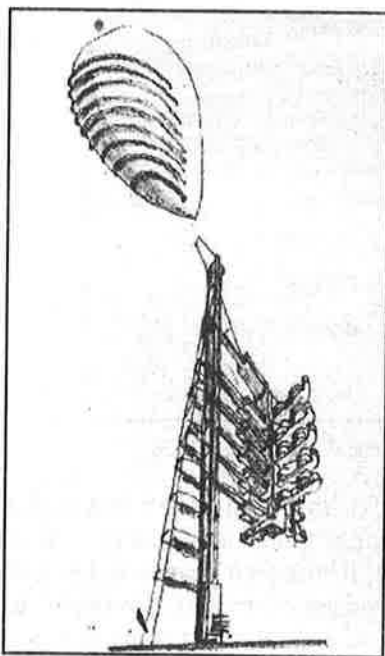


Рис. 4. Йозефович И. Летающий Дом Конгрессов.
1929.



Рис. 5. Калмыков В. Город-кольцо «Сатурний».
1929.

Своеобразное подтверждение идеи «конститутивной неукорененности» человека можно усмотреть в неосуществленном проекте так называемого «расселения». В 1929 г. М.А. Охитович²⁵ предложил М.Я. Гинзбургу проект «дезурбанизации» или, иначе говоря, «социалистического расселения» [17, с. 155] жителей городов. Согласно этому проекту, каждый рабочий должен был иметь передвижной разборный дом, состоящий из однокомнатной коробки, приподнятой над землей на шести опорах. Предполагалось, что под домом будет стоять индивидуальный автомобиль, обеспечивающий передвижение жильца. Поскольку дом можно было в любой момент разобрать и увезти в другое место, проект Охитовича следовало бы определить как «новый номадизм»²⁶.

С середины 1930-х годов номадизм перестает быть модным, и «отрыв» от корней меняет знак на противоположный. В архитектуре это проявляется таким образом, что мода на «парящие» здания сменяется интересом к проблеме цоколя или, говоря шире, – основания. В 1930-е годы начинается строительство московского метрополитена²⁷, «укореняющее» шикарные дворцы под землей. Проектирование ВДНХ (в то время – ВСХВ) означало возвращение к аграрной неолитической революции и к националистической традиции почвы. Своей вершины тенденция «укоренения» достигает в знаменитом проекте Дворца Советов 1934 г. Проект изображал памятник Ленину высотой 450 метров, из них 350 метров представляли собой многоярусный зиккурат, состоящий из уменьшающихся сверху объемов, который должен был служить постаментом для гигантской 100-метровой скульптуры (рис. 6). Подобный постамент можно интерпретировать как самый грандиозный из когда-либо задуманных в мире «фундаментов», как укоренение, сакральное в своей монументальности²⁸.

«Укоренение» стало ключевым словом в одноименном тексте французской мыслительницы Симоны Вейль («L'enracinement», 1943). Радикальность, т.е. стремление доходить в развитии мысли до последнего предела, приобретает в «Укоренении» крайне парадоксальный характер: для построения антитоталитарного дискурса Вейль использует основной постулат тоталитарной идеологии, касающийся преданности родине (почве) и роду (крови). «Укоренение», согласно Вейль, служит

²⁵ Характерно, что Охитович был не архитектором, а социологом.

²⁶ А.П. Платонов в «Чевенгуре» полемизирует с номадической концепцией существования: герои романа изобретают такую форму поселения, в которой дома можно передвигать с места на место, но не для того, чтобы «кочевать» по степи, а с целью образования более тесного соседства между людьми: «– Почему это нынче в городе дома передвигают и сады на руках носят? – разглядывал Копенкин. – А сегодня субботник, – объяснил Чепурный. – Люди в Чевенгур прибыли пешим ходом и усердствуют, чтоб жить в товарищеской тесноте» [19, с. 245].

²⁷ Подробнее о культурных контекстах сталинского метрополитена см.: [21, с. 55–97].

²⁸ «Сакральность» Дворца Советов напоминает о культуре средневековых видений. В «Книге жизненных заслуг» (*Liber vitae meritorum*) Хильдегарды Бингенской, настоятельницы бенедиктинского монастыря в Германии XII века, присутствует фигура божественного великана, глядящего попеременно в разные стороны света: на восток и юг, на запад и север, на север и восток, на юг и запад. Фигура наблюдателя монументальна: «Я видела человека столь высокого роста, что он, стоя в пропасти, доставал до вершин самых высоких облаков. Стоял он так: плечами разрывал он слой облаков и высился в лучезарнейшем эфире. От плеч до пояса омывало его [...] еще одно белоснежное облако. От пояса до колен овал его земной воздух. От колен до икр был он в сфере земли. Его ступни утопали в воде бездны, причем так, что сам он при этом возвышался над бездной» [41, с. 28].

Наблюдатель у Хильдегарды не просто монументален – он целостен и синтезирует в себе космос – четыре стороны света, поднебесье и подземный мир (*Abgrund*, позднее центральное понятие у Майстера Экхарта). Он причастен также движению – ветра, дующие со всех сторон, дождевые облака и грозные тучи, и искусству – его уста, теряющиеся в небе, «извергают» музыку. Пригрезившийся средневековой монахине колосс-наблюдатель, задолго до Вагнера, оказывается своего рода тотальным произведением искусства (*Gesamtkunstwerk*), которое было позднее взято на вооружение тоталитарной культурой.

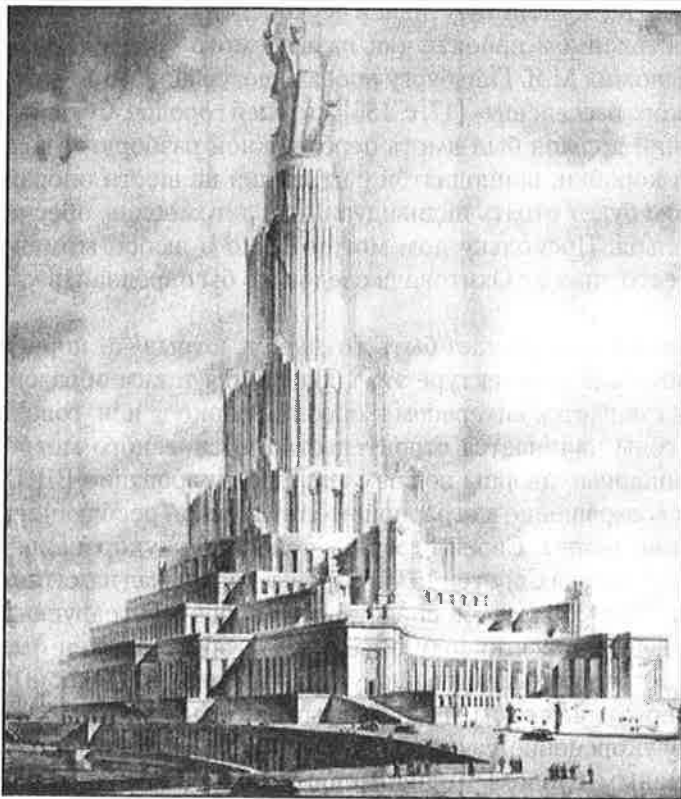


Рис. 6. Проект Дворца Советов.
Вариант 1934 г.
Архитекторы: Иофан Б.М.,
Гельфрейх В.Г., Шуко В.А. и др.

наиболее важной антропологической характеристикой²⁹: «Укоренение – это, быть может, наиболее важная и наименее признанная потребность человеческой души, одна из тех, которые труднее всего поддаются определению. У человека есть корни благодаря его реальному, активному и естественному участию в жизни сообщества, которое сохраняет живыми определенные сокровища прошлого и некоторые предчувствия будущего. Это участие естественно в том смысле, что оно обусловлено автоматически местом, условиями рождения, профессией, социальным окружением. Каждый человек ощущает потребность в разносторонних корнях» [5, с. 61].

²⁹ Хотя антропологические учения середины 1920-х – конца 1950-х годов сильно зависят от анималистического кода (возводящего поведение и строение человека к животному), в некоторых случаях человековеды отдают предпочтение понятиям, описывающим жизнь растений. Радикальная философия Вейль развивает именно растительный код. Еще раньше этот код применительно к антропологии можно найти, в частности, у Шелера в его книге «Место человека в космосе». Согласно Шелеру, первую ступень духовной жизни представляет «напор чувств», присущий растениям. Причем этот напор особого рода: внеположный сознанию, он экстатичен по своей природе («extatischer Gefühlsdrang» [54, с. 20]). Экстатическое существование растений демонстрирует неагрессивную природу бытия, доказывая, что сущность жизни не есть воля к власти [54, с. 19]). Тему растительного в человеке продолжила в дальнейшем Эдит Штайн, учившаяся у Шелера. В своей работе «Строение человеческой личности» (1932) Штайн развивает аналогии человеческого и растительного, указывая на божественность стремления к свету, присущую в первую очередь растительной жизни. Штайн трактует это стремление как победу над материей: «Чистейшее проявление растительного бытия демонстрируют растения, которые свободно поднимаются кверху и в совершеннейшей форме, в «максимальной мощности» растительной жизни – в своих цветках – раскрываются свету. Вертикальное восхождение есть величайший триумф формы над материей. Самораскрытие есть чистейшее откровение» [56, с. 66]. Мистицизм прямохождения, как считает Штайн, унаследован человеком именно от растений: «Представляется, что человек и растение обретают здесь то, чего не хватает животному» [56, с. 66].

В определенном смысле «укоренение» у Вейль равносильно социальному радикализму, раскритикованному Плесснером: «следует уважать общность, какой бы она ни была, – родину, семью или любую другую – не саму по себе, а как пищу для некоторого числа человеческих душ» [5, с. 33], причем «может так случиться, что обязанность по отношению к общности в опасности дойдет и до полного самопожертвования» [5, с. 34]. Однако Вейль различает пределы социального радикализма: в «Укоренении» отрицается любая агрессия, связанная с неукорененностью человека. В частности, негативными характеристиками наделяется такая война, которая лишает человека его «корней»³⁰: «Лишение корней происходит всякий раз при военных завоеваниях, и в этом смысле завоевание почти всегда – зло. Лишение корней минимально, когда завоевателями являются переселенцы, которые обустроиваются в завоеванной стране, смешиваются с ее населением и сами пускают здесь корни. Так было с эллинами в Греции, кельтами в Галлии, маврами в Испании» [5, с. 62]. Самыми опасными элементами в истории, согласно Вейль, оказываются лишенный корней пролетариат (немцы ко времени прихода Гитлера), народы, состоящие из беглых рабов (евреи), искатели приключений (испанцы и англичане начиная с XVI в.), поскольку люди, лишенные корней, стараются лишить корней и других, причем самыми жестокими методами: «Лишенность корней, без сомнения, – самая опасная болезнь, которой могут быть подвержены человеческие сообщества, так как болезнь эта самораспространяющаяся. Существа, действительно лишенные корней, ведут себя почти всегда одним из двух возможных образов: они либо впадают в состояние душевной летаргии, напоминающее смерть, подобно большинству рабов в Римской империи, либо уходят с головой в деятельность, которая направлена всегда на то, чтобы лишить корней, и часто самыми жестокими методами, тех, кто еще не лишен их или с кем это произошло лишь частично» [5, с. 64].

В перспективе укоренения не только войны, но и революции не могут быть оценены целостно и, соответственно, однозначно³¹: «Под тем же именем революции, часто используя те же лозунги, скрываются две абсолютно противоположные концепции. Одна из них состоит в таком преобразовании общества, при котором рабочие могли бы быть укоренены в нем, другая – в том, чтобы распространить на все общество болезнь утраты корней, охватившей рабочих» [5, с. 65]. Радикальной утрате корней Вейль противопоставляет не менее радикальный «план обратного укоренения рабочих» [5, с. 85], в согласии с которым уничтожается «пролетарское состояние», а также план «обратного нравственного укоренения крестьян», который должен осуществиться благодаря внедрению специальной системы обучения в сельских школах.

С одной стороны, Вейль как бы противопоставляет свою концепцию «укорененного человека» всей антропологии «конститутивной неукорененности», начиная с Плесснера и заканчивая Андерсом. С другой стороны, она пытается разрушить

³⁰ Понятие «укоренения», явившись вывернутым наизнанку нацистским лозунгом «Blut und Boden», вероятно, повлияло на постмодернистов Ж. Делеза и Ф. Гваттари. В своей книге «Тысяча плато: капитализм и шизофрения» (1980) эти философы скрыто полемизируют с Вейль, критикуя оседлость, приобщенность почве, и противопоставляя укоренению кочевничество (ср., напр.: [30, с. 40, 504–506]). Вместо «корней» в концепции Делеза и Гваттари центральную роль играет «ризома», по сути отрицающая укоренение и заменяющая одиночно-целостное вращение в почву «сетью».

³¹ Неоднозначность характерна для всего текста Вейль. В своем трактате мыслительница пытается воскресить гуманистические ценности, в центре ее концепции стоит понятие «человеческой души», имеющей потребности и обязанности. Однако, следуя духу парадокса, Вейль выделяет и анализирует «потребности души», которые стоят в оппозиции друг к другу: свобода и подчинение, ответственность, иерархия, честь и наказание, безопасность и риск, частная собственность и коллективная собственность.

тоталитарный миф почвы, предложив вместо него свой – как ей кажется, анти-тоталитарный. При этом невозможно отделаться от ощущения, что радикальность Вейль замешана на тоталитарности, от которой, очевидно, мыслительница не могла себя отделить окончательно³². Вейль воспроизводит некоторые устойчивые позиции тоталитарной идеологии, особенно в той части своего труда, где речь идет о «свободе мнений»: «Если писатель, во имя свободы мысли, публикует произведения, противоречащие узаконенным нормам морали, и если при этом его общественное влияние возрастает, то надо спросить у него, готов ли он открыто заявить, что эти произведения не выражают его взглядов. Если, напротив, выражают, его легко наказать» [5, с. 48]; «репрессивные меры против прессы, радиопередач и других подобных средств могут быть применены не только в связи с тем, что они наносят вред общепризнанным принципам нравственности, но и в связи с низостью тона или мысли, дурным вкусом, вульгарностью, исподтишка проповедуемым разложением» [5, с. 48]³³.

Головокружительная диалектика Вейль позволяет ей все же ускользнуть из тоталитарного дискурса, демонстрируя его изнанку – антитоталитарный. Строго говоря, в «Укоренении» содержатся в свернутом виде многие положения, которые будут развиты впоследствии в «Истоках тоталитаризма» Арендт. Например, это касается положения о тоталитарности любого замкнутого коллектива. С точки зрения Вейль, только отдельная личность может владеть свободой слова, тогда как группа должна быть ограничена в изъятии мнений. В этом смысле можно истолковать ограничение, наложенное на свободу слова определенной группы, как превентивную меру по борьбе с тоталитарными образованиями: «Нет коллективной работы мысли. Следовательно, никакое объединение не может законно претендовать на свободу слова» [5, с. 49]. Но если Арендт вводит положение о возможной тоталитарности любой группы в аналитической перспективе, не предлагая конкретного решения проблемы, то Вейль радикализует свою философию, предлагая программу ее

³² Тоталитарная мимикрия – довольно известное явление в исследовательской литературе о тоталитаризме. В «Истоках тоталитаризма» Ханна Арендт обнаруживает принцип *imitatio* в самой основе тоталитарного общества и различает степени «фикциональности» в сталинизме и гитлеризме. Как заметил Деррида в своей работе о ранних журналистских статьях Поля де Мана, говоря о дискурсе тоталитаризма исследователь подвергается особой опасности «заражения» этим дискурсом [31]. Хотя для ученого всегда существует опасность перестать различать между языком объекта и метаязыком, однако в случае тоталитарного дискурса эта опасность проявляется с наибольшей силой. Мимикрия является специфическим качеством тоталитарной речи. Скорее всего, Деррида имел в виду, помимо прочего, самого себя: ведь его категория отсрочки «имитирует» термин А. Гелена. Позднее, в книге «Фикция политического» Ф. Лаку-Лабарт откроет в немецком тоталитаризме «имитацию второй степени»: миметический агон относительно Греции удваивается посредством миметического соревнования с Францией [44, с. 117]. Однако начало осмыслению тоталитаризма как мимикрии было положено самими тоталитарными мыслителями: так, М. Туритс говорит о «хамелеонизме» тоталитаризма, используя в качестве источника роман близкого к Муссолини К. Малапарте «Дон Камалео» [60].

³³ Некоторые фрагменты «Укоренения» напоминали бы абсурдные тексты Хармса, если бы не было заранее известно, что Вейль абсолютно серьезна: «Несколько простых мер общественной гигиены могут обезопасить население от посягательств на истину. Первой мерой может быть создание, в целях такой защиты, специальных судов, состоящих из всеми почитаемых, специально избранных и образованных судей. Такие суды должны быть предназначены для того, чтобы карать общественным порицанием всякое заблуждение, которого можно было бы избежать, и иметь к тому же возможность наказывать тюремным заключением или исправительными работами в случае рецидивов, отягощенных явной злонамеренностью» [5, с. 58]. Более того, «интеллектуальные кружки, в которых происходит обмен идеями и которые хотят их обнародовать, не должны иметь права на печатные органы, которые выходят чаще одного-двух раз в месяц. Нет никакой необходимости в более частых публикациях, если речь идет о том, чтобы пробудить мысль, а не о том, чтобы попросту забивать головы» [5, с.59]. Исходя из подобных высказываний, можно только порадоваться, что не возникло тоталитарной Франции, президентом которой стала бы Вейль.

немедленной реализации в духе репрессий³⁴: «свобода мысли нуждается в том, чтобы закон запрещал каким бы то ни было объединениям быть выразителями мнений. Ибо, как только некая группа берет на себя выражение мнений, она начинает стремиться навязать их своим членам» [5, с. 49].

По мнению Вейль, тоталитарное общество отрывает своих членов от корней именно потому, что ставит государство выше человека и выше страны: «развитие государства истощает страну. Государство поглощает нравственную основу страны, питается ею, жирует, пока пища не начинает исчерпываться» [5, с. 122]. Однако не только государство повинно в лишении корней – религия также, согласно Вейль, не удовлетворяет основному человеческому качеству укорененности: «Сегодня христианам неловко признать, что, если слову «отечество» придать наиболее полный смысл, то окажется, что у христианина есть лишь одно отечество – вне этого мира» [5, с. 122].

Радикальное vs. тотальное?

С середины 20-х по конец 50-х годов XX в. понятие «радикализма» неразрывно связано с ситуацией так называемого «тоталитаризма». Проблема дискурсов, работающих с феноменом тоталитаризма, была освещена в работе И. И. Кобылина, который выделил три типа таких дискурсов: «1) **либеральный дискурс** (Х. Арндт, Р. Арон, Ф. Хайек, Ж. Желев и др.) – под тоталитаризмом здесь понимается практика коммунизма и нацизма; 2) **левый или «неомарксистский» дискурс** (Франкфуртская школа, группа «Тель Кель», экзистенциализм Ж.-П. Сартра) – в пределе тоталитарной здесь оказывается любая социальность; 3) **постмодернистский дискурс** (Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Делез, Ф. Гваттари) – тоталитарны любые системы репрезентации и, прежде всего, сам язык; вообще любой смысл понимается как «тоталитарная» фикция» [11, с.14]. В моем исследовании под тоталитаризмом понимается политическая ситуация, сложившаяся в конце 1920-х годов и оказавшая доминирующее влияние на культурное пространство континентальной Европы. Эта политическая ситуация в разных странах характеризуется одинаково авторитарной формой власти, преследующей цель всеобщей мобилизации социальных сил для решения национальной или империальной сверхзадачи. В соответствии с целями работы различие итальянского, немецкого или советского тоталитаризмов отходит на второй план, тогда как на первый план выступают следствия тоталитарных режимов, проявившиеся, в частности, в радикальном антропологическом дискурсе. Таким образом, наиболее важным представляется найти точки соприкосновения между понятиями тоталитарного, тотального и радикального.

Считается, что в качестве негативной оценки государственного режима слово «тоталитарный» впервые употребил Дж. Амендола в 1923 г. В 1925 г., когда Муссолини назвал свой режим «тоталитарным» в положительном смысле, этот термин стал своего рода «знаменем» политического движения³⁵. Следуя за Дж. Джентиле, Муссолини в «Доктрине фашизма» (1931) дает понятию «тоталитарный» следующее определение: «Для фашистов все существует внутри государства и ничто не может и не должно быть вне его. В этом смысле фашизм тоталитарен»³⁶.

В своей книге «Теория повествования. Введение в тоталитарные языки» (Théorie du récit. Introduction aux langages totalitaires, 1972) Ж.-П. Фай подробно анализирует

³⁴ Негативное отношение Вейль к политическим группировкам коренится в ее анархизме: «Немедленное практическое решение – отмена политических партий» [5, с. 50].

³⁵ См. об этом: [49, с. 22].

³⁶ Цит. по: [49, с. 29].

дискурс К. Шмитта, показывая, как под влиянием понятия «тотальное государство» исчезают границы между законодательными и исполнительными органами власти, между государством и обществом, между государством и экономикой, между государством и культурой, между государством и человеком. Как считает Фай, немецкое слово «total» долгое время служило переводом итальянского «totalitario» вплоть до того времени, когда оно было заменено лексемой «totalitär»³⁷ [32, с. 90]. Анализируя статьи Джентиле, Фай приходит к выводу, что в работах итальянских фашистов понятию «тоталитарный» противостоит понятие «фрагментарный» (frammentario)³⁸: «сильное» тоталитарное государство противопоставляется в официальном дискурсе «слабому» и фрагментарному либеральному строю.

В первой половине 1930-х годов в Германии сразу три мыслителя применили понятие «тотальный» в текстах, касающихся разных сфер политической антропологии: Э. Юнгер заговорил о «тотальной мобилизации», К. Шмитт о «тотальном государстве», а Э. Людендорф о «тотальной войне»³⁹. М. Шефер подчеркивает, что во всех трех случаях феномен «тотального» рассматривался, помимо прочего, в религиозной перспективе.

Как считает Зоннеманн, понятие тотальности в политико-антропологическом смысле берет начало у Николая Кузанского⁴⁰, протестовавшего против религиозных войн, разрывавших Германию на части в середине XV века. Борясь с политической парциальностью, Николай Кузанский возводил в «Игре глобуса» («De ludo globi») политику к антропологии, постулируя, что человек, будучи частью Вселенной, отражает собой целое и более других существ приспособлен к тому, чтобы привносить целостность в мир⁴¹. К. Маркс в «Критике гегелевской философии права» отождествил радикальное и тотальное, указав, что радикальному противостоит частичное: «Утопической мечтой для Германии является не *радикальная* революция, не *общечеловеческая* эмансипация, а, скорее, частичная, *только* политическая революция» [13, с. 426].

Во второй половине 1920-х – 1950-е годы соотношение понятий «тотальное» и «радикальное» оказалось иным, нежели у Маркса. Радикальная антропология, в той мере, в какой она не приспособливалась к тоталитарным режимам, а противопоставляла себя им, осциллировала между «тотальным» и «фрагментарным» пониманием человека. «Мы не можем быть всем», – признается во «Внутреннем опыте» один из самых радикальных философов эпохи Ж. Батай [2, с. 11]. Философ подчеркивает «фрагментарность» человека при помощи больших букв: «ЧЕЛОВЕК – ЭТО ЗАДЕЙСТВОВАННАЯ В НЕПОСТОЯННЫХ И СПЛЕТАЮЩИХСЯ СОВОКУПНОСТЯХ ЧАСТИЧКА» [2, с. 160]. Дискурс тотальности трактуется Батаем отрицательно уже в самой форме его книги, которая не должна была быть целостным «проектом», но мыслилась как фрагменты.

³⁷ Это положение не отменяет тот факт, что в немецком языке понятие тотальности существует издавна и широко употребляется в философских текстах, – в частности, у Гегеля.

³⁸ См.: [32, с. 82].

³⁹ См. об этом подробнее: [52, с. 121–127].

⁴⁰ Иной точки зрения на тотальность в антропологии придерживается Л. Фитц, попытавшийся проанализировать историю культуры от Аристотеля вплоть до первой половины XX в. в перспективе диалектики цельного и фрагментарного образов человека [33]. С его точки зрения, понятия тотального и фрагментарного не изменяются с течением времени – меняются лишь основания человеческой фрагментарности [33, с. 7]. Стоит подчеркнуть, что в объектив Фитца попали по преимуществу английские мыслители, тогда как немцы и французы были проанализированы весьма «фрагментарно», что же касается представителей интересующей нас радикальной антропологии, то из них задействованным оказался лишь Лукач.

⁴¹ См. об этом: [55, с. 141].

Для Батая радикал – это тот, кому выпал жребий невозможного [3, с. 178]. «Внутренний опыт» философ определяет как «путешествие на край возможного». Однако в самом понятии «край возможного» наличествует не целое, а часть, так сказать – *pars pro toto*. Особенность «части», «края», «доли» и других сходных понятий у Батая состоит в том, что они абсолютизируются как корень всего. В своей политэкономии Батай вводит категорию проклятой, подлежащей растрате и уничтожению. Проклятая часть становится дифференциальным признаком радикального человека⁴². В книге «Литература и зло» (*Littérature et le mal*, 1952) Батай пишет следующее: «как раз в «отверженной части» человека заложено то, что в жизни людей имеет самый глубокий смысл. Проклятье – наименее призрачный путь к благословию» [3].

Не просто часть вместо целого, но часть, подвергнутая (само)отрицанию, становится главной характеристикой человека. Во «Внутреннем опыте» Батай определяет человека как казнящего самого себя: «я – на краю гибели – хватаюсь за единственную приоткрывшуюся наконец истину человека: он призван быть безответным самоказнением» [2, с. 33]. Человек как проклятая часть должен практиковать внутренний опыт, который не эквивалентен техникам экстаза, достаемым из прошлого, в частности, он не равен аскезе, при помощи которой человек стремится к достижению тотальности: «на краю возможного опыт требует отказа: отказа от желания быть всем, тогда как аскеза, если понимать ее в обычном смысле, является как раз знаком стремления к тому, чтобы стать всем, посредством обретения Бога и т.д.» [2, с. 51].

Как и многие философы того времени (например, Бахтин), Батай считает, что человек может противостоять власти целого при помощи смеха. Именно смех способен нейтрализовать губительную тотальность «всего», разрушающую саму основу человека – его незавершенность: «И тогда – на грани смеха – человек прекращает хотеть быть всем, наконец-то он хочет быть таким, каков он есть, несовершенным, незавершенным» [2, с. 59].

* * *

Трудно определить границы радикальной антропологии в ту эпоху, когда тоталитаризм становится главным социокультурным явлением на европейском континенте. В сущности, вся континентальная философия этого периода оказалась так или иначе соотношенной с тоталитаризмом. Радикальная антропология могла возникать в рамках тоталитаризма (А. Гелен, К. Шмитт), могла лишь соприкоснуться с ним (Э. Юнгер), могла противостоять тоталитарной идеологии, но подрывать ее не извне, а изнутри (Ж. Батай, М. Бахтин). Названные авторы могли совершать разного рода эволюции: от принятия тоталитаризма к полному отрицанию (Батай). При этом само отрицание тоталитаризма часто бывало заражено им (С. Вейль). Единство эпохи – это не монолит, а единство темы, которая может давать разные ремы, предлагая всякий раз неожиданное решение. Это единство ментального поля, в котором возможны взаимоотрицающие выводы, но, тем не менее, из постановки одних и тех же проблем.

⁴² В «Теории религии» лишь жертвоприношение обеспечивает жертвоприносящему иллюзию того, что он не отделен от природы, но причастен имманентности мира. В этом Батай как будто вторит Г. Андерсу, утверждавшему, что вместо индивидуальности современный человек имеет «дивидуальность», отделенную от целостности мира. Различие в том, что Андерс не предполагал, что восстановление утраченной интимности с миром может быть (пусть иллюзорно) осуществлено посредством насилия.

Литература

1. *Адорно Т.* Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003.
2. *Батай Ж.* Внутренний опыт / Пер. с фр. С. Фокина. – СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997.
3. *Батай Ж.* Теория религии. Литература и Зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – Минск: Современный литератор, 2000.
4. *Бубер М.* Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 157–231.
5. *Вейль С.* Укоренение. Письмо клирику. – Киев: Дух и литера, 2000.
6. *Гелен А.* О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 152–201.
7. *Друскин Я.С.* Вестники и их разговоры // Логос. – 1993. – № 4. – С. 91–101.
8. *Жаккар Ж.-Ф.* Даниил Хармс и конец русского авангарда / Пер. с фр. Ф.А. Перовской. – СПб.: Академический проект, 1995.
9. *Катю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990.
10. *Кацман Г.Н.* Интервью // Введенский А. Полное собр. соч. / Подготовка текста, сост. и прим. М. Мейлаха. – Ann Arbor: Ardis, 1984. – Т. 2 – С. 233–235.
11. *Кобылин И.И.* Феномен тоталитаризма в контексте европейской культуры: Дис... канд. филос. наук. – Нижний Новгород, 2002.
12. *Магун А.* Отрицательная революция. К деконструкции политического субъекта. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008.
13. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 1.
14. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества [1964] / Пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина; Сост., предисл. В.Ю. Кузнецова. – М.: АСТ, 2002. Цит. по источнику: Сетевой ресурс: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Markuze/index.php
15. *Муравьев В.Н.* Овладение временем как основная задача организации труда. – М.: РОССПЭН, 1998.
16. *Олье Д.* (сост.) Коллеж социологии / Пер. с фр. Ю.Б. Бессоновой, И.С. Вдовиной, Н.В. Вдовиной, В.М. Володина. – СПб.: Наука, 2004.
17. *Охитович М.* Не город, а новый тип расселения // Города социализма и социалистическая реконструкция быта. – М.: Работник просвещения, 1930. – С. 153–155.
18. *Паперный В.* Культура Два. – М.: Новое литературное обозрение, 1996.
19. *Платонов А.* Чевенгур. – М.: Художественная литература, 1988.
20. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. А. Гаджикурбанова. – М.: РОССПЭН, 2004.
21. *Рыклин М.К.* Пространства ликования. Тоталитаризм и различие. – М.: Логос, 2002.
22. *Смирнов И.П.* Homo homini philosophus... – СПб.: Алетейя, 1999.
23. *Хан-Магомедов С.* Архитектура советского авангарда: В 2 кн. Кн. 1. Проблемы формообразования. Мастера и течения. – М.: Стройиздат, 1996.
24. *Чечулин А.В.* Негативная антропология. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 1999.
25. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–95.
26. *Циолковский К.* Монизм Вселенной // Русский космизм: Антология философской мысли. Сост. С.Г. Семенов, А.Г. Гачевой. – М.: Педагогика-Пресс, 1993.
27. *Alsberg P.* Der Ausbruch aus dem Gefängnis: zu den Entstehungsbedingungen des Menschen. Gießen: Focus-Verlag, 1975.
28. *Breuer S.* Adorno's Anthropology // Telos. A Quarterly Journal of Critical Thought. – Nr. 64. – Summer 1985. – P. 15–32.
29. *Dandieu A., Rougement de D.* L'acte comme point de depart // Recherches Philosophiques. – VI. – 1936–1937. – P. 55–64.
30. *Deleuze G., Guattari F.* Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie / Aus dem Franz. übers. von G. Ricke und R. Voullié. Berlin: Merve-Verlag, 1997.
31. *Derrida J.* Mémoires 1. Für Paul de Man. Wien: Passagen-Verl., 1988.
32. *Faye J.P.* Theorie der Erzählung. Einführung in die «totalitären Sprachen» / Übers. von J. Hoch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.

33. *Fietz L.* Fragmentarisches Existieren. Wandlungen des Mythos von der verlorenen Ganzheit in der Geschichte philosophischer, theologischer und literarischer Menschenbilder. – Tübingen: Niemeyer, 1994.
34. *Foucault M.* Vorrede zur Überschreitung / Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001. – S. 320–342.
35. *Gehlen A.* Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg: Rowohlt, 1957.
36. *Gehlen A.* Philosophische Schriften 2, 1933–1938. Gesamtausgabe, Bd. 2. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1980.
37. *Gehlen A.* Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Wiesbaden: AULA-Verlag, 1986.
38. *Gehlen A.* Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Wiesbaden: AULA-Verlag, 1986.
39. *Gehlen A.* Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940. Teilbd. 2. Gesamtausgabe, Bd. 3.2. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1993. – S. 483–1020.
40. *Hengstenberg H.-E.* Philosophische Anthropologie. Stuttgart [u.a.]: W. Kohlhammer Verlag, 1966.
41. *Hildegard von Bingen.* Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste / Übers. und erläutert von H. Schipperges. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1972.
42. *Kant I.* Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen // Werke in zwölf Bänden. Bd. 2. Frankfurt a.M., 1977.
43. *Krakauer S.* Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland. Frankfurt a.M.: Frankfurter Societät-Druckerei G.M.B.H., 1930.
44. *Lacoue-Labarthe Ph.* Die Fiktion des Politischen: Heidegger, die Kunst und die Politik / Aus dem Franz. von Th. Schestag. Stuttgart: Ed. Patricia Schwarz, 1990.
45. *Landmann M.* Fundamental-Anthropologie. Bonn: Bouvier, 1979.
46. *Liessmann K.-P.* Günther Anders. Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen. München: Beck, 2002.
47. *Lukács G.* Die Theorie des Romans: ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. 4. Aufl. d. Textes d. 1. Aufl. 1920. – Darmstadt [u.a.]: Luchterhand, 1977.
48. *Marx K.* Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung // Marx K., Engels F. Werke (MEW). Bd. I. Berlin (DDR), 1972.
49. *Petersen J.* Die Geschichte des Totalitarismusbegriffs in Italien // Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 1 / Hg. von H. Maier H. Padeborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1996. – S. 15–35.
50. *Plessner H.* Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924) // Gesammelte Schriften. Bd. V. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003. – S. 7–135.
51. *Rügemer W.* Philosophische Anthropologie und Epochenkrise. Studie über den Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beispiel Arnold Gehlens. Köln: Pahl-Rugenstein, 1979.
52. *Schäfer M.* Die Denker des Totalen: Ernst Jünger – Carl Schmitt – Erich Ludendorff // Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 3: Deutungsgeschichte und Theorie / Hg. von H. Maier. Padeborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 2003. – S. 121–127.
53. *Schahadat Sch.* Extremer Alltag. Russische Kriegstagebücher im 20. Jahrhundert (Gippius, Bunin, Ginzburg, Lichacev) // Plurale. Zeitschrift für Denkversionen. – 2008. – Heft 7. Alltag. – S. 181–212.
54. *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1928.
55. *Sonnemann U.* Negative Anthropologie. Versuch einer Sabotage des Schicksals. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1969.
56. *Stein E.* Der Aufbau der menschlichen Person. Louvain: Nauwelaerts, 1994.
57. *Stern G.* Une interprétation de l'a posteriori // Recherches Philosophiques. – 1934–1935. – IV. – P. 65–80.
58. *Stern G.* Pathologie de la liberté // Recherches Philosophiques. – 1936–1937. – VI. – P. 22–54.
59. *Thies Ch.* Die Krise des Individuums: zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997.
60. *Turits M.* Mimicry and movement: fascism, politics and culture in Italy and Germany, 1909–1945. Ann Arbor, 2003.