

Н. Я. Григорьева

**ФИЛОСОФИЯ В КРИЗИСЕ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ
В ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 1920–1940-х ГОДОВ**

В статье обсуждаются способы воссоздания общеевропейской философско-антропологической парадигмы второй половины 1920–1940-х гг. Показано, что обсуждаемая парадигма развилась из кризиса философии, а именно в результате историзации, антропологизации и эстетизации философского мышления. При этом намекается, что русский литературоцентризм противостоял западно-европейскому выдвигению философии в «споре факультетов» на передний план.

N. Grigor'eva

**PHILOSOPHY IN CRISIS: ANTHROPOLOGICAL IDEAS
IN THE WESTERN EUROPEAN CULTURE OF THE MID-1920s–1940s**

The article deals with the ways of reconstructing the philosophical anthropology in the mid-1920s–1940s in Russia compared with the western concepts of man. Both in the West Europe and in Russia this period was characterised by the critical situation of philosophy. The philosophical text of this time tended to turn into an aesthetic, historical or anthropological one. This «philosophical turn» had a regional specificity: the dominance of literature in Russia was opposed to the Western European promotion of philosophy.

В последнее время стал очевидным поворот гуманитарного мышления к антропологии¹. Этот поворот требует выяснения традиции, которая лежит в его основе. Реконструировать зарождение и развитие антропологических идей, получивших реализацию в философии и искусстве конца 1920–1940-х гг., задача, стоящая перед современной гуманитарной наукой. Цель этой статьи состоит в том, чтобы наметить пути воссоздания общеевропейской философско-антропологической парадигмы этого периода. Один из основных наших тезисов состоит в том, что обсуждаемая

парадигма развилась из кризиса философии, а именно в результате историзации, антропологизации и эстетизации философского мышления.

Европейская философия 1920–1940-х гг. оказалась в двойственном положении. В книге «Духовная ситуация времени» Карл Ясперс предположил, что в ситуации духовного кризиса и соблазна уйти от сознания к стихии бессознательного («кровь», «почва», «вера», «душа»), философствование должно стать основой подлинного бытия человека². В своей ректорской речи 1933 г. «Самоутверждение немецкого университе-

та» Мартин Хайдеггер признал, что философия есть внутренняя необходимость подлинного бытия-в-мире³. В 1935 г. Эдмунд Гуссерль в докладе «Философия в кризисе европейского человечества», прочитанном в Вене, констатировал разрыв философии с жизнью. С точки зрения Гуссерля, кризис европейского образа жизни предполагает только два исхода: закат Европы в форме отказа от духовности и впадения в варварство или все же возрождение Европы из духа философии. Несмотря на то, что политические установки этих трех деклараций были противоположны, философия в них понималась одинаково — как возможность спасения Европы. Именно к философии предъявлялись требования по выводу из кризиса европейского сообщества и по реставрации человека, обладающего самосознанием. Однако подобная задача оказалась не по силам философскому дискурсу, что было осознано практически одновременно с призывами привлечь философию к делу возрождения интеллектуализма. В том же 1935 г. в Цюрихе выходит книга Хельмута Плеснера «Судьба немецкого духа на исходе его буржуазной эпохи»⁴, в которой философ признает полную социально-политическую беспомощность философии в той ситуации, которая сложилась в современной ему Европе. «Философия распалась в себе и отпала от себя»⁵, — пишет Плеснер, характеризуя культурное пространство 1920–1930-х гг.

Непропорциональное и запоздалое развитие просвещенческой модели в Германии способствовало, как считает Плеснер, построению государства без политической идеи, страны без традиций, но с сильной потребностью исторического оправдания жизни. Однако распад истории знаменовал для немцев не только утрату веры в бога (*Entgötterung*), но и потерю человеческого облика (*Entmenschung*)⁶.

Плеснер критикует современное ему состояние немецкой ментальности именно потому, что та, по его мнению, отказалась от осмысления истории, уделив вни-

мание доисторическим, первобытным силам, подобным крови и почве⁷. Сложившаяся ситуация сказалась и на кризисе философии: в современном обществе для нее просто нет больше места⁸, ибо в «просвещенном» сознании современности, указывает Плеснер, более не играют роли ни религия, ни метафизика⁹. Философ — избыточная профессия¹⁰, а сама философия оказывается в кризисе по мере механизации жизни¹¹. Разрыв философии и жизни, как считает Плеснер, повлиял на политический и мировоззренческий децизионизм немецкого духа, над которым был утрачен контроль¹². После Первой мировой войны начинается разоблачение человека — но это отнюдь не метафизическое разоблачение, оно ведется с виталистских позиций, имея под собой чисто биологический базис. Наступает время «авторитарной биологии», которая диктует государству, какими должны быть его подданные¹³.

Таким образом, обращение философских дисциплин к антропологии и истории можно толковать как ответ на кризис философского мышления, возникший после Первой мировой войны¹⁴ и усугубленный в эпоху тоталитаризма. Можно предположить, что постановка вопроса о *conditio humana*, с одной стороны, и возрождение гегельянства, с другой стороны, знаменуют обращение к *prima* философии: выходом из ситуации поражения философии становятся ее историзация и антропологизация.

Другим выходом из кризиса философии оказывается ее эстетизация. Все перечисленные выше тенденции заметны, к примеру, в творчестве таких мыслителей, как Бахтин и Плеснер: оба занимаются историей, оба задают в своих работах вопрос о человеке, и оба пишут тексты, раздвигающие «жанровые» рамки философии. Обращение Плеснера к театральности, интерес Бахтина к литературе и к карнавалу — все это служило размыыванию границ философского дискурса. При этом если у Плеснера эстетический подход был интегрирован в философскую манеру письма, то у Бахтина философия ока-

залась зачастую поглощена, если не подавлена эстетикой: политические факторы также способствовали трансгрессии философии в литературу- и искусствоведение.

Можно сказать, что во второй половине 1920–1940-х гг. философия часто вырождается в так называемый экстремальный текст, в природу которого заложено желание пересекать все возможные границы и все границы возможного. Произведение, созданное по принципу подобной «экстремальной» трансгрессии, часто бывает интердискурсивным. По сути, экстремальный текст — это текст, который стремится быть собственным Другим. Если это философия, она хочет в то же время стать литературой, если это литература, она желает стать философией.

Подобное смещение дискурсов характерно как для русской, так и для немецкой и французской философских традиций. Яркий пример «трансгрессирующей» философии — творчество Жоржа Батая. В 1940-х гг. Батай попытался суммировать опыт мировой мистической традиции, замыслив триптих «Сумма атеологии», противопоставленный не-мистической (объективирующей религиозность) «Сумме теологии» Фомы Аквинского. Первой частью «Суммы атеологии» стала книга «Внутренний опыт», в которой Батай называет опытом путешествие на край возможностей человека¹⁵. Философия внутреннего опыта отталкивается от негативной теологии: «она не наследует больше легендарной мистической теологии, но отпадает от Бога, превращаясь в *tabula rasa*»¹⁶. Главные положения мистической антропологии Батая состояли в том, что истина человека — безответная мука¹⁷, нищета разоблаченного духа¹⁸, отрешенность¹⁹. Свой «мистический» труд Батай начинает с того, что отвергает слово «мистика»²⁰. При этом отвержение «мистики» происходит отнюдь не из-за антинаучности термина: следующим этапом на пути к выражению «внутреннего опыта» у Батая идет отрицание последовательного повествования — «проекта» вообще и проекта книги в частности.

Желающий выразить несказуемые пограничные состояния сознания и опыт потустороннего должен, в пределе, отказаться не только от «проекта», но и от текста. В этом смысле кажется глубоко ошибочной попытка постмодернистов, начиная с конца 1960-х гг., представить Батая первым создателем чисто текстуальных «трансгрессий». Мишель Фуко, Филипп Соллерс, Жак Деррида и Юлия Кристева ухитрились проглядеть во «внутреннем опыте» физическое (и антропологическое) событие, отыскав в нем лишь языковую игру. Между тем Батай, считавший, как и Бубер, что «в опыте текст — ничто»²¹, всегда искал «путь, на который <...> вставал человек, ощутив потребность восстановить себя после непомерных злоупотреблений речью»²². Мистическая цель Батая была внетекстуальна, оказываясь соразмерной той, что ставил перед собой Иоанн Креста: «дойти до того, чтобы стать всем»²³.

Одна из важнейших особенностей европейской антропологической парадигмы 1920–1940-х гг. — радикальное понимание человеческой природы и попытки разного рода экспериментов над человеком, вплоть до его отрицания²⁴. Думается, следует различать два основных этапа в развитии антропологической мысли этого периода: если общество на первом этапе (с конца 1910-х до середины 1920-х гг.) стремится разными путями создать искусственного «нового человека», то на втором этапе (со второй половины 1920-х до 1940-х гг.) планы по изменению человека принимают новое содержание и новую форму: возникают разные модели, радикально преодолевающие сверхчеловеческий оптимизм революционной эпохи.

В России революция принесла с собой множество авангардистских проектов по конструированию нового человека: скажем, утопия биологически небывалого существа относится к парадигме 1920-х гг. Именно тогда разрабатывались разнообразные модели, служившие улучшению человеческой природы. Как психофизические тренировки, так и механические протезы, по типу кино-

глаза, должны были привести к одному результату: к созданию новой человеческой особи. Об изменении человеческой природы писали Лев Троцкий, Алексей Гастев, Николай Кольцов, русские космисты и многие другие деятели науки, политики и искусства. Существует обширная научная литература о человеке 1920-х гг.²⁵, однако вопрос о человеке 1930-х гг. до сих пор не был рассмотрен в достаточно полном объеме²⁶.

Следует подчеркнуть, что антропологический дискурс второй половины 1920-х гг. эволюционировал от «аналитического» понимания человека к «синтетическому», оставляя позади разложение своего предмета на категории традиционного, недостаточного vs. нового, совершенного. Этот «синтезм» проявился на самых разных уровнях осмысления человеческой природы. В первую очередь здесь следует назвать теорию полифонического сознания Михаила Бахтина. В эмиграции евразийцы (Н. Трубецкой, П. Савицкий) разрабатывали концепцию биолингвокультурального гибрида, состоящего из трех компонентов: славянского, татаро-монгольского и угро-финского. В киноантропологии Эйзенштейна современный человек включает в себя архаическую, «предсознательную» составляющую, доступ к которой открывается в момент так называемого регресса сознания.

«Синтетического» человека можно определить как *homo naturalis*. Выработывая собственное Другое по отношению к революционной эпохе, антропология второй половины 1920–1940-х гг. склоняется к полюсу «естественности». Парадоксально: «новый человек» в эти годы традиционен — он укоренен в истории, в биологическом существовании и в культурном строительстве. Человек тридцатых более органичен и сильнее зависит от природы: он наследует некоторые признаки нового человека 1920-х, но, в принципе, может существовать уже без протезов. Аскетический человек у Петра Павленко не имеет ничего, кроме собственного вечного туловища: творчески успешным в романе «Счастье» оказывается персонаж по

ключке «Колобок» — ребенок, лишенный как рук, так и ног. Актер в антропологии Хельмута Плеснера разыгрывает свое театральное действие, начиная с доисторической эпохи, без всякой биомеханики. Поведение трансгрессивного существа в работах Роже Кайуа основано на мимикрии — явлении, присущем как человеку, так и животному. Различие между роботами 1920-х гг. и рабочим Эрнста Юнгера состоит в том, что юнгеровский рабочий завоевывает вселенную, исходя из своих собственных (пускай и сверхнапряженных в процессе «тотальной мобилизации») возможностей.

Антропологический дискурс характеризуется в названное время диалектическим колебанием между идеями сближения людей в коллективном «всеединстве» (Плотин) и подстановкой части общечеловеческого вместо целого (в качестве примера можно привести возвеличивание нордического человека в нацизме или социалистического в коммунизме). Оппозиция интимность vs. отчуждение оказывается основополагающей для многих концепций человека той эпохи. В «Теории религии» Жоржа Батая человек, обрабатывающий природу, вступает с ней в интимные отношения²⁷. У Роже Кайуа все живые существа, включая человека, находятся в особо тесной связи с окружающей средой, в которой они могут раствориться²⁸. Эрнст Юнгер в тексте «Рабочий» рисует новую близость между людьми, создающуюся на основе тотального, всепоглощающего труда²⁹. С другой стороны, Хельмут Плеснер в «Границах общины» в полемике с Фердинандом Теннисом набрасывает образ человека, лишь ищущего свою роль, отчуждающегося от себя³⁰. Та же тенденция отчуждения субъекта от себя самого прослеживается у Арнольда Гелена, для которого сущность человека состоит в том, что он может откладывать осуществление своих желаний на неопределенное будущее³¹.

Тоталитарный человек 1920–1930-х гг. снимает границы между приватным и общественным, чтобы создать общее интим-

ное пространство на основе государства. При этом тоталитарные государственные системы редуцируют антропологическое по расовому или классовому признаку. В исследовательской литературе уже звучала мысль, что своеобразие европейской тоталитарной культуры состоит в том, что она подвергла табуированию не отдельные формы жизненной деятельности, но человеческое как таковое³². Антропологизм принимает на себя ту функцию, которой прежде обладала негативная теология. Человековедение, находящее у своего объекта в основном минус-качества и представляющее его как некую негативную величину, получило развитие у немецких философов Эрнста Юнгера, Арнольда Гелена, Эриха Ротакера, Хельмута Плеснера и других вне зависимости от того, какую политическую позицию они занимали. Получение образа человека посредством негации, вычитания его свойств наследовало приему негативной теологии, где апофатическое определение Бога давалось путем последовательного отрицания всех его атрибутов и обозначений. Оказалось, что род homo загадочен и непостижим. Человек тоталитарной эпохи стал псевдобогом, которого нельзя определить. В своей книге «Homo homini philosophus...» Игорь Смирнов проводит остроумные аналогии между немецкой негативной антропологией 1920–1940-х гг. и советской литературой соцреализма, в которой пожертвование людским ресурсом выступало на первый план. В pendant к типологическим параллелям, прорисованным в этой книге, можно предложить еще одну, а именно сопоставимость советского техномагического текста³³ с (пара)сюрреалистической философской традицией, всплеск которой наблюдался во Франции в 1930-е гг. Кажется, что негативная антропология приняла если не наиболее радикальные, то наиболее экспрессивные формы у тех французских мыслителей, которые не отделяли свою когнитивную работу от занятий искусством и от сакрального «внутреннего опы-

та» (Ж. Батай, Р. Кайуа, М. Лейрис; в определенной степени к той же парадигме можно причислить А. Кожева и Ж. Лакана).

Один из признаков радикально-антропологической парадигмы 1930-х гг. состоял в том, что ее представители, занимавшиеся проблемой человека, экспериментировали зачастую на самих себе. Однако это не были эксперименты по созданию новой биологической особи по примеру 1920-х гг. (А. Богданов). В 1930-е гг. на первый план выходит «внутренний опыт», получаемый в результате самопознания субъекта в процессе повседневной жизни. Производимые в эту эпоху философские и антропологические тексты нередко эго-историчны, существуют лишь в контексте биографических реалий своих авторов. Авансцену гуманитарной науки захватывала личность: аргумент *ad hominem* становился аргументом *ad personam*. 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 самозерцание, экстаз и риск. Подобные биографические опыты могли быть столь же опасными, как и научные эксперименты.

В качестве примера можно привести военные дневники Эрнста Юнгера, мистико-психоделические опыты Бориса Поплавского, Александра Введенского и Рене Домая. Жорж Батай создал такую систему философствования, центром которой оказалась его собственная личность. Как пишет Батай, «зияющая пустота» и «открытая рана» его жизни являются лучшим опровержением замкнутой философской системы Гегеля. В авангарде-2, сменившем собой авангардистскую культуру

1910–1920-х гг., любые «отклонения» в мышлении и поведении подлежали тщательной рефлексии, оказываясь материалом научных построений.

Идеи западно-европейских мыслителей переводимы на язык постреволюционной сталинской культуры: готовность советских людей жертвовать собой следует интерпретировать как негативную антропологию *in actu*. Это самопожертвование выражалось в советской культуре прежде всего в литературном дискурсе: русский литературоцентризм противостоял западно-европейскому выдвиганию философии в «споре факультетов» на передний план.

Таким образом, анализ советского представления о человеке с неизбежностью требует компаративистского дополнения, сравнения с западными антропологическими моделями. Ввиду того, что после революции возможность свободного философского творчества подверглась в СССР рез-

кому ограничению, необходимо учитывать реализацию радикальных культурно-антропологических идей также в других дискурсах и медиумах — особенно в литературе, кинематографе и в некоторых архитектурных утопиях. В определенном смысле такой подход продолжает работу по изучению радикальной антропологии в немецкой культуре 1920–1940-х гг., предложенную Хельмутом Летеном в книге «Поведенческие доктрины холода»³⁴. Однако Летен ограничил свой материал немецкой культурой, взятой к тому же выборочно, между тем современному антропологу следует сконцентрировать внимание на сравнительном аспекте изучения европейских культур. Задача нового человековедения состоит в том, чтобы выявить исторические законы, по которым выстраивались антропологические дискурсы, и попытаться противопоставить ограниченным системам прошлого объективный взгляд на человека.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ На Западе антропологический «уклон» замечен в работах П. Слотердайка, Дж. Агамбена и др., в России — в исследованиях В. Подороги, И. П. Смирнова, С. А. Смирнова и др.

² Яснер К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. — М., 1994.

³ Heidegger M. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. — Frankfurt a. M., 1983. — S. 13.

⁴ Таково было первоначальное название книги «Опоздавшая нация» («Die verspätete Nation»). Новый заголовок книга получила уже в 1959 г., когда вышла с некоторыми дополнениями в Штутгарте.

⁵ Plessner H. Die verspätete Nation. — Frankfurt a. M., 1982. — S. 79.

⁶ Ibid. — S. 114.

⁷ Ibid. — S. 133.

⁸ Ibid. — S. 171.

⁹ Ibid. — S. 162.

¹⁰ Ibid. — S. 183.

¹¹ Ibid. — S. 188.

¹² Ibid. — S. 211.

¹³ Ibid. — S. 167.

¹⁴ См. об этом: Löwith K. Weltgeschichte und Heilgeschehen. — Stuttgart, 1983.

¹⁵ Bataille G. Œuvres complètes. — T. V. — Paris, 1973. — P. 19.

¹⁶ Ibid. — P. 21.

¹⁷ Ibid. — P. 25.

¹⁸ Ibid. — P. 51.

¹⁹ Ibid. — P. 131.

²⁰ Ibid. — P. 15.

²¹ Ibid. — P. 25.

²² Ibid. — P. 170.

²³ Ibid. — P. 35.

²⁴ Рассматриваемая тенденция в развитии философской антропологии продолжалась и в 1950-е гг., когда возник, так сказать, новый виток экзистенциалистской мысли, но нас здесь интересует начало этого культурного периода, протянувшееся до 1940-х гг.

²⁵ См. об этом подробно: *Naiman E.* Sex in public: the incarnation of early Soviet ideology. — Princeton, 1997; *Stites R.* Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution. — New York; Oxford: Oxford University Press, 1989; *Булгакова О.* Фабрика жестов. — М., 2005; *Küenzlen G.* Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne. — München, 1994; *Groys B., Hagemester M. (Hg.)*. Die neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. — Frankfurt a.M., 2005.

²⁶ Человек 1930-х гг. интересно проанализирован в монографии И. П. Смирнова Homo homini philosophus... (СПб., 1999). Подступы к исследованию антропологии тоталитарной эпохи прослеживаются в следующих работах: *Clark K.* Utopian Anthropology as a Context for Stalinist Literature // Tucker R.C. (ed.). Stalinism. Essays in Historical Interpretation. — New York, 1977; *Рыклин М.* Teppopoлoгики. — Тарту; М., 1992; *Günther H.* Der sozialistische Übermensch. — Stuttgart; Weimar, 1993.

²⁷ *Батай Ж.* Теория религии / Пер. с фр. Г. Михалковича. — Мн., 2000.

²⁸ *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. С. Зенкина. — М., 2003.

²⁹ *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт. — СПб.: Наука, 2000.

³⁰ *Plessner H.* Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus // *Plessner H.* Gesammelte Schriften. — Bd. V. — Frankfurt a.M., 2003. — S. 7–135.

³¹ *Gehlen A.* Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. — Wiesbaden, 1978.

³² *Смирнов И.* Homo homini philosophus... — СПб.: Алетейя, 1999. — С. 41.

³³ Понятие «техномагического текста» вводится в нашей книге *Григорьева Н. Я.* Anima laborans. Писатель и труд в России 1920–30-х гг. — СПб.: Алетейя, 2005. Техномагическим мы называем такой текст, в котором труд, техника и художественное творчество концептуализуются как магическая деятельность.

³⁴ *Lethen H.* Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen. — Frankfurt a.M., 1994.