

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

А.М. Руткевич

**ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ
АЛЕКСАНДРА КОЖЕВА**

Препринт WP6/2015/02

Серия WP 6

Гуманитарные исследования

Москва
2015

УДК 1(091)
ББК 87.3
P90

Редактор серии WP6
«Гуманитарные исследования»
И.М. Савельева

Руткевич, А. М.

P90 Философия истории Александра Кожева [Текст] : препринт WP6/2015/02 / А. М. Руткевич ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015. – (Серия WP6 «Гуманитарные исследования»). – 44 с. – 150 экз.

Литература о философии истории Александра Кожева велика, но предметом исследования в ней обычно становятся начальный и конечный пункты истории, т.е. появление господина и раба в начале и универсальное и гомогенное государство в конце истории. Между тем примерно половина его курса «Введение в чтение Гегеля» (1934–1939) посвящена историческим фигурам («гештальтам»), которые выступали одна за другой по ходу истории. Вслед за Гегелем он уделяет значительное внимание античному миру, Просвещению, Французской революции. Именно эта часть курса Кожева находится в центре внимания данного очерка.

УДК 1(091)
ББК 87.3

**Препринты Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» размещаются по адресу: <http://www.hse.ru/org/hse/wp>**

© Руткевич А. М., 2015
© Оформление. Издательский дом
Высшей школы экономики, 2015

В любой публикации о философии Александра Кожева упоминается, что его интересовали прежде всего антропология и философия истории¹. Однако о последней говорится исключительно в связи с начальным ее пунктом (диалектика господства и рабства) и «концом истории». То, что более половины курса лекций «Введение в чтение Гегеля» (1934–1939) составляет разбор промежуточных исторических фигур, выпадает из внимания. Причины этого понятны. Во французской философии его место давно определено: он готовил своими лекциями как экзистенциализм, так и неортодоксальные версии марксизма 1940–1960-х годов, а затем, хотя бы отчасти, философию «постмодерна». В этом контексте значимо прежде всего учение Кожева о человеке, его «антропотеизм». В американской литературе, если она не следует французским образцам, темы «борьбы за признание» и «конца истории» поднимались в связи с известными публикациями Фрэнсиса Фукуямы, а также в связи с полемикой Кожева с Лео Штраусом, но об остальных темах философии истории Кожева нет даже упоминания. Предполагается, что здесь он излагал Гегеля и следовал за ним.

Еще хуже обстоят дела с сопоставлением философии истории Кожева (да и его философии в целом) с гегелевской. Лучшей публикацией по-прежнему остается статья вьетнамского марксиста Тран Дук Тхао, которую высоко оценил и сам Кожев². Только она принадлежит совсем другой эпохе: обозначая отличия Кожева от Гегеля, Тран Дук Тхао основное внимание уделяет тем моментам гегелевской системы, которые вошли в ортодоксальный марксизм середины XX в., а потому речь идет о «диалектике природы» Гегеля (и Фридриха Энгельса), каковой не обнаружилось у Кожева. Позднейшие французские гегелеведы (Пьер-Жан Лабарьер, Гвендолин Ярчик) пишут об отличиях в самом общем виде, да еще упрекают Кожева за то, что гегелевское Knecht в переводе Кожева Esclave (Раб), тогда как правильным они считают Valet (Слуга), что весьма сомнительно и при изложении самого Гегеля.

¹ Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 г.

² *Tran Duc Thao*. La «Phénoménologie de l'esprit» et son contenu réel // *Les Temps Modernes*. 1948. No. 4. P. 492–519.

Мы попробуем дать анализ именно философии истории Кожева, которая излагалась им со второй части курса 1933–1934 гг. до конца курса 1936–1937 гг., т.е. два с половиной года. В отличие от курсов 1937–1938 гг. и 1938–1939 гг., которые представлены полной записью немало-го числа лекций, первые годы доступны только в виде конспектов слушателей и заметок лектора. Поэтому они значительно более трудны для истолкования: не всегда легко отделить мысль излагаемого в курсе раздела «Феноменологии духа» от трактовки Кожева. Но сначала нам необходимо дать общую характеристику всего курса и указать на основополагающие (онтологические) отличия неогегельянской концепции Кожева от философии Гегеля.

Онтология и философская антропология

Курс лекций, который Кожев читал в Высшей школе практических исследований, формально назывался «Религиозная философия Гегеля», поскольку должен был служить продолжением религиозоведческих курсов Александра Койре. Так как в действительности содержание лекций далеко выходило за пределы названия, то издававший рукописи слушатель, известный писатель Раймон Кено, предложил название «Введение в чтение Гегеля». Примерно половину 600-страничного тома, вышедшего в 1947 г., составляют конспекты самого Кено, тогда как другую часть записанные стенографисткой лекции (шесть лекций из курса 1937–1938 гг., все лекции 1938–1939 гг., а также несколько лекций 1934–1935 гг.). Также в этот том включены резюме прочитанных курсов, которые ежегодно должен был писать лектор для руководства школы, перевод отрывка из «Феноменологии духа», вышедший в начале 1939 г. в журнале *Mesures* (кстати, это была первая публикация, подписанная не «Kojevnikoff», а «Кожеве»), а также три довольно обширных добавления.

Хотя Кожев привлекает другие работы Гегеля (от ранних текстов Йенского периода до «Энциклопедии»), его истолкование представляет собой комментарий к «Феноменологии духа», выявление скрытых проблем именно этого сочинения, изложение собственных идей. Иногда он прямо указывает на то, что у Гегеля развиваемые им самим идеи не развиты, скрыты или находятся в противоречии с «Логикой» и с «Философией природы». Такого рода «поправки» мы встречаем с самого начала тол-

кования. Утверждая, что феноменология Гегеля «столь же “экзистенциальна”, как и феноменология Хайдеггера», Кожев поясняет: «Что бы ни думал по этому поводу сам Гегель, Феноменология представляет собой философскую антропологию»³. Для всякого читавшего «Феноменологию духа», хоть по-немецки, хоть в переводе, эти утверждения очевидным образом ложны, расходятся с замыслом и намерениями Гегеля. Иначе говоря, эти идеи не «прочитываются» в комментируемом тексте, но в него привносятся, так сказать, «вчитываются». Истолкование Гегеля было для Кожева поводом изложить собственную доктрину, которую можно назвать «неогегельянской», поскольку ряд важнейших идей восходят к великому немцу, но сама доктрина от гегелевской явно отличается.

«Феноменология духа» написана сложным языком, а потому ее не раз пытались изложить доступно и прояснить темные места. Кожев занимался совсем не этим. Представленный им Гегель «осовременен». Его экспрессивные переводы отрывков из «Феноменологии» передают основную мысль, но никак не стилистику оригинала. Более того, Кожев нередко вырывает цитаты из контекста, который явно противоречит намерениям интерпретатора. Поэтому нет никакого смысла сверять текст «Введения в чтение Гегеля» с «Феноменологией духа» и скрупулезно выяснять, верно ли Кожев передает мысли автора. Некоторые его наблюдения интересны для историка немецкой философии – гегелеведа. Кажется, никто до него не обращал внимания на то, что раздел о господстве и рабстве написан под влиянием Томаса Гоббса⁴. Однако, если брать курс лекций Кожева в целом, то мы имеем дело не с историко-философским сочинением. Если история философии понимается как научная дисциплина (подобно любой другой исторической науке), она требует точной передачи того, «как это действительно было», а не творческого изобретения и приписывания прошлому неких современных черт. Кожев сделал из Гегеля даже не предшественника Карла Маркса, Фридриха Ницше и Мартина Хайдеггера, но автора их идей.

Конечно, отчасти этому произволу способствовала сама философия Гегеля с ее «круговым» характером, стремлением «снять» все противо-

³ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P.: Gallimard, 1947. P. 39.*

⁴ Это влияние еще лучше видно в «Философии духа», где Гегель возвращается к изложенной в «Феноменологии духа» диалектике господства и рабства. Первым отметил правомерность этого сопоставления «Левифана» и «Феноменологии духа» Лео Штраус в своей работе о Гоббсе (*Strauss L. The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. Oxford: Clarendon Press, 1936.*)

положные тезисы и антитезисы в высшем синтезе целостного абсолютного знания. Самые разнообразные тезисы мыслителей прошлого выступают как ступени к такому знанию; более того, некоторые прямо направленные против его философии позднейшие возражения (скажем, Сёрена Кьеркегора или Карла Поппера) вдруг опознаются, как промысленные Гегелем заранее антитезисы, которые уже «сняты» движением мысли. Но Кожев не был таким «примирителем» всех систем, как Гегель. Он сделал мыслителя начала XIX в. нашим современником, соавтором экзистенциальной антропологии и революционной философии истории.

С самого начала своего курса лекций Кожев утверждает, что «Логика» и «Философия природы» Гегеля представляют собой отклонения от основополагающих гегелевских идей, что немецкий мыслитель сам уклонился от них, поскольку у него сохранились два «предрассудка»: во-первых, предрассудок «монизма» (в «Логике»)⁵ и, во-вторых, предрассудок античной философии, согласно которому бытие человека не отличается от бытия природы. Последний предрассудок не позволял Гегелю целиком встать на «иудео-христианскую» позицию по отношению к человеку, которая, по Кожеву, заключается в идее негативности, а тем самым индивидуальности, историчности, свободы перед лицом собственной смерти. Онтология Гегеля в «Феноменологии» (в отличие от поздних трудов) есть «онтология Человека», поскольку, говоря о «духе», он имеет в виду исключительно человеческое бытие. Иначе говоря, онтология Гегеля есть антропология, а феноменология есть «идеизирующая абстракция», т.е. рассмотрение конкретного человека, конкретных исторических эпох. Сущность человека есть совокупность возможностей его исторических проявлений, когнитивных, аффективных потенций, способностей действовать. Они менялись на протяжении истории, поскольку та или иная культура, эпоха, социальное окружение способствуют реализации только некоторых из них. А потому «Феноменология духа» есть описание следующих друг за другом форм («гештальтов»), в которых происходила реализация этой сущности. Она представляет собой своего рода «интериоризирующее воспоминание» (Er-innerung) завершившейся человеческой истории. Для Кожева такой взгляд был свойствен самому Ге-

⁵ Иногда Кожев говорит об отличиях «Феноменологии духа» и «Логики», иногда утверждает тождество их по содержанию: «Логика» дает нам вневременную онтологию, тогда как в «Феноменологии духа» она разворачивается во времени. См.: *Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel*. P. 420–421.

гелю, хотя тот иной раз сбивался на «античную» позицию, а потому историческая эволюция предстает у него и как осуществление предсуществующей вечной идеи, что расходится с «иудео-христианским» видением историчности человека, его становления⁶.

Подобного рода указания на «непоследовательность» Гегеля имеют долгую историю, поскольку уже его ученики-младогегельянцы писали о том, что, говоря о «духе», Гегель всякий раз имел в виду исключительно человеческий род в его истории. Можно вспомнить подобные утверждения и у русских толкователей (скажем, «Дилетантизм в науке» А.И. Герцена). Но у Кожева «историчность» понимается не только в духе левого гегельянства, к которому можно причислить и Маркса, но также на манер «Бытия и времени» Хайдеггера. Феноменологию Гегеля он отождествляет с феноменологией Эдмунда Гуссерля и Мартина Хайдеггера, она с первых лекций характеризуется как «философская антропология», задачей которой является дескрипция «экзистенциальных установок человека»⁷. Хайдеггеровское понимание временности («временения») отождествляется с гегелевским, несмотря на то, что сам Хайдеггер четко проводил между ними различия и отмечал, что Гегель является наследником Аристотеля⁸ и не выходит за пределы «нивелированного» времени даже там, где говорит о «беспокойстве духа» и «отрицании отрицания». Но для Кожева в гегелевской философии центральное место занимает не «отрицание отрицания» в качестве принципа развития, но чистая негативность, отрицание как таковое. Если вспомнить «Логик» Гегеля, то Кожев как бы останавливается на первой «триаде» (бытие – небытие – становление) и отбрасывает все то, что немецкий философ писал о движении и развитии. Соединяющее бытие и небытие становление есть время, которое «ничтожит» то, что есть. Уничтоженное становится прошлым. Гегелю приписывается моральное долженствование: «*Не будь тем, кто ты есть, будь противоположным тому, что ты есть (Преобразуйся, стань “новым человеком”)*»⁹.

Более того, сама диалектика для Кожева ограничивается человеческой историей, миром мышления, труда и борьбы людей. Понять «диалекти-

⁶ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 40.*

⁷ Он пишет об этом в резюме курса 1933–1934 гг. *Ibid. P. 57.*

⁸ См.: *Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 432–433.*

⁹ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 65.* Одна из лекций 1939 г. целиком посвящена интерпретации гегелевского утверждения: «Время есть само Понятие, как оно есть». Временность вплетена в бытие через нашу деятельность.

чески» для него означает понятие действительность исторически, «не *sub specie aeternitatis*, т.е. вне времени или как нечто тождественное самому себе, но как Настоящее, помещенное между Прошлым и Будущим, т.е. как *Bewegung*, как творческое движение», как результат замысленного человеком проекта, причем не только результат зависит от проекта, но и проект от предполагаемого результата¹⁰. Не только неживая, но и живая природа никакой диалектики не знают. Кожев добавляет в примечании, что диалектика присуща понятийному мышлению, *дискурсу*, тогда как современная наука обходится «математическим алгоритмом» и познается в молчании. Такой вневременный «алгоритм» не имеет к гегелевской диалектике никакого отношения, она ограничивается только «Человеком и Историей»¹¹. Да и значительная часть того, что было написано Гегелем относительно человека (примерно треть его «Философии духа» содержит рассуждения о биологии, медицине и т.п.), не имеет отношения к истории, а потому и не диалектично. Так как сам Гегель в «Феноменологии духа» обращался к унаследованной от Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга диалектической натурфилософии, то Кожев просто отказывается ее обсуждать, объявляя, что Гегель в данном случае просто ошибался¹². Сама история была бы невозможна как воспоминание о прошлом, если бы природа не была тождественна себе самой. Если бы природа изменялась одновременно с изменениями людей, то камни, деревья и животные времен Перикла отличались бы от нынешних, а потому мы не могли бы понимать, что же именно представляли собой сельское хозяйство или архитектура тех времен¹³. Диалектична не природа, а человеческое «бытие-в-мире»; однако «тотальная реальность» включает в себя человеческое бытие, а тем самым в него привносится отрицание, *небытие*, а потому эта реальность диалектична¹⁴.

Даже без детальных сопоставлений очевидно, что и онтология Гегеля, и его антропология (изложенная прежде всего в «Философии духа»)

¹⁰ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 377.*

¹¹ *Ibid. P. 379.*

¹² *Ibid. P. 489–490.* Пантеистическая философия природы Гегеля, представляющая мир *живым*, является причиной «его абсурдной философии Природы, его бессмысленной критики Ньютона, его собственной «магической» физики, которая дискредитировала его Систему в XIX в.». *Ibid. P. 378.*

¹³ *Ibid. P. 486.* Этот аргумент Кожева сомнителен, поскольку любой биолог-эволюционист скажет, что развитие в живой природе происходит несравнимо медленнее исторических перемен.

¹⁴ *Ibid. P. 474.*

расходится с воззрениями Кожева. Последний приписал Гегелю свойственную не только Хайдеггеру, но и ряду других мыслителей XX столетия экзистенциальную доктрину: «иудео-христианской» трактовкой времени и человека Кожев называет совокупность воззрений, развивавшихся от Вильгельма Дильтея и Анри Бергсона и получивших систематизированный облик в «Бытии и времени». Подлинно христианским подобное видение человека уже называли некоторые авторы, начиная с Кьекркегора (Н.А. Бердяев в «Смысле творчества», Мигель де Унамуно в «Агонии христианства» и др.)¹⁵. Временность, понятая как «экзистирование» (или «трансцендирование»), обоснованность свободы и т.п. размышления были характерны для всего европейского экзистенциализма. В данном контексте нам не важны нюансы: был ли Хайдеггер «экзистенциалистом» или «онтологом», когда писал «Бытие и время» и подобные вопросы. Значимо то, что вслед за многими другими так его понял Кожев и приспособил *Daseinsanalytik* к интерпретации Гегеля.

Конечно, есть и отличия от Хайдеггера, да и всего экзистенциализма. Кожев был не только дуалистом, признающим независимую от экзистенции физическую реальность, но еще и учеником как Гегеля, так и Маркса. От Гегеля он унаследовал то, что называется по-немецки *Sachlichkeit*, критичное отношение к романтической субъективности с ее игрой возможностями: суровая действительность требует от осваивающего ее индивида усердия, труда, самоотдачи – одним «экзистенциальным» выбором себя эту реальность не поменять. Вслед за Марксом он пишет о труде, который создает человека, а затем ведет его вперед в истории. Понятное познание и труд являются двумя сторонами одной медали. Основные идеи «атеистического экзистенциализма» Кожев выразил еще в своей рукописи «Атеизм», но от Мартина Хайдеггера, Жана-Поля Сартра и других мыслителей, причисляемых к экзистенциализму (не важно, с достаточными основаниями или без таковых) Кожева отличает, прежде всего, философия истории. Но и антропология, как исходный пункт понимания истории, заставляет вспомнить еще об одном предшественнике – Фридрихе Ницше. Разумеется, Кожев использует гегелевскую терминологию и тщательно подбирает соответствующие отрывки из «Феноменологии духа», однако «борьба», с которой начинается история, со-

¹⁵ Так считали и некоторые протестантские богословы, на которых оказала воздействие хайдеггеровская философия. Я имею в виду прежде всего Рудольфа Карла Бульмана (*Бульман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М.: Канон+, 2012. Гл. X*).

относима с «волей к власти», а итогом истории в курсе оказывается некое подобие «сверхчеловека».

Борьба за признание

Главной темой всей «Феноменологии духа» у Кожева оказывается довольно большой фрагмент (IV A), начинающийся с размышлений о самосознании, вожделинии, борьбе за признание. Не проследивая всей цепочки рассуждений о раздвоении самосознания, негативности, множестве текучих состояний и единстве, к которому стремится это самосознание («вожделиние» и его удовлетворение), отметим лишь конечный пункт: «Самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании»¹⁶. Стоит отметить, что у Гегеля «вожделиние» и «удовлетворение» рассматриваются исключительно как отношение самосознания и предмета вообще, речь у него идет о негации предмета и его «снятии», тогда как Кожев относит их к биологической природе человека (голод, сексуальное влечение и т.п.)¹⁷. Выход за пределы биологической природы и у Гегеля увязывается с духом, т.е. связью с другими: самосознание существует для другого самосознания. «Я» возможно лишь в отношении с «Мы», а «Мы» – с множеством «Я». «Лишь в самосознании как понятии духа, – пишет Гегель, – поворотный пункт сознания, где оно из красочной видимости чувственного посюстороннего и из пустой тьмы сверхчувственного потустороннего вступает в духовный свет настоящего»¹⁸. Самосознание есть в себе и для себя благодаря тому, что оно есть для другого самосознания и признано им и признает это другое самосознание. Иначе говоря, наша идентичность невозможна без признания другими.

Человек есть социальное и историческое существо – на самом глубинном уровне наше «Я» соотносится с другими «Я». Кожев имел феноменологическую выучку и был знаком с «Картезианскими размышлениями» Гуссерля, с тем, как проблема Другого ставилась Максом Шелером и Хайдеггером. Исходным пунктом и антропологии, и философии

¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. М.: Изд-во социально-политической литературы, 1959. С. 98.

¹⁷ Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 50.

¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 99.

истории оказывается для него первоначальный акт «борьбы за признание» между самосознаниями, порождающий и человека, и общество.

У самого Гегеля в ранних рукописях встречалось рассуждение о том, что взаимное признание индивидов происходит в семье, а любовь есть то отношение, из которого прорастает социально-историческая действительность. С одной стороны, это было следом выучки в протестантской семинарии, с другой стороны, влиянием только что возникшего романтизма. К тому же, классические теории (начиная с Платона и Аристотеля) выводили государство из семейной и родовой жизни. Кожев решительно отвергает такую генеалогию государства. Конечно, любовь есть форма признания другого: абсолютная ценность придается любимому существу уже за его бытие, независимо от того, что оно делает. Семья дает признание личностному существованию, но такое пассивное существование не является подлинно *человеческим*. Поэтому и признание в семье не ведет к «удовлетворению», а сами семья, любовь и даже сексуальность претерпевают исторические изменения вместе с эволюцией общества¹⁹.

В статье²⁰, вышедшей в 1946 г. в журнале *Critique*, Кожев впервые (еще до выхода в 1947 г. «Введения в чтение Гегеля») излагал по-французски свою философию истории. Значительное внимание он уделил сопоставлению Йенских рукописей Гегеля с «Феноменологией духа» по теме антропологического начала истории. Здесь он обобщает те высказывания по поводу любви как формы признания, которые разбросаны по тексту «Введения в чтение Гегеля». Любовь придает абсолютную значимость не действию, а наличному самотождественному бытию любимого. «Только отрицающее действие может преодолевать стоящие перед ним границы и универсализировать само бытие того, кто действует и творит самого себя через активное отрицание наличного бытия, каковым он является. Соотнесенная с наличным бытием любовь не порождает поистине деятельного (= отрицающего) поведения. Она остается по сути пассивной, бездеятельной или недейственной. Она вечно ограничивается статичными пределами того бытия, к которому она относится. Вот почему любовь, в лучшем случае, могла помочь возникновению человеческой Семьи на узком природном основании (едва расширенным за счет

¹⁹ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 187.*

²⁰ Формально это рецензия на книгу Анри Ниля «Об опосредовании в философии Гегеля» (*Niel H. De la médiation dans la philosophie de Hegel. P.: Aubier, 1945.*)

«круга друзей»), которая все сужалась по ходу истории. Она никогда не могла создать Государство или граждан, действующих во имя всеобщей экспансии Государства»²¹. Для уловления феномена истории пассивная диалектика любви заменяется всеобщей диалектикой действия. Исторический человек желает всеобщего признания. «А так как границы его личного бытия, равно как данная структура окружающих его природного и человеческого миров противятся этому *универсальному* признанию его *частности*, он преобразует этот мир и он преобразует себя самого посредством ряда отрицающих действий. Именно его действия ведут к его признанию; он признается как действующий. Целостность отрицающих частности действий, имеющих в виду всеобщее признание, составляет содержание всемирной истории»²². Подлинное бытие человека принадлежит истории, в которой действуют люди, отрицая и «снимая» природное наличное бытие. Для семьи высшей ценностью является бытие ее члена как таковое, т.е. биологическая жизнь, тогда как государство и история требуют риска этой жизнью, даже смерти во имя универсального.

Очеловечивают человека «борьба за признание», которая ведется не на жизнь, а на смерть, риск, решимость идти до конца. Кожев множество раз возвращается в своем курсе к нескольким страницам «Феноменологии духа» (IV A), посвященных «спору противоположных самосознаний» и проистекающей из него диалектике господства и рабства. Он подробно излагает и комментирует Гегеля, а потому может возникнуть впечатление (и оно возникало у его слушателей), что лектор занят реконструкцией именно гегелевской концепции. Однако при внимательном сопоставлении оригинала и истолкования сразу выявляются отличия. Кожев не случайно вообще не ссылается на параграфы 426–435 «Философии духа», в которых Гегель вернулся к проблематике начала истории и диалектики господства и рабства, воспроизвел основные сюжеты «Феноменологии духа» и уточнил некоторые неясности раннего текста. При этом Гегель сохранил все основные «экзистенциалистские» тезисы о решимости вести борьбу не на жизнь, а на смерть, но отнес ту свободу, которая проявляется в этой борьбе только к начальному моменту истории: «Только посредством *борьбы*, следовательно, может быть завоевана свобода; одна-

²¹ Кожев А. Гегель, Маркс и христианство // Вопросы философии. 2010. № 10. С. 128–144. Во «Введении в чтение Гегеля» эти мысли развиваются в одном из приложений (Кожев А. Introduction à la lecture de Hegel. P. 513–514).

²² *Ibid.*

ко заверения в том, что обладаешь свободой, для этого недостаточно; только тем, что человек как самого себя, так и других подвергает *смертельной опасности*, он доказывает на этой стадии свою способность к свободе»²³. Далее он пишет еще яснее: «Чтобы предотвратить возможные недоразумения касательно только что изложенной ступени развития, мы еще должны здесь заметить, что борьба за признание в только что приведенной, доведенной до крайности форме может иметь место только в *естественном состоянии*, когда люди существуют только как *единичные существа*, и, напротив, совершенно чужда гражданскому обществу и государству, так как тут то самое, что является результатом упомянутой борьбы, – именно факт признания, – уже есть налицо»²⁴. Для Кожева эта борьба за признание характеризует человека на протяжении всей истории, она завершается вместе с концом истории, т.е. универсальным признанием каждого всеми остальными. Гегель пишет и о том, что борьбу за признание никак не следует путать с *поединком*, который возникает уже в рамках государственного существования (пусть в не самой совершенной его форме). У Кожева все формы правления «господ» не случайно предполагают дуэльный кодекс: господином является лишь тот, кто готов возобновить борьбу не на жизнь, а на смерть ради признания.

Подобных отклонений можно найти еще изрядное число. За ними стоит то, что Кожев излагал в гегелевских терминах собственное учение, которое он мог бы, при желании, изложить и в терминах «философии жизни». Уже начальный пункт его изложения, «вожделение» (*Begierde*), понимается иначе, чем у Гегеля, да и переводится на французский как «желание» (*desir*). По существу, у Кожева речь идет о воле к власти, а у Гегеля – о слепом влечении (*Trieb*), причем Гегель и в «Феноменологии духа», и в «Энциклопедии философских наук» отмечал разрушительность влечения: «Отношение вожделения к предмету есть безусловно еще отношение себялюбивого *разрушения*, а не отношение *созидания*»²⁵. Для Кожева, унаследовавшего от М.А. Бакунина видение отрицания («Страсть к разрушению есть также творческая страсть»), желание есть та сила, которая творит и человека, и историю, когда это желание превращается в «желание желания», т.е. в желание признания со стороны

²³ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. III. М.: Государственное издательство политической литературы. С. 221.

²⁴ Там же. С. 222.

²⁵ Там же. С. 219.

других²⁶. Самосознание, а тем самым и подлинно человеческое существование, основывается не на пассивном созерцании – его фундаментом является желание: оно отрицает сущее и приводит к действию, изменяющему сущее. Человеческое бытие есть тотальность, включающая в себя и самотождественное бытие, и небытие, отрицание сущего. «Человек есть отрицающее *Действие*, которое *трансформирует* наличное Бытие, и которое трансформирует таким образом самое себя»²⁷. Онтологически, из синтеза бытия и небытия возникает становление, а тем самым время и история, борьба и труд как исходные формы действия. В человеческом мире «всякая эволюция является *творческой*, а любое творение есть отрицающее *Действие* наличного сущего, осуществляемое за счет данности, в *разрушении* и посредством *разрушения*»²⁸. Гегелевское «беспокойство духа» превращается в разрушительно-созидательное становление.

Истоком человеческого существования является, таким образом, желание, в котором с легкостью узнаваемы и «воля к власти» Ницше, и «жизненный порыв» Бергсона, и «жизнь» как трансценденция Георга Зиммеля; онтология Кожева уже в исходном пункте расходится с гегелевской, хотя излагается в гегелевских терминах²⁹. Ближайшим «родственником» является все же именно Ницше, поскольку из наличия множества желающих выводится неизбежная борьба не на жизнь, а на смерть, готовность рисковать своим существованием ради господства над желаниями других. Однако это не делает Кожева ницшеанцем в строгом смысле слова, поскольку господство для него есть «экзистенциальный тупик», а вся историческая роль этой борьбы за признания заключается в том, что появился принужденный к труду раб, а последующая история человеческого рода есть история, создаваемая именно рабом, а не господином. Как и Ницше, Кожев говорит «Да» становлению, но Ницше целиком отбрасывает гегелевскую философию истории³⁰, тогда как Кожев ее при-

²⁶ Правда, эти мысли он развивает не столько в курсе 1930-х годов, а в «Очерке феноменологии права» 1943 г., в разделе об «антропогенном желании».

²⁷ *Kojeve A.* Introduction à la lecture de Hegel. P. 167.

²⁸ *Ibid.* P. 236.

²⁹ Можно проследить и некоторую связь онтологии Кожева с учением В.С. Соловьева о сверхсущем как диалектическом единстве бытия и небытия с той оговоркой, что абсолютом у Кожева становится человеческая реальность. См. раздел об органической логике в «Философском начале цельного знания».

³⁰ См. удачное сопоставление гегелевской философии истории с учением Ницше: Юнгер Ф. Ницше. М.: Праксис, 2001. С. 196–198.

нимает и дополняет в духе «левых» последователей Гегеля, в первую очередь, Маркса.

Хотя Кожев потратил год (курс 1933–1934 гг.) на истолкование первых трех разделов «Феноменологии духа», конспект этой части предельно краток, да и не эти разделы важны для его концепции. Переход от «субъективного духа» к «объективному», т.е. к обществу и к истории, начинается с борьбы самосознаний за признание; более того, эта борьба не «снимается» дальнейшим развитием общества, она сохраняется вплоть до конца истории³¹. Поэтому на протяжении всего курса Кожев постоянно возвращается к этой борьбе и к возникающей из нее диалектике господина и раба. Решимость вступить в борьбу, риск делают человека свободным, выводят его из животного состояния. Так как борьба эта идет «не на жизнь, а на смерть», то ее итогом оказывается смерть одного из соперников; тогда нет и признания, а ведь именно оно было целью борьбы. Признание происходит в тот момент, когда один из участников борьбы в страхе за жизнь сдается на милость победителя. Тому, кто покорился воле победителя, уготована участь раба – он признал другого господином. Так на сцене истории появляются первые две фигуры, Господина и Раба; вернее сказать, сама сцена истории возникает вместе с ними.

Господство и рабство

Кожев следующим образом резюмировал долгий разбор этого фрагмента «Феноменологии духа»: «Побежденный подчинил свое *человеческое* желание *Признания* биологическому *желанию* сохранения *жизни*: это предопределило и обнаружило – для него самого и для победителя – его собственную низость. Победитель рисковал своей *жизнью* ради *не* витальной цели, и это определило и обнаружило – для него самого и для побежденного – его превосходство над биологической жизнью, а тем самым и над побежденным... Превосходство Господина над Природой, основанное на его риске своей жизнью в Борьбе за престиж, выявляется фактом рабского *Труда*. Этот Труд положен между Господином и Природой. Раб преобразует *данные* изначально условия, чтобы сделать их *подходящими* требованиям Господина»³². Труд раба служит господину,

³¹ Или «цели истории» – fin de l'histoire означает и то, и другое.

³² *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 170.*

принудив раба трудиться, господин реализует свою свободу. Он готов сражаться, считая всякий труд делом раба. Раб не сражается, в смертном страхе он принужден к труду, и без этого страха не было бы труда как такового. Кожев развивает эту мысль Гегеля, подчеркивая значимость ужаса, ломающего изначальное своеволие человека. Гегелю принадлежит и та мысль, что отношение господина к миру является потребительским, тогда как раб вынужденно сталкивается с «самостоятельностью вещи» и, обрабатывая вещи мира, меняется и сам³³. Присутствует у Гегеля и тезис, что раба очеловечил страх смерти, хотя Гегель, очевидным образом, не описывает этот страх в терминах Хайдеггера, тогда как у Кожева страх небытия выявляет небытие («Ничто») как исток временности и негативности человеческого существования. Однако далее трактовка Кожева все дальше отходит от оригинала.

Гегель не утверждал того, что на протяжении всей дальнейшей истории господин не изменяется, оставаясь точно таким же воином, готовым умирать на поле боя, но более не играющим никакой роли в развитии человечества. Для Кожева и воспетый Ницше аристократ эллинических времен, и средневековый барон, и японский самурай, и придворный времен Людовика XIV представляют собой одну и ту же неизменную фигуру, не играющую никакой роли в развитии человечества. Господин для него есть «экзистенциальный тупик»: «Господин может либо оскотиниться в удовольствиях, либо господски погибнуть на поле боя, но он не может *жить сознательно*, осознавая свою *удовлетворенность* тем, кто он есть»³⁴. Даже признание со стороны раба не является подлинным признанием, поскольку господином его именуется «говорящее орудие», презренный холоп. Господин проявил свою человечность отвагой, риском во имя не определяемых биологическим инстинктом целей, но его существование потребителя во всем остальном является животным. Человечность же находится на стороне тяжкого подневольного труда, связанного с ним познания предметного мира и постепенно меняющейся техники, приспособляющей природный мир к человеческим потребностям. Вся роль Господина в истории сводится к тому, что он ее начинает, порождая Раба, чтобы затем – в конце истории – быть диалектически «снятым» (вместе с Рабом) фигурой Гражданина.

³³ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. С. 103.

³⁴ Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 174.

Очевидно то, что такая схема расходится со всем тем, что мы знаем об истории человеческих обществ. Предложенная модель имеет такой же эвристический смысл, каким обладают выход из естественного состояния посредством общественного договора у Гоббса, либо возникновение неравенства у Жан-Жака Руссо. То, что люди десятки тысяч лет жили родоплеменным строем, да и трудились до всякого порабощения, знает и школьник. Но то, что мы именуем Историей, начинается вместе с появлением государства, а тем самым господства одних людей над другими. Кожев вычленяет ту элементарную структурную единицу социального существования, которая затем воспроизводится по ходу истории. Подобно тому, как Гоббс писал о возвращении в кровавый хаос естественного состояния во время революции, отменяющей общественный договор, так и Кожев обнаруживает в прошлых и современных конфликтах противостояние Господина и Раба. То, что в государствах древнего мира рабство не было сильно распространено, поскольку большинство населения составляли лично свободные общинники, не затрагивает существо аргументации Кожева. Тот, кто принужден заниматься тяжелым физическим трудом, будь он рабом в полном смысле слова, холопом, крепостным, полусвободным общинником в Древнем Египте или пролетарием в викторианской Англии, он остается Рабом.

Историчность проистекает из временности и негативности человека, отрицающего наличное бытие своим проектом будущего, своим действием, а такое действие всегда выступает как борьба и труд (*Kampf und Arbeit*, поясняет Кожев по-немецки). «Посредством страха смерти Раб улавливает (человеческое) Ничто, лежащее в основе его (природного) Бытия; он понимает себя и понимает Человека лучше, чем Господин. Начиная с «первоначальной» Борьбы, Раб наделен интуицией человеческой реальности, и по этой глубокой причине именно он, а не Господин, в конечном счете, завершит Историю, выявив истину о Человеке»³⁵. Вопреки Гегелю Кожев выводит и понятийное мышление, и научное познание из труда: «Познание, абстрактная мысль, наука, техника, искусства – все это имеет своим истоком подневольный труд Раба»³⁶. Сама идея свободы, освобождения могла родиться только в сознании Раба; все то, что именуется прогрессом, имеет смысл только для рабского сознания, тогда как своеволие господина остается тупиком для человечества, поскольку он «спо-

³⁵ *Ibid.* P. 176.

³⁶ *Ibid.*

собен *по-человечески* умереть, но *жить* он способен только как животное»³⁷.

Поэтому дальнейшие «гештальты» гегелевской «Феноменологии духа» рассматриваются Кожевом как «рабские идеологии», как формы самосознания Раба. Разумеется, это расходится и с замыслом Гегеля, и с тем, как излагается история философии и религии в любом учебнике. Уже стоицизм рассматривался Гегелем как «снятие» отношения господства и рабства³⁸, а дальнейшие формы самосознания вообще лишены отсылок к этому отношению. Всем известно, что создатели эллинистических учений (стоицизм, скептицизм) рабами не были. Вернее, иные из них (скажем, Эпиктет) таковыми бывали, но это не меняет того, что философские учения создавались свободными («господами»). Даже в самых вульгарных марксистских версиях истории античной философии некое подобие «рабской идеологии» обнаруживалось разве что у киников. Однако следует иметь в виду, что у Кожева фигура Раба понимается совсем не тождественной рабу в полном смысле слова, будь то античный раб или раб на плантациях южных штатов США до гражданской войны. Рабом является всякий занятый трудом, причем не только физическим: философия Стои или физика Ньютона выражают у Кожева ментальность и понятийный аппарат тех, кто трудится. Иначе говоря, и лично свободные метеки античных полисов, и римские *peregrine*, и средневековые бюргеры, и буржуа времен Просвещения равным образом обозначаются как Рабы. Конечно, если брать античный мир, такое видение социальной дифференциации хоть как-то обоснованно. С ним согласятся и современные историки: «Античный “гражданин” был землевладельцем и воином, его жизнь долгое время определялась нормами древнегреческого аристократического общества. Торговлей и ремеслом занимались преимущественно не-граждане – рабы, метеки и чужестранцы. Смысл и цель того, чтобы быть гражданином, заключалась, собственно говоря, в участии в *bios politicos*, а для этого человек должен был быть свободен от необходимо-

³⁷ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 55.* Связь этих утверждений с марксизмом была очевидна и для самого Кожева, и для его слушателей. Напомню, что значительную часть своего курса он прочитал в довольно бурные годы, когда во Франции пришли к власти левые (Народный фронт), да и за пределами Франции хватало событий, подтверждающих теорию классовой борьбы (гражданская война в Испании, «Великий поход» в Китае и т.д.). Прямых ссылок на Маркса во «Введении в чтение Гегеля» почти нет, но знакомство слушателей с марксизмом им явно подразумевалось.

³⁸ См.: *Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. С. 108.*

сти зарабатывать себе на жизнь трудом. Сообщество граждан было не просто чуждо труда, но относилось к нему враждебно: оно презирало ремесло и гражданину запрещено было заниматься ремесленным трудом»³⁹. Но уже в Римской империи ситуация была куда более сложной, не говоря уж о городах средневековой Европы.

Конечно, Кожев достаточно хорошо знал историю, чтобы не путать положение римского раба, бюргера XVII в. и современного пролетария. Задачи историософской системы вообще являются иными, чем у эмпирической историографии. Во-первых, он пытается указать на некую общую для всех человеческих обществ структуру, ядро всех прошлых и нынешних конфликтов. В XX в. такой изначальный, но затем неизменно возвращающийся прафеномен искали многие, выдвигая и куда более причудливые идеи. Достаточно вспомнить о ритуальном отцеубийстве как начале истории в «Тотеме и Табу» Зигмунда Фрейда, либо о борьбе за выживание («естественном отборе») социал-дарвинистов. Во-вторых, такая историософская идея должна не только говорить нечто о прошлом, она призвана указывать на сегодняшние задачи человека, побуждать его к действиям. История для проработавшего «Бытие и время» Хайдеггера мыслителя всегда понимается и познается в свете проекта будущего. Отличие Жежева от Хайдеггера заключается в том, что – вслед за Гегелем и Марксом – он постулирует конечную точку борьбы и труда, конец истории. Когда Раб встает с колен и требует признания человеческого достоинства со стороны Господина, его рабство тем самым кончается, поскольку он возобновляет борьбу за признание и готов в ней умереть, но не вернуться в подневольное состояние. А так как Раб в поте лица своего трудится, противостоит природе, совершенствует технику, создает науку, то неизбежен тот день, когда революция свергнет Господина. Иными словами, историософия Жежева, не будучи марксистской ни по исходным философским основаниям, ни по ряду исторических аргументов, тем не менее, совпадает с учением Маркса по ряду существенных положений, начиная с определяющего коммунистическую доктрину тезиса о прошлом и настоящем: «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов», как говорится в начале «Манифеста коммунистической партии».

³⁹ Ридель М. Бюргер, гражданин, бюргество/буржуазия // Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи в 2-х т. М.: НЛЮ, 2014. С. 8.

Эта историософская идея определяет то, как им рассматриваются те «гештальты», которые один за другим появляются в «Феноменологии духа». Стоицизм и скептицизм суть формы внутреннего освобождения Раба, который трудится, но не вступает в борьбу с Господином. К феномену «несчастливого сознания», т.е. к подразумеваемому христианству, Кожев не единожды возвращается на протяжении всего курса, так как последний формально именовался «Религиозная философия Гегеля». Самая общая характеристика христианского монотеизма такова: Раб делается «рабом Божиим», а тем самым «он равен Господину в том смысле, что и сам он, и Господин равным образом рабы Бога»⁴⁰. Человек остается Рабом, даже если он отвергает наличие Господина в посюстороннем мире, ибо такового он обнаруживает в мире потустороннем, создавая его из того же страха смерти. В резюме курса 1934–1935 гг., на протяжении которого рассматривались упомянутые выше «гештальты», Кожев пишет: «Чтобы освободиться от *несчастья* и достичь *Удовлетворения*, т.е. существенной полноты своего бытия, Человек должен поэтому прежде всего избавиться от идеи *потустороннего*. Он должен признать, что его подлинной и единственной реальностью является его свободно осуществленное действие – в посюстороннем и для посюстороннего; он должен понять, что нет ничего, кроме его деятельного существования в Мире, в котором он рождается, живет и умирает, в котором он способен достичь совершенства»⁴¹. Понимание этого выводит человека за пределы «несчастливого сознания» религии. Это мир философского и научного разума.

Дошедший до нас конспект комментария Кожева к V разделу «Феноменологии духа» («Достоверность и истина разума»), представляющему собой примерно четверть всего сочинения Гегеля, крайне невелик по размеру, причем наибольший интерес у интерпретатора вызывают не основные мысли этого раздела, связанные с логикой, психологией, научным познанием, а суждения относительно человека – носителя разума в эпохи Возрождения и Нового времени (курс 1935–1936 гг.). Мы к ним еще вернемся. К поздней античности Кожев возвращается в лекциях 1936–1937 гг., посвященных VI разделу («Дух»). Принятие римскими императорами христианства является завершением начавшегося ранее движения, подрывающего позиции Господина. Христианство Кожев – вслед за

⁴⁰ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 66.*

⁴¹ *Ibid. P. 75–76.*

многими предшественниками – именуется «религией рабов». Теперь эту религию перенимают Господа: «Не Раб освобождается, но Господин удаляется от своего Господства»⁴². Господин без Раба, Раб без Господина – таков в будущем буржуа. Пока же начавшийся с походов Александра закат свободных полисов, аристократически управляемых Господами, приводит к Империи, в которой свободные граждане постепенно утрачивают свою воинскую доблесть и делаются частными лицами под властью принцепса, т.е. становятся «буржуа». Над этими частными лицами возвышается деспотическая власть, делающая прежде свободных Господ подневольными. Поэтому они могут принять ту религию, которая возникла среди рабов: «Римский Буржуа может воспринять эти идеологии, поскольку сам он стал квазирабом Деспота»⁴³. Римские сенаторы и всадники становятся христианами именно потому, что «они уже не являются истинными Господами, это – Буржуа, рабы Императора»⁴⁴. Однако именно частная собственность и партикуляризм ведут к такому результату⁴⁵. Любопытно то, что он не останавливается на том, как Гегель характеризует римских императоров в небольшой главке «Абстрактное лицо, господин мира», где говорится о «чудовищном самосознании», чувствующем себя действительным богом, о «диком разгуле» и частных лиц, и этого «господина мира». Вряд ли это случайно, поскольку сказанное Гегелем о последних Юлиях-Клавдиях или «солдатских императорах» хотя бы отчасти относится и к Наполеону, и к диктаторам XX в., которые у Кожева играют совершенно иную роль.

Итак, христианский мир для Кожева есть мир псевдо-Рабов и псевдо-Господ. Он почти ничего не говорит о феодальной Европе, хотя бы потому, что она из этой логики тоже выпадает: вооруженное рыцарство, воинственные бароны никак не походят на псевдо-Раба («христианина-Буржуа»). Кожев считает само собой разумеющимся то, что феодалы и их потомки были Господами, восстановившими власть меча; однако они являются и христианами, «рабами божьими». Взгляд на христианство Кожева отчасти совпадает с воззрениями Ницше, изложенными, скажем, в «Генеалогии морали» и в «Антихристе»: «рабская идеология» совращает воинственных аристократов и постепенно ведет их к гибели. Толь-

⁴² *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 115.*

⁴³ *Ibid. P. 116.*

⁴⁴ *Ibid. P. 106.*

⁴⁵ Кожев замечает здесь даже сходство гегелевской (на деле – его собственной) мысли с марксизмом, но добавляет: «...только Маркс убрал темы Страх и Смерти».

ко вся система оценок у Кожева расходится и с Ницше, и с той критикой христианства, которую со времен Просвещения вели (и ведут донныне) всякого рода «свободомыслящие». Христианство для Кожева содержало великую истину: это оно ввело время в самопознание человека, создало предпосылки исторического мышления. Собственно говоря, собственную философию Кожев именуется «антропотезмом», а всякое «Человечество» генетически восходит к «Богочеловечеству». Причем уже раннее христианство находит у него слова одобрения, поскольку оно выступало прежде всего как отрицание сущего, как «критика Мира в его тотальности – обесценивание языческих ценностей государства, семьи» и им подобных⁴⁶.

Воплощенной истиной христианства является универсальная история, «обожение» человека в ее конце. Он находит в христианстве корни и картезианства, и Просвещения, и революции⁴⁷. Подчеркивается и значение теологии, поскольку в ней в христианском мире выражается всеобщее, тогда как философ в этом мире есть частное существо. «Оппозиция между (богословской) Верой и (философским) Разумом в христианском Мире необходима и неизбежна»⁴⁸. Догегелевская философия рассматривает человека в изолированности от природного и социального мира, тогда как теология раскрывает «универсальный аспект человеческого существования: Государство, Общество, Народ»⁴⁹. Только философия Гегеля как синтез всеобщего и частного смогла преодолеть это противостояние, но только потому, что сама она уже перестала быть философией, но сделалась Мудростью.

Если просветители писали о христианстве как об обмане, а Ницше видел в нем ressentiment, «восстание рабов в морали», то для Кожева именно христианство меняет самосознание, образ человека. Если язычник таковым рожден, то христианином нужно стать: «Христианин признается как христианин лишь потому, что он совершает *усилие*, чтобы стать таковым»⁵⁰. Хотя это действие еще устремлено к трансцендентному, христианин действует, *трудится* ради этой цели. Христианский Мир является миром, в котором труд обладает положительной ценностью. А потому мы имеем дело с триумфом идеологии труженика-Раба... Труд

⁴⁶ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 117.*

⁴⁷ *Ibid. P. 118.*

⁴⁸ *Ibid. P. 119.*

⁴⁹ *Ibid. P. 265.*

⁵⁰ *Ibid. P. 120.*

преобразует Природу и внутренний мир труженика: Христианин делается «культурным» человеком (*gebildet*). Сюда проистекает доминирование абстрактной мысли и рационализма»⁵¹. Христианский мир порождает тем самым и фигуру Интеллектуала.

Свою философию истории Кожев впоследствии не случайно возводил к тем версиям еретического богословия, которые провозглашали (начиная с Иоахима Флорского) «царство Святого Духа», сменяющее царства Отца и Сына. Да и некоторые его суждения о «конце истории» напоминают «свободную теократию» В.С. Соловьева. Эта конечная точка истории связана с взаимным признанием всех каждым и каждого всеми в универсальном и гомогенном государстве. У Соловьева мы можем прочитать: «Религиозное начало требует, чтобы каждое существо, каждый член общества имел безусловное значение в положительном смысле, т.е. чтобы он был безусловно необходим для бытия всех, для всеединого (универсального) организма, но это возможно только при том условии, что каждый имеет некоторую коренную особенность, отличающую его от всех других и дающую ему определенное и никем другим незаменимое место и значение в составе абсолютного целого»⁵². Разумеется, подобные воззрения имелись в текстах многих предшественников, идет ли речь об Иоганне Готлибе Фихте («Основные черты современной эпохи») или о целом ряде гегельянцев – например, у изобретателя слова «историсофия», польского младогегельяца Августа Цешковского. В любом случае, отношение Кожева к христианству никак не сводится к нищенской критике «религии рабов» или к марксистскому разоблачению «опиума народа».

Просвещение

Нельзя сказать, что Гегель, рассматривая в разделе «Достоверность и истина разума» развитие идеалистической философской мысли, вообще обходится без отсылок к социальной реальности. Подспудно он намечает связь философии Нового времени с индивидуализмом. Но в комментарии Кожева преобладают именно социально-исторические характери-

⁵¹ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 121.*

⁵² *Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Философское начало цельного знания. Минск: Харвест, 1999. С. 637–638.*

стики. Для Кожева, автор «Феноменологии духа» занят в этом большом разделе «критикой буржуазного индивидуализма и либерализма»⁵³. Любая философия принадлежит определенному типу человека, а человек Нового времени, буржуа, остается Рабом даже тогда, когда у него нет Господина. Уже человек Возрождения есть «Раб без Господина, Религиозный человек без Бога, целиком обращенный к наслаждению (Lust)»⁵⁴. Таков и человек Просвещения, а именно, Буржуа. «Христианское Государство» состоит из «псевдо-Господ без рабов (Дворянство) и из псевдо-Рабов без Господ (Буржуа), и все они принимают рабство перед Богом»⁵⁵.

Говоря о Буржуа, Кожев использует некоторые марксистские тезисы (скажем, он пишет о роли частной собственности), но в целом подход его далек и от марксизма, и от любой социально-экономической трактовки буржуазии как социальной страты. Некоторые сходные мысли можно обнаружить у представителей немецкой исторической школы («Буржуа» Вернера Зомбарта), поскольку подразумевается и некоторый «дух хозяйственной деятельности». Так как сам Гегель вообще не «опускался» до вопросов собственности и социальной стратификации, то и Кожев вслед за ним обращается только к основополагающим духовным установкам. Как человеческий тип Буржуа появляется в поздней античности и доминирует вплоть до 1789 г. Частная жизнь и частная собственность – вот основа христианского общества⁵⁶. Бывшие Господа и бывшие Рабы сделались Буржуа. Даже феодальные сеньоры не являются Господами в прежнем смысле, они «служат»⁵⁷, а феодальная монархия имеет своим основанием признание со стороны собственников и, в свою очередь, эту собственность легитимирует. Придворное общество при абсолютной монархии преследует исключительно частные цели. Британский парламент является институтом предреволюционной буржуазии: тут «дают советы Государству в зависимости от своих частных интересов»⁵⁸. Таким же частным интересам служит и сама абсолютная монархия. «К моменту Революции подлинная Аристократия уже исчезла. Остались только Буржуа. Французская революция была подавлением не Аристократии, но

⁵³ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 85*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid. P. 99.*

⁵⁶ *Ibid. P. 116.*

⁵⁷ *Ibid. P. 125.*

⁵⁸ *Ibid. P. 126.*

Буржуазии как таковой»⁵⁹, поскольку она была преодолением партикулярного, она восстановила ценность и действительность универсального Государства.

В разделе «Отчужденный от себя дух; образованность» (VI В) Гегель, действительно, пишет о богатстве и власти, о придворном обществе («героизм лести»), «тщеславии образованности» – он обращается к недавнему для него прошлому и показывает ряд противоречий в мысли XVIII столетия. Далее он ведет речь о Просвещении и его борьбе с верой: столкновении веры с «чистым здравомыслием». Комментарий Кожева и здесь сдвинут к социально-историческому прочтению, даже к своего рода «социологии интеллектуалов»: ярче всего в этом комментарии представлена именно фигура Интеллектуала.

Стоит вспомнить, что слово «интеллектуал» во Франции было сравнительно недавним – его ввели правые во время «дела Дрейфуса», обозначая тех профессоров, писателей и адвокатов, которые собирали подписи под коллективными обращениями, да еще и нередко именовали себя «совестью нации». Иначе говоря, во Франции это слово имело примерно то же значение, которое в России приобрело слово «интеллигент». Собственно говоря, критика в «Вехах» русской интеллигенции хотя бы отчасти восходит к аналогичной критике Шарля Моррасса в небольшой книге «Будущее интеллигенции» (1905), которая начинается со слов: «мы говорим об Интеллигенции так, как о ней говорят в Санкт-Петербурге»⁶⁰. Во Франции эта «социология интеллектуалов» начинается на полвека ранее в работе Алексиса де Токвиля «Старый порядок и революция», в которой задается тональность консервативной критики литераторов, подготовивших кровавую революцию. Однако, истоки рассуждений Кожева все же не французские, а немецкие. Помимо наследия Ницше, в Германии уже существовала та критика левого прогрессизма (*Weltverbesser* – такова бранная кличка, придуманная немецкими правыми), которая развивалась целым рядом мыслителей⁶¹. В дальнейшем именно в Германии получит развитие «социология интеллектуалов» (Арнольд Гелен, Хельмут Шельски и др.).

⁵⁹ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 128.*

⁶⁰ *Моррас Ш. Будущее интеллигенции. М.: Праксис, 2003. С. 15.*

⁶¹ Скажем, эта критика присутствует в работе Макса Шелера «Ресентимент в структуре моралей», да и в книгах упомянутого выше Вернера Зомбарта обнаруживаются сходные суждения, несмотря на то, что Зомбарт в годы, предшествующие Первой мировой войне, сам относился к «красным».

Вспоминать об этой развиваемой именно европейскими консерваторами критике приходится, поскольку, казалось бы, воспроизводящий ряд тезисов левых младегегельянцев и Маркса мыслитель занят буквально разоблачением («король то голый!») фигуры Интеллектуала. Но с одним существенным отличием: в отличие от консерваторов, Кожев славит революцию, уничтожающую «старый режим», а она подготовлена именно литераторами Просвещения, интеллектуалами. Они вступают на сцену в начале Нового времени как «люди разума», т.е. как Рабы, которые осознали свою свободу, отсутствие Господина (да и Бога), но которые еще не сражаются за свободу. Для Кожева сам Гегель уже занят «критикой буржуазного индивидуализма и либерализма».

Стоит отметить, что Кожев в эти годы довольно много занимался философией раннего Просвещения и писал в 1937 г. книгу, которая осталась неоконченной – «Тождество и Реальность в “Словаре” Пьера Бейля». В 1936–1937 гг. он читал курс о Бейле в Высшей школе практических исследований («Критика религии в XVII в.: Пьер Бейль»), а затем получил заказ на книгу от Жоржа Фридмана, философа и социолога-марксиста, возглавлявшего издательство «Editions Sociales Internationales». Кожев сразу отказался писать заказанное сопоставление воззрений Пьера Бейля и Бернара Ле Бовье де Фонтенеля. Судя по недавно опубликованной рукописи⁶², его интересовал не столько Бейль с его словарем и не особенности эпохи трехсотлетней давности, сколько соотношение разума и веры, формирование критического рационализма Иммануила Канта и Иоганна Готлиба Фихте, а также того, что он называл «критическим позитивизмом», имея в виду науку XX в. Научное знание понимается им на манер Эмиля Мейерсона, на концепцию которого указывает уже название рукописи. Важным является еще один момент: Кожева здесь интересует не только формирование скептического взгляда на религию, но также генезис автономной «республики писем», Просвещения, а в долгой перспективе – и политического либерализма. В письме Лео Штраусу о своем курсе он замечал, что борьбе католиков и протестантов в XVII в. ныне соответствует борьба коммунистов и фашистов, а Бейль куда осмысленнее нынешних «демократов» формулировал «промежуточную позицию»⁶³.

⁶² *Kojeve A. Identité et réalité dans le dictionnaire de Pierre Bayle. P.: Gallimard, 2010.*

⁶³ *Strauss L. De la tyrannie. Suivi de Correspondance avec Alexandre Kojève (1932–1965). P.: Gallimard, 1997. P. 275.*

Опубликовавший эту рукопись итальянский исследователь творчества Кожева, Марко Филони, обращает внимание на интерес Кожева к генеалогии «республики писем»: она является коррелятом рыночной экономики, сменяющей феодализм. «Пропаганда *Словаря* предполагает толерантность и просвещенный абсолютизм, действие же представлено здесь как нечто иррациональное, управляемое и вдохновляемое страстями (скажем, гордыней, как это показали Макиавелли и Гоббс). Вот почему Разум при этом не активен. Следовательно, интеллектуал должен быть мирным существом и конформистом, которому нет дела до государства и общества, а они, в свою очередь, должны его оставить в покое... Рисуется картина совершенной гармонии между светским авторитарным государством и пассивными пацифистами и конформистами. Первое насильственно подавляет всякое нетолерантное и революционное *действие* – т.е. всякое действие, которое захвачено страстями и воодушевляется абсолютной истиной, – а вторых терпят за их теоретические *мнения*»⁶⁴. Для Кожева подобная позиция приемлема, пока речь идет об ученых-естествоиспытателях и математиках: природа и ее законы неизменны, а потому подобное представление о поисках истины вне политических страстей вполне понятно. Иной является ситуация в случае наук об обществе, философии, истории – человек творит Историю, а вместе с тем и истины относительно истории и общества, тогда как Бейль со своим скептицизмом ведет к плоскому релятивизму и конформизму. Философское знание связано не только с науками о природе, но также с развитием общества, с политическими битвами и страстями. Атеисты и материалисты эпохи Просвещения остаются изолированными и пассивными Буржуа.

Всякий индивид стремится к самовыражению в действии. В случае изолированного индивидуалиста это стремление реализуется в словах: появляются литераторы («духовное животное царство», словами Гегеля), которые затем пытаются представить себя как законодателей. То, что поначалу среди этих литераторов немало дворян и придворных, объясняется просто: стремящиеся к наслаждению лица суть псевдо-Господа, которые не убивают, но желают наслаждаться произведенными кем-то другим предметами, ничего не деля, наподобие Господ. Только «настоящий

⁶⁴ *Filoni M.* Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève. P.: Gallimard, 2010. P. 249–250.

Господин *убивает*, он *борется* за удовлетворение (признание)»⁶⁵. Эти псевдо-Господа («люди удовольствия») создают идеологию, в которой человек предстает стремящееся к удовольствию животное. Такова «детерминистская и натуралистическая антропология» эпохи Просвещения.

Наряду с этой материалистической и гедонистической антропологией возникает и морализм «человека сердца» (главка «Закон сердца и безумие самомнения» у Гегеля). Такой человек уже подвергает критике существующее общество, он его уже отрицает, но важна ему сама его критика, а не реальные перемены: изменись общество, он этого не заметит и продолжит критиковать уже новое общество. Это исключительно словесная критика не желающего действовать индивида. Его отличия от сластолюбца могут быть случайными: моралистом делается тот, у кого не реализованы желания («Лиса и виноград»). Но все же у такого моралиста присутствует и нечто иное: им предлагается утопическая критика существующего общества. Утопическая потому, что он не указывает пути изменений, да и сам не хочет меняться. Гегель называет позицию такого моралиста «безумием самомнения», поскольку тот «считает действительным то, что не действительно», ирреальной делается его повседневная жизнь. В изоляции от окружающих он противопоставляет реальному миру некий «лучший мир», да еще и себя считает лучше всех окружающих. Такова мания величия: «Общество, Мир дурны, поскольку они *мне* не нравятся, поскольку они не доставляют *мне* удовольствия»⁶⁶.

В галерее этих «свободомыслящих» XVII–XVIII вв. следующим персонажем оказывается «человек добродетели», который уже переходит к критике существующего общества, который «составляет партию» с другими критиками такого сорта, отвергает позицию стремящихся исключительно к наслаждению. Такова «партия социальной реформы посредством реформы моральной. Не борьбы. Не революции, если только не исключительно словесной»⁶⁷. Такой реформист считает, что идеальное общество наступит, если произойдет моральное изменение каждого составляющего общество индивида. Он верит в воспитание, но на деле его устремления ограничиваются существующим порядком, избавленным

⁶⁵ *Kojeve A.* Introduction à la lecture de Hegel. P. 87.

⁶⁶ *Ibid.* P. 88.

⁶⁷ *Ibid.*

от некоторых явных извращений. Отвергая детали этого общества, он способствует его сохранению⁶⁸.

Добродетельный человек эпохи Просвещения верит в то, что человек по природе своей добр, портят его социальные институты. Для Кожева «по природе» человек есть животное, а в человека его превращает отрицающее природу действие – он творит себя в истории. Интеллектуал признает лишь один тип действия, а именно, литературное творчество. В этом он является наследником «человека религии»: на место трансцендентного Бога приходят Искусство, Наука (Добро, Истина, Красота). Слова Гегеля о «духовном животном царстве» интерпретируются следующим образом: «Интеллектуал есть разумное животное; он попросту выражает свою (врожденную) «природу», свой «характер», нечто уже существующее, «естественное», т.е. животное»⁶⁹. Идеология эпохи Просвещения является натуралистической.

Главным и определяющим интересом Интеллектуала является признание его таланта. Поэтому он так много времени уделяет сопоставлению творений – литературная критика делается ремеслом именно в это время. Лучшими произведениями признаются «выражающие» природу, «внутренний мир», какими бы они ни были. Свои эгоистические интересы Интеллектуал выдает за «суть дела», за интересы общественные. Но это явный обман, поскольку Интеллектуал не желает ничем жертвовать ради Истины, Добра и Красоты, он стремится лишь к самовыражению. «Его интересует не действие в рамках социальной реальности или против нее, но лишь «успех» его творения; он желает «положения», «ранга», «места» в данном (природном и социальном) Мире... Идеальный универсум, который он противопоставляет миру, есть одна лишь фикция. То, что Интеллектуал предлагает другим, не имеет реальной ценности, он их обманывает»⁷⁰. И эти другие обманываются, когда принимают всерьез творчество Интеллектуала, поскольку считают чем-то важным занятия этой «интеллектуальной элиты». «Республику писем» Кожев называет царством «обворованных воров», а желание признания со стороны Интеллектуала – карикатурой на истинное стремление к универ-

⁶⁸ Любопытное и характерное отступление Кожева, показывающее, насколько он готов модернизировать Гегеля: примерно полстраницы посвящается реформизму современных социал-демократов, которые остаются на деле буржуазными индивидуалистами и способствуют сохранению капитализма. *Ibid.* P. 89.

⁶⁹ *Ibid.* P. 90.

⁷⁰ *Ibid.* P. 93–94.

сальному признанию со стороны Гражданина. Ради такого нужно сражаться и рисковать жизнью, тогда как Интеллектуал желает остаться «над схваткой». В «Республике писем» соперничество Интеллектуалов с их интригами и тщеславием порождается одной лишь жаждой известности. Хотя идеализм Канта и Фихте философски безусловно возвышается над болтовней «образованцев» эпохи Просвещения, этот идеализм Кожев также относит к «идеологии Интеллектуалов».

Подводя итог своему годичному курсу 1935–1936 гг., посвященному прежде всего этой «социологии интеллектуалов», Кожев пишет, что «*индивидуализм* Интеллектуала, равно как и экзистенциальный солипсизм Христианина, возможен лишь в Обществе или Государстве, которое признает частное лицо как *юридическую персону (Rechtsperson)* и как владельца *частной собственности (Eigentum)*, но не признает его как *Гражданина...*»⁷¹, исключает его из политической жизни, не требует от него рисковать жизнью для защиты Отечества. Иначе говоря, речь идет о буржуа, бюргере в рамках полицейского государства, абсолютной монархии. Индивидуалистические идеологии, начало которым полагает еще античный стоицизм, способствуют бегству Интеллектуала от свободы, его уходу в воображаемые миры. Вместе с секуляризацией Интеллектуал бежит уже не в трансцендентное, но в посястороннее. «Таков пассивный индивидуализм Интеллектуала-атеиста (ученого, художника, философа и т.п.), оправдываемый идеей существования абсолютных, вечных, внеэмпирических ценностей; это всего лишь секуляризация экзистенциального солипсизма религиозного Христианина»⁷².

Интеллектуал – это бедный буржуа, мечтающий сделаться буржуа богатым. Он может сделаться скептиком и нигилистом, может вернуться к языку раннего христианства и провозгласить бедность вечным идеалом. Но все это – мир нескончаемой болтовни: «Мир, в котором он живет, есть мир, где все критикуют друг друга и где каждый критикует все, что угодно; всякий день происходит переворачивание ценностей. Только сам реальный Мир от этого Языка не меняется»⁷³. «Республика писем» есть мир тщеславных себялюбцев, речистых проходимцев, «обворованных воров». Изображающие из себя революционеров в сфере мыс-

⁷¹ *Kojeve A.* Introduction à la lecture de Hegel. P. 108.

⁷² *Ibid.* P. 109.

⁷³ *Ibid.* P. 130–131.

ли, скептиков и нигилистов, интеллектуалы на деле являются конформистами.

Подобные суждения об интеллектуалах разбросаны по всему курсу «Введения в чтение Гегеля», нередко они и в других сочинениях Кожева. То, что при чтении курса они явно были направлены на то, чтобы провоцировать аудиторию, подтверждается воспоминаниями слушателей; таковыми были талантливые и стремящиеся к самоутверждению индивидуальности, которые вдруг обнаруживали, что их честолюбивое желание признания есть лишь «буржуазное» бегство от действительности, «рабская идеология». В дальнейшем, уже после войны, эти оценки Кожева станут еще более язвительными: к «левой» (нередко «революционной») болтовне французских философов и публицистов он относился иронически. Если же брать только его оценку литераторов эпохи Просвещения, то она лишь отчасти восходит к тексту «Феноменологии духа». Я бы обратил внимание на немецкие параллели этой «социологии интеллектуалов»; достаточно перечитать первую главу «Рабочего» Эрнста Юнгера с характерным заглавием: «Эпоха третьего сословия как эпоха мнимого господства». Конечно, хватало и «левых» предшественников, в том числе во Франции⁷⁴: Пьер-Жозеф Прудон и Жорж Сорель как теоретики, распространенная во французском синдикализме неприязнь к интеллектуалам (*ouvrierisme*) и т.п. Однако сходные идеи развивались и много раньше: уже Анри Сен-Симон и Огюст Конт весьма неприязненно писали о парламентских болтунах, адвокатах и подобной публике. Стоит вспомнить о том, что последователем Конта считал себя глава ультраправого *Action française* Шарль Моррас⁷⁵, пытавшийся объединить монархистов с синдикалистами. Хоть крайне левые, хоть крайне правые того времени примерно одинаково оценивали либеральную буржуазию, каковая во Франции имела еще и ту особенность, что была представлена преобладающим типом рантье. Интеллектуалы эпохи Просвещения оказались предшественниками именно этого типа буржуа.

Если у Гегеля мы находим тонкие (и долгие) размышления о противостоянии веры и Просвещения⁷⁶, то для Кожева роль интеллектуалов исчерпывается привнесением атеизма в общественную жизнь. Вместе со

⁷⁴ Да и в России. Кожев застал в 1918–1919 гг. расцвет Пролеткульта.

⁷⁵ Прямо заявивший, что в нашу эпоху «интеллигенция» представляет собой «служанку плутократии».

⁷⁶ Иногда и поэтичные. Достаточно вспомнить, как он пишет о смерти традиционных верований: «Только память тогда сохраняет еще мертвый образ прежней формы духа как

смертью «суеверий» лишается смысла и само Просвещение. Оно для Кожева наиболее полно выражено фигурой героя Дени Дидро: «*Универсализированный* племянник Рамо – таково Просвещение»⁷⁷. Отличием от прежних «рабских идеологий» является то, что Просвещение становится социальным движением, оно обращается к массам, желая избавить их от невежества. Появляется тип «агитатора и пропагандиста». Пропаганда как таковая извращает любые идеи, поскольку она всегда лжива. Просвещение тоже лживо в своих разоблачениях религии, оно лживо и в своей проповеди утилитаризма («идея полезности»), но оно вносит движение в неподвижность «старого порядка», оно пробуждает массы к действию.

Революция

Мир бюргеров, будь они верующими или атеистами, сменяет мир Граждан, отменяющий вместе со «старым порядком» и всю эпоху Рабов и Господ. Возобновляется борьба за признание, которая освобождает всех от прежних взаимозависимостей. Приходит время «абсолютной свободы». «Гегель не говорит о падении Старого Режима, он уже умер. Его убила Пропаганда Просвещения; дело теперь лишь в том, чтобы похоронить его. Великая Революция в своем начале всегда бескровна; нет еще даже Борьбы. Старый Режим умирает от болезни (*Ansteckung*)..., а не от убийства. Этой «болезнью» была Пропаганда Просвещения. Теперь труп погребен, пришел Мир абсолютной Свободы. Что же в итоге имеется? Нет конформизма, поскольку больше не к чему приспособливаться. Ничто не отделяет человека от *Befriedigung*, но до него еще далеко. Есть освобождение от *данного*, каковое более не существует, но еще нет *творчества* нового *действительного* Мира. Человек оказался в полной пустоте: такова «абсолютная Свобода»»⁷⁸. Прежние видимости рассыпались, исчезли обязательства, нет сообщества между изолированными частными лицами. Государство зависит от *идей* частных лиц, предлагающих проекты конституции. «*Всякий* может пожелать преобразование своих

некоторую неизвестно как протекшую историю; и новая, вознесенная для поклонения змея мудрости таким образом только безболезненно сбросила с себя мертвую кожу».

⁷⁷ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 135.*

⁷⁸ *Ibid. P. 141.*

личных идей в политическую реальность, не будучи объявленным сумасшедшим или преступником»⁷⁹.

Казалось бы, Кожев здесь следует за Гегелем в описании французской революции. Однако он не случайно подчеркивает, что речь идет о начальном периоде революции, когда нет борьбы, нет насильственного разрушения: «Эта идеология абсолютной Свободы есть нечто вроде «Небес, спустившихся на Землю», о которых мечтал «просвещенный» Разум»⁸⁰. Он отмечает пустословие революционного правительства, которое само висит в пустоте, не соприкасаясь с реальностью, так как на деле ему никто не подчиняется, а само оно не в состоянии осуществить что бы то ни было положительное. Но это «ничто» само подлежит уничтожению. Подобно тому, как Гоббс в «Бегемоте» указывал на то, что революция возобновляет «борьбу всех против всех» в естественном состоянии, так и для Кожева крах «старого порядка» ведет к кровавой борьбе за признание. Абсолютная свобода неизбежно порождает Террор, названный Гегелем «фурией исчезновения», взаимного уничтожения самих революционеров.

Чтобы осуществить действительную свободу, необходимо уничтожить абсолютную свободу. Каждый революционер «именем Революции» стремится стать диктатором, и в этой борьбе частных волей упраздняется «всеобщая воля». В борьбе фракций революционным правительством становится победившая партия, но эта партия также обречена на падение, поскольку постреволюционное правительство должно быть властью не партии, но Целого. «Но так как оно является революционным, оно обречено быть правлением партии, а потому действовать посредством Террора»⁸¹.

У Кожева имелся личный опыт большевистского террора времен гражданской войны. Его описание никак не является толкованием Гегеля, у которого отсутствует и тезис о возобновлении «борьбы за признание», и позитивная оценка террора. Для Кожева террор способствует осознанию того, что сам человек есть ничто (эта мысль у Гегеля имеется). Но затем следует его собственная доктрина: «Лишь после такого опыта Человек становится поистине «разумным» и может осуществить Общество (Государство), в котором по-настоящему возможна Свобода. Вплоть до это-

⁷⁹ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 142.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid. P. 143.*

го момента (до Террора) Человек (все еще Раб) разделял душу и тело, оставался христианином. Но посредством Террора он понял, что желание осуществить *абстрактную* («абсолютную») Свободу есть желание *смерти*, а потому он понимает, что он хочет *жить* здесь, душой и телом – лишь это его по-настоящему интересует и это может его удовлетворить»⁸². Страх «абсолютного Господина, Смерти» принуждает частные воли признать Государство, которое дает им возможность быть реально свободными. Страх создал Раба в начале истории, он же способствует ее завершению, перемалывая человеческое своеволие. Он обращает в «ничто» и лишь это «ничто» способно стать «всем»⁸³.

Именно Террор окончательно сокрушает Рабство, ликвидирует само отношение Господина и Раба, а тем самым уничтожает и христианство. Речь идет теперь исключительно о посюстороннем удовлетворении признающих друг друга индивидуалистов. Сама индивидуалистическая антропология вошла в историю в облике персоналистской теологии, но она относила осуществление индивидуальных стремлений к потустороннему миру. «Чтобы *реализовать* Христианство, осуществляя в эмпирическом Мире антропологический идеал Индивидуальности, нужно подавить христианскую *Религию* и *Теологию*, т.е. очистить новую антропологию от остатков языческих космологии и аксиологии Господина, освободив тем самым Раба от остатков Рабства»⁸⁴. То, что было смертным грехом, человеческая «гордыня», упраздняется («снимается») в своем негативном аспекте (тщеславие), но утверждается в своей истине. Таков результат революции.

Сами же революционеры по большей части истребляют друг друга во фракционной борьбе. Стоит заметить, что взгляд на революции у Кожева никак не был восторженным. Конечно, для него История выступает как «перманентная Революция, поскольку она прогрессирует посредством *отрицаний* социально данного»⁸⁵; поэтому за настоящей революцией всег-

⁸² *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 144.*

⁸³ Здесь очевиден след философии Хайдеггера, но и в марксистском прочтении гегелевской диалектики имелись примеры такого же перехода от «ничто» к «полноте бытия». См., например, комментарий Дьёрдя Лукача к тому тезису Маркса, что именно абсолютная нужда, высшая точка бесчеловечности, утрата человеческого облика пролетарием в силу жизненных условий его существования ведет рабочего к уничтожению всякой социальной бесчеловечности (*Лукач Г. История и классовое сознание. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 121–122.*

⁸⁴ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 156.*

⁸⁵ *Ibid. P. 404.*

да стоит некая философская идея будущего общества. Однако совершают революции совсем не философы, но «люди действия», в связи с которыми он вспоминает о «белокурых бестиях» Ницше: эти люди изменяют мир и меняются сами, только делают это от избытка животной силы, беспокойства, нонконформизма. «А опыт показывает, например, и то, что люди, совершившие Революции, у власти не удерживаются именно потому, что они остались (или считается, что остались) такими же, как были до Революции, а именно, нонконформистами... По определению Гегеля, такие “белокурые бестии” являются ничуть не менее скотами, нежели инертные и пассивные животные-конформисты»⁸⁶. С точки зрения не воли к власти, а ценности, полагает Кожев, между такими представителями «животного царства» нет никакого различия – мир ценностей принадлежит духу. Борьба революционеров и контрреволюционеров обретает это духовное измерение, когда одним ценностям противопоставляются другие. В «Очерке феноменологии права» он будет писать о «трагедии революции»: человеческая борьба трагична, когда бескомпромиссно сталкиваются две правды, две идеи справедливости. Сами же революционеры суть разрушители прошлого, но к созиданию нового они не способны. В борьбе фракций они уничтожают друг друга, чтобы уступить место новой действительности.

Империя

Революция завершается империей Наполеона. Кожев ни в курсе лекций, ни впоследствии не обращался к реальным деяниям Бонапарта, идет ли речь о военных победах или о реформах. Существовавший и существующий поныне культ императора («величие Франции», «слава» и т.п.) был совершенно чужд русскому эмигранту. Гегель был современником и революции, и империи. В первой он и в эпоху Реставрации видел «великий восход Солнца», он ценил преобразования, осуществляемые Наполеоном в завоеванных французами Рейнских землях. Но это – оценки эмпирических действий, тогда как философско-историческая оценка указывает на иную реальность. В хорошо известном письме Фридриху Иммануилу Нитхаммеру, написанном перед Йенским сражением в октябре

⁸⁶ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 402.*

1806 г., Гегель описывал свои впечатления от случайной встречи с выехавшим на рекогносцировку императором. Одно выражение выбивается из совершенно прозаического описания: Наполеон объявляется «мировой душой». Понятно, что имел в виду Гегель, используя этот восходящий к неоплатоникам термин, который сыграл огромную роль в христианском богословии (Святой Дух). Как и романтики, Гегель отдавал должное великим личностям, только видел он в них осуществление возможностей эпохи, средоточие исторических сил, максимально полное выражение духа времени. Ни империя Наполеона, ни прусская монархия в своих эмпирических проявлениях никак не были для Гегеля завершающими историю политическими формами – это плоды мысли толкователей. Для Гегеля события всемирной истории – это «диалектика отдельных народных духов», «всемирный суд»⁸⁷ над той политической распрей, которая царит в подлунном мире. Централизованная французская империя эмпирически восходит к последовательности преобразований, начинающихся где-то с Людовика XI, идущих через деяния Генриха IV, Ришелье, Людовика XIV; у революции 1789 г. тоже хватает предпосылок. Всемирно-историческое (т.е. «над-эмпирическое») значение революции и армий Наполеона понимали и те историки, которые были противниками Гегеля. Как писал об этой революции через 70 лет после выхода «Феноменологии духа» Якоб Буркхардт: «Мы хотим понять, какой волной великой бури мы подхвачены»⁸⁸.

Для Кожева император выступает как тот, кто завершает революционный террор, приносит новую историческую действительность, в которой уже нет ни Господина, ни Раба, царство Гражданина, которое упразднило и христианскую религию. Величие личности самого императора связано с тем, что он со всей полнотой осуществляет идеал Индивидуальности, универсального признания. «Такова *открытая* Гегелем *действительность* Наполеона, выступающего как *erscheinender Gott*, как действительный и живой Бог, явленный человеку в Мире, который им создан для того, чтобы быть в нем признанным»⁸⁹. По существу, Кожев говорит о царстве человекобога или сверхчеловека, а этих мыслей, естественно, не было у Гегеля. «Единственный глава универсального и го-могенного Государства», Наполеон является и единственным «удовлет-

⁸⁷ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 3. С. 329.

⁸⁸ Буркхардт Я. Размышления о всемирной истории. М.: РОССПЭН, 2004. С. 490.

⁸⁹ Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 157.

воренным» в своем стремлении к всеобщему признанию; поэтому «он один подлинно свободен»; все граждане этого государства «тоже потенциально «удовлетворены», ибо *каждый* из них может *стать* таким Главой»⁹⁰, признаваемым в силу личных заслуг перед всеми, заслуг хоть в труде на общее благо, хоть в войне, защищая общее отечество свободных людей. В Гражданине соединяются воинственный Господин и труженик-Раб. Возглавляет такое Государство лучший из Граждан, признаваемый всеми Вождь. Эти суждения соотносятся с историческим контекстом 1930-х годов: таким Государством, притязающим на всемирно-историческое значение, был СССР, а его вождем – Сталин.

Кожев именовал себя «сталинистом» в то время, когда он читал свой курс лекций, причем делал это не только *roug épater le bourgeois*. Для него, подобно тому как Французская революция завершилась империей Наполеона, Октябрьская революция с неизбежностью породила империю Сталина. Моральные суждения о диктаторах и их прислужниках вполне возможны для частного человека, но не для того, кто размышляет о ходе Истории. Наполеон из своего тщеславия залил кровью всю Европу, но для Гегеля он был носителем абсолютного духа. «С христианской точки зрения Наполеон есть осуществление Гордыни, а потому является воплощенным Грехом (Антихристом)... Для Канта и для Фихте он – *das Böse*, аморальное существо *par excellence*. Для либерального и толерантного Романтика он является предателем (он “предает” Революцию). Для “божественного” Поэта он просто лицемер»⁹¹. Однако для Гегеля он предстает той силой, которая осуществляет запросы мирового духа. Тщеславный корсиканец в своем стремлении к славе разносит по всей Европе правовые принципы повергнутой им революционной власти.

Слушатели Кожева на 1936–1937 гг., когда он разъяснял явление Гегелю мирового духа на коне перед битвой под Йеной, хорошо понимали аналогии: в 1936 г. вышла книга Л. Д. Троцкого «Преданная революция» – ясно, кого Кожев относил к «романтикам революции». На этот момент, когда началась гражданская война в Испании, только что завершился Великий поход китайской революционной армии, а Германия, вопреки Версальскому договору, ввела войска в Рейнские земли и *de facto* вернула себе право на перевооружение, возвышение диктатора в Кремле и его

⁹⁰ *Kojeve A.* Introduction à la lecture de Hegel. P. 146.

⁹¹ *Ibid.* P. 153.

расправа с конкурентами не выглядели как нечто «аморальное раг excellence» – они были продолжением революционного террора, с которым сам Кожев столкнулся в 1919 г., насильственного «раскулачивания» и «расказачивания», гражданской войны, переходящей в войну с внешними врагами, со всеми силами «старого мира». Но разве Французская революция, перешедшая в войны с монархиями Европы, не была образцом для большевиков? Разве сотни тысяч вандейских крестьян не были истреблены ради победы «прав человека и гражданина»?

Философия есть «эпоха, схваченная в мысли», а потому мысль самого Гегеля соответствует моменту завершения Истории. Наполеон есть воплощение абсолютного духа, «он является, если угодно, воплощенным Богом, о котором мечтали христиане (истинным действительным Христом = Наполеон-Иисус + Гегель-Логос; воплощение тем самым состоялось поэтому не в каком-то месте, а в конце времен)»⁹². Гегель сумел понять явление Наполеона, т.е. новой исторической действительности, которая завершает и всю прежнюю историю.

В «Феноменологии духа» подобных утверждений, конечно, нет; более того, диалектическое снятие «абсолютной свободы» ведет к появлению царства «морального духа» («Дух, обладающий достоверностью себя самого»). Кожев признает то, что Гегель обсуждает здесь кантовскую этику долга, а также некоторые тезисы своих современников – немецких романтиков («прекрасная душа»). Если учесть, что и для самого Кожева философия Канта подготавливала доктрины немецкого идеализма, включая и учение Гегеля, то мы сталкиваемся с очевидным противоречием: именно «моральный дух» приходит на смену революционной «фурии исчезновения», а учение Канта (вовсе не Гегеля) соответствует постреволюционному миру.

Кожев просто выходит из этого затруднения: Гегель здесь возвращается к идеологии «абсолютной свободы» на философском уровне, Кант и Фихте выступают как идейно готовившие революцию мыслители. Этой философии соответствует постреволюционный человек, еще не сделавший необходимых выводов из революции. Он отстаивает универсализм только в морали, он прославляет всеобщую свободу (романтики), но не признает средств ее достижения, т.е. «кровавую Борьбу и Труд для всех»⁹³. Романтики утверждают индивидуальность, но не желают сражаться за

⁹² *Kojeve A.* Introduction à la lecture de Hegel. P. 147.

⁹³ *Ibid.* P. 150.

всеобщее признание. Вновь появляется фигура Интеллектуала, удовлетворенного лицемерным пожеланием *терпимости* по отношению к любым убеждениям (за исключением «нетолерантных»). «Это пацифистская идеология *Gewissen*, это *политический и экономический Либерализм*. Романтики *болтают* об *общественном* благе, тогда как дельцы *действуют* в согласии со своими *частными* интересами»⁹⁴. Иначе говоря, частично воспроизводится дореволюционная идеология буржуа, равно как и тип Интеллектуала, отличающегося от своего дореволюционного предшественника тем, что он уже не бежит в царство грёз, но гордо провозглашает себя в качестве «творца» и высшего типа человека. Романтики уже достигли антропотеза, но он является убогим превознесением поэтического воображения. Романтическая «прекрасная душа» для Кожева есть «христианское Несчастное сознание, утратившее Бога»⁹⁵.

Этим духовным явлениям соответствует историческая реальность: универсальная по замыслу империя Наполеона рушится в противостоянии с пробуждающимися нациями. Фихте и романтики являются идеологами такого пробуждения народов. Однако сами эти нации идут тем же путем построения гражданских обществ, технического прогресса и социальных революций. Прежний Буржуа порождает два борющихся класса. Кожев отчасти следует здесь за Марксом, но только для него центральным феноменом буржуазного общества является не борьба пролетария с порабощением. Рабочий – это бедный буржуа, желающий стать богатым. И богатый, и бедный буржуа порабощен Капиталом⁹⁶. Буржуа является рабом самого себя. Господ в этом мире давно нет, остались одни буржуа, а потому нет и классовой борьбы в полном смысле слова (когда Рабу противостоит настоящий Господин).

И борьба национальных государств, и сотрясающие разные государства революции уже ничего принципиально не меняют в человеческом мире. Русская и китайская революции, освобождение от колонизаторов какого-нибудь Того – все это просто продолжение Французской революции, разнесение ее принципов по земному шару. Через не столь уж долгое время войны и революции прекратятся в едином универсальном и гомогенном Государстве, последней Империи. История завершается, вернее сказать, идеально она уже завершилась гегелевской системой, како-

⁹⁴ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 151.*

⁹⁵ *Ibid. P. 152.*

⁹⁶ *Ibid. P. 191.*

вая является даже не философией, а Мудростью. Следствием завершения истории является и «конец человека».

Человек определяется Кожевом как *негативность*, отрицание бытия, становление посредством действия. Если прекращается противостояние человека с миром, если он более не творит себя в отрицании (а тем самым не творит историю), то речь идет уже не об историческом человеке. Человек отрицал сущее и впадал в бесчисленные заблуждения, совершал ошибки: «Кто ищет, вынужден блуждать». Когда на место заблуждений приходит тотальная система научного и философского знания, это блуждание прекращается. «Исчезновение Человека в конце Истории не является космической катастрофой: природный Мир остается тем же самым, каким он и был всю вечность. Это и не биологическая катастрофа: Человек продолжает жить как животное, находящееся *в согласии* с Природой и наличным Бытием. Исчезает же Человек в собственном смысле слова, т.е. отрицающее наличное Действие и Заблуждение, вообще Субъекта в противостоянии с Объектом»⁹⁷. В универсальном и гомогенном государстве не будет кровопролитных войн и революций, исчезнут границы и армии. Исчезнет и философия. Если человек более существенно не меняется, то ему нет нужды пересматривать фундаментальные принципы, лежащие в основании его познания или морали. Искусства, игра, любовь, дружба – все то, что делает человека *счастливым* – вполне могут сохраниться, но это уже не будет прежний человек, который трудился в поте лица своего и умирал в кровавой борьбе. Кожев соглашается с Марксом: из «царства необходимости» произойдет переход в «царство свободы». Так Кожев говорил под конец своего курса в 1939 г. В написанном во время войны «Очерке феноменологии права» эти идеи получают развитие. От марксистской картины социализма и коммунизма его видение «всеобщего и однородного государства» весьма далеко, поскольку в нем сохраняются частная собственность и условия найма рабочей силы (т.е. «эксплуатации» на языке марксизма), но в целом он следует здесь социалистическому проекту. То же самое можно сказать о большой рецензии (на деле – эссе) «Гегель, Маркс и христианство», вышедшей в 1946 г. в издаваемом Жоржем Батаем журнале Critique.

Однако у него самого уже появляются сомнения в том, что осуществление прогрессистского проекта и конец истории приведут к обществу своего рода «сверхчеловеков». В добавлении 1946 к рукописи одной из

⁹⁷ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 434–435.*

заключительных лекций «Введения в чтение Гегеля» года говорится иное. Если человек делается неизменным, то он превращается в животное, а потому и его «искусства, игры, любовь и т.п.» будут *животными*; исчезнет и разумная речь (Логос), а потому и Мудрость исчезнет вслед за философией.

К этому добавлению Кожев вернется при втором издании этой книги, указав на то, что уже в конце 1940-х годов сам он стал смотреть на ход истории иначе, чем в 1930-е годы. «Конец истории» уже наступил, Робеспьер и Наполеон – как авангард человечества – уже обозначили дальнейший ход истории. И две мировых войны, и все крупные и мелкие революции последних полутора столетий были просто распространением в пространстве «робеспьеровского бонапартизма», отмиранием всякого сорта пережитков и в Европе, и в бывших колониях. Если же иметь в виду финальную стадию марксистского «коммунизма», т.е. «бесклассовое общество», то она уже практически достигнута, причем не в СССР, а в США, а русские и китайские коммунисты суть те же американцы по своим устремлениям, только еще бедные⁹⁸. Поэтому какое-то время он считал, что постисторическое существование человека будет напоминать *American way of life*, а это означало для Кожева царство «последнего человека» Ницше, т.е. существа не столь уж отличного от животного. Однако, посетив в 1958 г. Японию, он пришел к выводу, что возможен и чуть более позитивный взгляд на будущее. Завершение войн, революций и подневольного труда может привести не к царству потребителей, а миру эстетического ритуала, церемоний, игры формами, своего рода восточного «снобизма». Животное «снобом» быть никак не может, а потому в постисторический период мы останемся *Homo sapiens*, но с тем ограничением, что прекратится творчество нового, отрицание прошлого. Человек делается *Homo ludens*, «игроком в бисер», т.е. тем, кто творит чистые формы, содержание которых уже не имеет никакого значения.

Иными словами, «конец истории» пока что наступил лишь в одном смысле: завершилась история философской мысли, ибо с Гегелем она достигла своей вершины, стала Мудростью. Труды и кровавые битвы пока продолжаются, они будут длиться до тех пор, пока на Земле не останется одно «универсальное и гомогенное государство», населенное то ли достигшими всемогущества «сверхлюдьми», то ли оскотинившимися потребителями, то ли играющими формами эстетам. Заниматься фило-

⁹⁸ *Kojeve A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 437.*

софией уже сейчас бессмысленно, если это занятие не сводится к изложению гегелевской системы.

Сам Кожев после войны стал не университетским философом, а чиновником министерства внешнеэкономических связей, сыграл немалую роль в формировании Общего рынка, ставшего затем сегодняшним Европейским союзом. Свой взгляд на неизбежность «конца истории» он самым кратким образом сформулировал в разговоре с Раймоном Ароном: «Люди ведь когда-нибудь перестанут убивать друг друга». Так как история уже завершилась, то вся деятельность по приближению окончательного состояния *Homo sapiens*, будь то «последний человек» на американский манер, или эстет и «сноб» на манер японский, не может восприниматься всерьез – это уже не «борьба за признание», не труд, а своего рода игра, на которую можно смотреть иронически. Судя по всему, именно так смотрел Кожев и на игры сегодняшних философов, и на собственную деятельность. Однажды он выразил свое отношение к миру такими словами: «Человеческая жизнь – это комедия; играть ее следует всерьез».

Rutkevich, A. M.

Philosophy of History of Alexandre Kojève [Text] : Working paper WP6/2015/02 / A. M. Rutkevich ; National Research University Higher School of Economics. – Moscow : Higher School of Economics Publ. House, 2015. – 44 p. – (Series WP6 “Humanities”). – 150 copies. (In Russian.)

The literature on A. Kojève’s philosophy of history is enormous, but the subject matter there is generally the beginning of the history (“Herr und Knecht”) and its end (“universal and homogeneous state”). But nearly a half of Kojève’s course “Introduction to the lecture of Hegel”(1934–1939) has to do with historical figures (Gestalten) between the beginning and the end. As well as Hegel himself, he writes on Antiquity, Enlightenment, French Revolution. This part of Kojève’s course is of most interest for us in this essay.

Препринт WP6/2015/02
Серия WP6
Гуманитарные исследования

Руткевич Алексей Михайлович

Философия истории Александра Кожева

Зав. редакцией оперативного выпуска *А.В. Заиченко*
Технический редактор *Ю.Н. Петрина*

Отпечатано в типографии
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» с представленного оригинал-макета

Формат 60×84 ¹/₁₆, Тираж 150 экз. Уч.-изд. л. 2,75

Усл. печ. л. 2,6. Заказ № . Изд. № 1920

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
125319, Москва, Кочновский проезд, 3
Типография Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»